Gökhan MURTEZA
SUNUŞ

MAKALELER

Işıl ÇEŞMELİ
Adam Ferguson: Ahlakın Temeli ve Doğal Toplumsallık Üzerine

*

Ata DEVRİM
İskoç Aydınlanması'nda 'Aktör' Tasarımı

*

Fatma DORE
David Hume'un Irklara Bakışı: Felsefi ve Tarihi Bir Bağlamsallaştırma

*

Muzaffer DÜLGER
Adam Smith Felsefesinde Hukukun Temelleri

*

Taşkın EROL & Elif ERGÜN
İki Tutku İki Dünya

*

Roberto Rodríguez MILÁN
Translation and Censorship: The Spanish Enlightenment Translates the Scottish Enlightenment

Çeviri ve Sansür: İspanyol Aydınlanması'nda İskoç Aydınlanması Çevirileri
Çeviren: Gökhan MURTEZA

*

Saniye VATANSEVER
Hume'un Nedensellik, Tümevarım ve Metafizik Problemi

ISSN 2148-0958

9 772148 095002 16

40₺(K.D.V.'den muaftır)

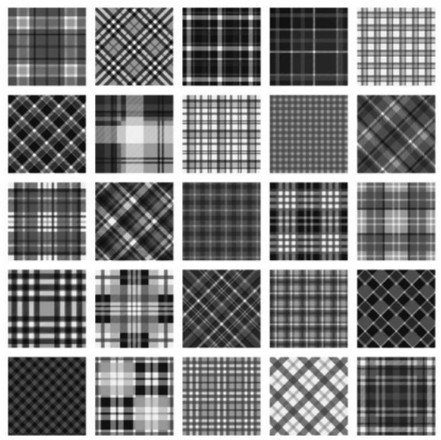
felsefidusun.com
/felsefidusun

Felsefi Düşün | Nisan 2021 Sayı: 16 | İSKOÇ AYDINLANMASI

Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Nisan 2021 Sayı: 16 ISSN: 2148-0958



İSKOÇ AYDINLANMASI

EDİTÖRÜN NOTU



Felsefi Düşün dergisinin 16. sayısını çıkardığımız bu günlerde aynı zamanda 2013'te başladığımız yolculuğumuzun da 8. yılını görmüş olduk. Dergi çıkarmak, üstelik de akademik bir yayınsa bu, bitmez tükenmez zorluklarına karşı maddi-manevi sağlam bir bünyeye sahip olmayı gerektiriyor. Tüm bunların üstesinden gelebilmesi için bir editörün çevresinde işini seven, belki de tek motivasyonu kendi iç dinamikleri olan, her konuda anlayışlı ve destekleyici bir takım olması gerekiyor. Ben, bu açıdan kendimi şanslı sayıyorum. İlk günden beri birlikte uyum içinde çalıştığımız yayın kurulundaki meslektaşlarım ile derginin fiziksel yayın ve dağıtımını üstlenmiş olan yayınevinde emek verenler olmadan 8. yıla ulaşmamız mümkün olamazdı. Ancak *Felsefi Düşün*'ü bugün saygın ve yerleşik bir akademik yayın haline getirenlerin sayısı bunları kat be kat aşıyor. Tüm bu süre içinde değerli katkılarını esirgemeyen sayı editörlerimiz başta olmak üzere, danışma ve hakem kurullarında yer almayı kabul eden hoca ve meslektaşlarımız, bize güvenerek birbirinden değerli makalelerini dergimize emanet etmiş olan yazarlarımız ile nihayet her yaş ve kesimden okurlarımıza ayrıca teşekkürü bir borç biliyorum. Tüm bu paha biçilmez tecrübe meslek yaşamımın en değerli hazinesi oldu ve muhtemelen de sonuna kadar öyle olmaya devam edecek.

Şimdi artık dergi içinde ufak bir düzenlemeye gidip editörlük makamında bir bayrak değişimi yapmanın tam zamanı olduğunu düşünüyorum. Gerçi bu bir değişiklik de sayılmaz, zira bundan sonra editörlük görevini devralacak olan Eylem YOLSAL-MURTEZA ile zaten 8 yıl önce dergiyi birlikte kurmuştuk. Eylem, son yıllarda dergide giderek daha fazla, ismen olmasa bile fiilen ikinci bir gölge editör gibi çalıştı. Ben de artık yayın kurulundaki yerime çekilip onun sağ kolu olarak iş yükünü hafifletmek için elimden gelen desteği vermeye ve *Felsefi Düşün* ailesinin olası yeni projelerinin dizaynına arka planda katkı sağlamaya devam edeceğim.

Bu harika 8 yıl için teşekkürler. Nice sayılara, nice senelere…

Gökhan MURTEZA
Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi Kurucu Editörü

SUNUŞ



1759 yılında İskoçya'nın Edinburgh şehrinde ülkenin her alandan ileri gelen düşünürlerinin sık sık bir araya geldiği ortamlarda birkaç hafta geçirmek, onlarla konuşmak, tartışmak ve fikir alışverişinde bulunmak şansına sahip olsaydık acaba ne hissederdik? Aslında tam da böyle bir tecrübe yaşamış birinin yazdığı bir mektupta dillendirdiği hisselerine tanık olmamız mümkün görünüyor. Söz konusu günlerde, Edinburgh'u ziyaret eden ve kendi döneminin en büyük polimatlarından biri olan Benjamin Franklin, Lord Kames'e mektubunda şöyle yazar:

> Şunu söylemeliyim ki, orada geçirdiğim zaman, tüm ömrümde yaşadığım en yoğun mutlulukla dolu bir altı haftaydı. Orada tanışmış olduğum bu kadar çok kişiden oluşan öğretici ve hoş topluluk hafızamda öyle keyif dolu bir izlenim bıraktı ki, eğer güçlü birtakım bağlarım beni başka bir yere gitmek zorunda bırakmıyor olsaydı, İskoçya kalan günlerimi geçirmeyi düşüneceğim ülke olurdu.

Franklin, kendi döneminin yarattığı büyük kişiliklerdendi. Yazar, mucit, diplomat, politikacı, teorisyen, aktivist, müzisyen, bilim adamı ve Amerikanın kurucu babalarından biriydi. Böylesi bir zihin eğer imkanı olsa yaşamak için Aydınlanma dönemi İskoçya'sını seçmekte hiçbir zorluk çekmeyeceğini söylüyordu. Bir dönemi ve o dönemin düşünce atmosferini anlatmak ve övmek için bundan daha öte ne söylenebilir, bilmiyorum. İskoçya'nın ileri gelen düşünürleri, bilim adamları, girişimcileri ve tüm bu olup bitenlerde farklı olan bir şeyler görüp bunları takdir ve takip eden halk kesimi bu dönemsel mucizenin bir parçasıdırlar. Ortaya çıkan ve bir döneme damgasını vuran bu oluşum, bugün de aynı şekilde tüm sebepleri ve sonuçlarıyla birlikte araştırılmaya devam ediyor. Belki bizim de artık bu anlama çabasında daha aktif bir yer almamızın zamanı gelmiştir.

Felsefi Düşün'ün İskoç Aydınlanması'na yer ayrılan bu sayısına gönderilmiş olan makaleler de dönemin çeşitliliğini yansıtır nitelikteler. Bir diğer önemli ayrıntı ise, makalelerin sadece felsefecilerce değil hukuktan tarihe, sosyolojiden iktisada kadar farklı alanlardan akademisyenlerce yazılmış

olmaları. Bu niyet edilmemiş sonuç, İskoç Aydınlanması'nın, adeta farklı alanlardan kişilerde kendisini çalışmak istemeye dönük yarattığı bir tür doğal tepki gibi de görülebilir. Bu birbirinden güzel ve nitelikli makaleleri anlamanın en iyi yolu onları baştan sona okumak olacaktır şüphesiz ancak bir editöre biçilmiş görevi yerine getirmek için bu yolda ilk adımı atacak olanlara küçük bir tanıtım yapmak da akademik adaptandır.

Işıl ÇEŞMELİ, "Adam Ferguson: Ahlakın Temeli ve Doğal Toplumsallık Üzerine" isimli makalesinde Adam Ferguson'da ahlakın temellerini onun toplumsallık düşüncesi bağlamında çözümlemeye çalışıyor. Bunu yaparken de Ferguson'ın "sivil toplumun doğal tarihi" dediği şeyi Humecu "insan bilimi" sistemine dayandırıyor ve tıpkı Hume ve Smith gibi, Ferguson'ın amacının da "insan doğasını yöneten yasaların ampirik keşfi" olduğunu vurguluyor. Ferguson, toplumsallığın kökenini keşfetmek üzere hareket eden doğal durum kuramcılarını hiçbir delile dayanmaksızın saf spekülasyon yapmakla itham ediyor. Oysa ona göre, "doğal durumla karşılaşmak için çok eski zamanlara dönmeye gerek yoktur …bu durumla şu anda ve herhangi bir yerde karşılaşmak mümkündür". Bunun temel sebebi de toplumun "insanları birbirine bağlayan uygun koşullardan daha öte bir şey", yani aslında "bireyi toplumsal etkileşime yönelten içgüdüsel durumun bir ürünü" olmasıdır. Kısaca toplumsallığın temeli ve insan karakterinin iki farklı yönü olan bencillik ve iyilikseverliği bugün de her yerde gözlemliyebiliyorken karanlık bir geçmişle ilgili spekülasyon yapmak anlamsızdır. Çeşmeli, Ferguson'ın düşüncelerini geliştirmesinde etkili olan öncülleri Shaftesbury'nin Hobbes ve Hutcheson'ın da Mandeville eleştirilerini betimlerken, Ferguson'ın bunlardan bir adım daha öteye geçtiğini de belirtiyor. Zira Ferguson toplumsallığın "insanları birbirine bağlayan enerjiyi ve çekimi yaratan rekabet, ihtilaf ve çekişmeden ayrı düşünülemez" olduğunu dile getiriyor. Dolayısıyla Ferguson'ın ahlak felsefesinin kendinden öncekilerden ve İskoç hemşerilerinden farklı olarak, insanın tek bir duygusu veya yetisi üzerine kurulmayıp onun karakterinin tüm yönlerinden ve doğal tarihi ile içinde bulunduğu koşullar, beklentiler ve eğilimlerden de etkilendiği anlatılmış oluyor. Tüm bu anlatıyla birlikte, makale boyunca Ferguson'a göre, tarihin sadece toplumsal ilerlemeye değil, ahlaki kavrayışta meydana gelen gelişim ve ilerlemeye de tanıklık ettiğini anlamamız sağlanmış oluyor.

Ata DEVRİM ise "İskoç Aydınlanması'nda Aktör Tasarımı" başlıklı makalesinde, bir önceki yüzyılda Hobbes ve Locke'un politik felsefesini inşa ettikleri liberalizmin, iktisadi sisteminin teorisini İskoç Aydınlanma

filozoflarının nasıl ve neden oluşturmaya çalıştıklarını irdeliyor. Devrim, çalışmasına temel olarak ünlü iktisat tarihçisi Karl Polanyi'nin "serbest piyasa sisteminin belirli tarihsel ve maddi dinamiklerin doğal bir sonucu olmayıp, yönetici kesimler tarafından iradi olarak inşa edildiği" iddiasını alıyor ve İskoç Aydınlanması bağlamındaki benzer bir iddiayı gündeme getiren Gentaro Seki'nin görüşlerinden yola çıkarak 18.yy'da yeni yeni palazlanmaya başlayan piyasa sistemi için zorunlu görülen rasyonel iktisadi aktörlerin oluşturulmasındaki teorik çabaya işaret ediyor. Bu iddiaya göre, İskoç düşünürleri, İskoçya'nın İngiltere ile birleşmesi sonrasında kırsal bir toplumdan endüstriyel bir ticaret toplumu olmaya geçişinde ihtiyaç duyduğu aktif iktisadi aktörlerin önce kuramsal temellerinin sağlam bir şekilde ortaya koyulması gerekliliğini anlayıp eserlerini bu yeni sistemi anlatmak ve geniş kitleleri buna uygun biçimlendirmeyi sağlamak için kaleme alıyorlardı. Piyasa toplumunun birbiri ile uyum ve denge içinde olan üretici ve tüketici aktörlere ihtiyacı vardı. Buna göre, bu aktörlerden beklenen üç şey, kendi kararlarını alabilen rasyonel bireyler olabilmeleri, yeni üretici tekniklere meraklı ve belirli bir oranda riske girmeye açık girişimci karakterleri ile ilerleme güdüsüne sahip olabilmeleri ve kendileri gibi diğer aktörleri engellemeksizin amaçlarına ulaşmaya çalışacak kadar ahlak duygusuna sahip olmalarıydı. Devrim, makalesinde iktisadi ve toplumsal ilişkileri ahlakın kaynağı ve özü üzerinden de inceliyor. Ancak okurların sezinlediği gibi tüm bu projenin bir de politik ayağı mevcut. Buna göre, İskoç Aydınlanmacılar tarafından bireylerin etkili politik aktörler haline gelebilmesi için önce ekonomik aktörler haline gelebilmeleri, politik sistemin gelişebilmesi için önce ekonomik sistemin gelişmesi gerektiği de vurgulanıyor. Bundan sonraki adım ise tıpkı piyasa sisteminin dış müdahaleler olmaksızın kendi iç dinamikleri ile hareket edeceği öngörüsünde olduğu gibi yine serbest piyasa ideolojisinin ürettiği dışsal etkilere ve müdahalelere kapalı bir tür toplumsal ahlakın var olabileceği iddiası oluyor.

Fatma DORE, "David Hume'un Irklara Bakışı: Felsefi ve Tarihi Bir Bağlamsallaştırma" isimli makalesinde, tartışmasını, sadece İskoç Aydınlanması'nın değil belki de felsefe tarihinin en büyük ve sıra dışı filozofu olan David Hume'un 1742 tarihli bir denemesinde yer verdiği oldukça rahatsız edici ve ırkçı ifadeler üzerine kuruyor. Kendisinden beklenmeyecek bir şekilde, yaşadığı dönemdeki konuyla ilgili hakim görüşlere konformist bir yaklaşım sergileyen Hume, kısaca Avrupalılar tarafından köleleştirilmiş Afrikalıların beyaz ırka göre doğaları gereği aşağı

olduklarını iddia ediyor. Dore, makalesinde Hume'un bu yaklaşımını sadece yaşadığı dönemin bir gereği olarak mazur göremeyecek olmamızın sebeplerini açıklıyor. Hume'un ırkçı tavrının genel itibariyle, biri felsefi diğeri tarihsel olan iki bağlamda eleştirilebileceğini göstermeye çalışıyor. İlk olarak, Hume'un insanları Aristotelesçi bir şekilde doğal olarak köle ve efendi ayrımına tabi tutmasının, onun felsefesindeki ampirist öğelerden çok doğuştancı rasyonalist bir bakış açısını çağrıştırdığını ve bu açıdan çelişki yarattığını söylüyor. Ayrıca, Hume'un felsefesinde nedensellik bağlamında salt bir tümevarım yöntemini bilimsel açıdan doğru bulmamasının, onun Afrika yerlilerine ilişkin gözlemlerinden çıkardığı evrensel sonuçlar için de geçerli olması gerektiğini ortaya koyuyor. İkinci olarak, tarihsel bağlamında ise Hume'un görüşlerinin kendi döneminin bir sonucu olduğu düşüncesinin, yine Hume'un çağdaşı olan ve Hume'u pek çok meselede olduğu gibi, beyazların üstünlüğü meselesinde de kıyasıya eleştirmiş olan James Beattie'nin görüşleri bağlamında ele alındığı zaman neden yeterli olmadığını anlatıyor. Beattie gibi bir muhafazakarın Hume gibi cüretkar ve avangart bir filozofta olması gerekeceğini düşüneceğimiz çağına aykırı bir açık görüşlülüğe ve karşı koyuşa sahip oluşunun tuhaflığını gündeme getiriyor. Tüm bunların yanı sıra, makale düşünce tarihindeki büyük filozofların eninde sonunda kendi çağlarının bir ürünü olduklarını ve ne kadar öteyi görürlerse görsünler bu dayatılmış bağlamdan kurtulmayı başaramadıkları noktaların olabileceğini de bize düşündürtüyor.

Muzaffer DÜLGER, "Adam Smith Felsefesinde Hukukun Temelleri " makalesinde, onursal bir hukuk doktorasına sahip olmakla birlikte meslekten bir hukukçu değil de aslen bir ahlak felsefesi profesörü olan Smith'in 1762-1764 yılları arasında Glasgow Üniversitesi'nde vermiş olduğu hukuk dersi notlarına dayanan görüşlerini ayrıntılı bir analize tabi tutuyor. Bunu yaparken de Smith'in hukuk düşüncesini sözleşme, mülkiyet, ceza ve hak gibi kavramları merkeze alarak incelemeye çalışıyor. Dülger, ders notlarından yola çıkarak Smith'in öğrencilerine karşılaştırmalı ve tarihsel bir hukuk dersi vermiş olduğuna işaret ediyor. Bunu yapmasının sebebi olarak izlemiş olduğu belirli bir metodun yanı sıra, hukuku genel anlamıyla daha geniş bir sosyo-politik alanın bütünleyici yahut çevreleyici bir parçası olarak görmüş olmasından kaynaklandığına da işaret ediyor. "Hukuki olguları ahlak teorisinden ödünç aldığı kavramlar çerçevesinde" (tarafsız gözlemci, duygudaşlık vb.) açıklama çabasının bunun en büyük kanıtı olduğuna dikkat çekiyor. Yine Smith'in hukuk anlayışında adalet kavramının, onun genel felsefesi ve özellikle ünlü iktisat teorisiyle bağlantılı olarak, bir tür negatif

adalet kavrayışı olduğunu vurguluyor. Zira, Smith'te adalet "pozitif bir edimle karışmaktan ziyade, negatif bir tutumla karışmamak" biçiminde tasvir ediliyor. Bu da onun hukuku, tıpkı diğer toplumsal düzenler gibi doğal ve kendiliğinden evrilmiş bir sistem olarak kavradığını gösteriyor. Sonuçta, Smith'in toplumsal sözleşme teorisine karşı duruşunu da hukukun kurumsallaşmasını tarihsel olarak mülkiyet bilincinin oluşumuyla açıklamasını da bu doğal ilerleme ve kendiliğindenlik teorisi bağlamında açıklamak mümkün oluyor. Makalede son olarak Smith'in hukuksal düşünce üzerinde gerçekleşen çağdaş etkisinin ise özellikle 1970'li yıllardan itibaren ön plana çıkan Hukuk ve İktisat Akımı üzerinden yaşadığı geri dönüş ile mümkün olabildiği ve ayrıca pek çok çağdaş liberal düşünürün de özgürlük teorileri bağlamında politik-iktisadi denebilecek bir hukuksal yaklaşım içinde Smith'i kendi öncülleri olarak gördükleri vurgulanıyor.

Taşkın EROL ve ELİF ERGÜN'ün birlikte kaleme aldıkları "İki Tutku İki Dünya" isimli makalede, yine büyük İskoç düşünürü Hume'un felsefesi, bu kez onun tutku kuramının Descartes'ınkiyle karşılaştırılması yoluyla ele alınıyor. Genel olarak ifade edilecek olursa, Descartes'ın tutku kuramı, onun beden ve ruhun bir araya gelmesi ile oluşmuş olarak tasvir ettiği bir tür psikofizyolojik işleyiş içinde açıklamasını buluyor. Descartes'ın insan beyni, özellikle de epifiz bezi ve bunların tüm bedenle ilişkisini sağlayan can ruhları (les esprits) dediği şeyler arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak tutkular, insan yaşamı ile davranışlarının, dolayısıyla ahlak kuramının da merkezini oluşturuyor. Makale, bu, yer yer oldukça karmaşık ve çetrefil olan ilişkileri içinde filozofun tutku kuramının detaylı bir tasvirini vermeye çalışıyor. Bunu yaparken de, Descartes'ın ünlü zihin-beden düalizmine ışık tutacak meselelere değiniyor. Hume'un tutku kuramına ayrılan bölüme ise, onun tüm algıları izlenimler ve tasarımlara indirgeyen ünlü yaklaşımı içinde, tutkuların da ikincil ya da iç duyusal izlenimler olarak anlaşılması gerektiği belirtilerek başlanıyor. Temelde haz ve acı izlenimlerinden doğuyor gibi görünen tutkuların çeşitliliğinin nedenleri hakkında Hume'un yargı vermekte çekingen kalmasının sebepleri de ayrıca irdeleniyor. Tutkulara açıklık getirmeye çalışan bu irdelemeler sırasında Hume'un bilgi felsefesinin izlenimden düşleme, imgelemden düşünüme kadar tüm temel öğeleri de bir şekilde bu bağlamda ele alınıp ilişkilendiriliyorlar. Makale, Hume'un tutkular üzerine araştırmasının Descartes'ınkinden temel farkının, tutkuların kaynağı sorununu merkeze almaması olduğunu, bunun da sebebinin tutkuların

kaynağının değil etkilerinin incelenmesinin onlar hakkındaki asıl kavrayışa kapı aralayacağı düşüncesi olduğunun altını özel bir vurguyla çiziyor.

Roberto Rodríguez MİLÁN, "Çeviri ve Sansür: İspanyol Aydınlanması'nda İskoç Aydınlanması Çevirileri" isimli çalışmasında, genel olarak 18.yy. İspanyol Aydınlanmasındaki çeviri geleneğinin niteliksel bir analizini yaparken, bunu, özel olarak İskoç Aydınlanmasından yapılan çeviriler üzerinden örneklendirerek anlatıyor. Buna göre, 18.yy. İspanya'sında "uzun bir kültürel geleneğin sonucu olarak, entelektüel meraklar faydacı bir yapı taşıyorlardı" ve çeviri faaliyeti de çoğunlukla bu merakın giderilmesi üzerine kuruluydu. İspanyol aydınlanmacıları özellikle, yeni dönemin her alanda ortaya çıkan bilimsel ve teknik gelişmelerinden haberdar olmak ve bunları ülkelerinin gelişimi için kullanmak istiyorlardı. Ancak bunların dışında, özellikle tarih ve toplumsal ilişkilerin siyasal ve ekonomik yönleriyle de özel sebeplerle ilgileniyorlardı. Önemli sebeplerden biri, o dönemde tüm Avrupa'da tartışma ve ihtilaf konusu olan İspanya'nın Amerika'daki kolonyalist imajı ile ilgiliydi. Bir diğer sebep ise mevcut kolonyal imparatorluğu kaynaklarını en pratik şekilde kullanarak yönetebilmek üzere modernize etmelerini sağlayacak yeni siyasal iktisat teorilerini öğrenmek istemeleriydi. Bu aşamada, İskoç Aydınlanması'nın iki önemli siması olan tarihçi William Robertson'ın *Amerika Tarihi* ile filozof Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği* isimli politik iktisat kitabının dönemin aydınlanmacı çevirmenlerinin gündemine girdiğine tanık oluyoruz. Milán, bu iki kitabın birden çok kez kere çevrilmeye çalışılma hikayesi üzerinden 18.yy.'da döneminin bilgi birikimine katkı yapmaktan çok onu ithal etme yoluna giden İspanya'nın aydınlanmacı çevrelerinin bunu yapabilmenin o dönemdeki başlıca yolu olan çeviri faaliyetini sürdürebilmek için hem sivil hem de dini otoritelerin baskı ve sansürlerini aşabilmek adına geliştirdikleri teknikleri inceliyor. Latincenin etkisini kaybedip ulusal dillerin ön plana çıktıkları bir dönemde, yeni modern Avrupa dillerinden yapılmaya çalışılan çevirilerde karşılaşılan dilsel zorluklardan da bahsediyor. Makale hem ülkemizde oldukça az bilinen bir konuya değinmesi hem de bunu İspanyolca ağırlıklı bir kaynakçaya dayandırarak yapması açısından literatüre önemli bir katkı niteliğinde.

Saniye VATANSEVER'in "Hume'un Nedensellik, Tümevarım ve Metafizik Problemi" başlığını taşıyan çalışması ise Hume'un nedensellik ilkesine ilişkin geliştirdiği teoriyi tüketici bir şekilde ele alıyor. Aynı zamanda Hume'un nedensellik problemi denilen şeye getirmeye çalıştığı açıklamanın tümevarım

problemiyle de iç içe geçtiğini, tüm bunların da sonuç olarak nedenselliğin gerekçelendirilmesine dair ortaya çıkan daha genel bir metafizik probleme evrildiğini gösteriyor. Vatansever, makalesine Hume yorumcularının onun nedensellik görüşleri üzerine yaptıkları okumaların Eski ve Yeni Hume okumaları olarak iki ana eksende ele alınabileceğini söyleyerek başlıyor ve bu her iki bakış açısını da artıları ve eksileriyle bir analize tabi tutuyor. Sonrasında, Hume'a göre, insan zihninde nedensellik fikrinin oluşmasının bir başka zımni dayanağı olan Doğanın Tekdüzeliği İlkesinin, a priori veya a posteriori bir temeli veya kanıtı olmadığı, dolayısıyla bu ilkeye bağlı olan tümevarımsal çıkarımların da kesin ve zorunlu genelgeçer ilkelerin bilgisini veremeyeceği gösteriliyor. Yine Hume'un nedensellik ilkesinin zorunluluğu ile bağdaştırdığı tikel nedensellik ilişkilerinin içerdiği sorunlara çözüm getirilmesinin de mümkün olup olamayacağı detaylı bir şekilde ele alınıyor. Sonuç olarak, Hume'a göre, nedenselliğin zorunlu olduğuna inancımızın, tümevarımsal akıl yürütmede, gelecekteki deneyimlerimizin geçmiştekilerle aynı veya benzer olacağına ilişkin kurduğumuz sebep sonuç ilişki içinde "doğanın tekdüze olduğu ve geleceğin geçmişe benzediği"ne dair ek bir öncüle dayandığı ifade ediliyor. Bu zorunlu olarak gerçekleşen olguları bizim kesin olarak bilebileceğimizin söylenmesi ise metafizik bir iddia olarak ortaya çıkıyor. Makale, Hume'un aslında bize bu geleneksel metafizik iddiaya karşı, tüm bu zorunlu çıkarımları nasıl oluşturduğumuzu anlamamızı sağlayacak, onun "insan bilimi" olarak isimlendirdiği, insan doğasını ve bu doğanın bilgi edinmedeki rolünün bilginin temeli olduğunu öne süren yeni bir metafizik yapma yolu önerdiğini söylüyor.

Tüm bu dolu dolu makaleler ile *Felsefi Düşün*'ün bir sayısını daha tamamlamış oluyoruz. Bu sayı, dünyamızı ve ülkemizi saran pandemi koşullarının gölgesinde çıkardığımız üçüncü sayımız oluyor. Akademik çalışma ve paylaşımın hangi koşullarda olursa olsun devam edeceğini ve nihayetinde bunun ortak bir çaba olduğunu belki de en güzel gösteren ürünlerden biri de dergiler. Bu çabanın sürmesini sağlayan herkese, yayın kurulumuzdan danışma kurulumuza, yazarlarımızdan hakemlerimize ve Pinhan Yayınlarındaki dostlara kadar tüm emeği geçenlere teşekkür ederim.

Gökhan MURTEZA

ADAM FERGUSON: AHLAKIN TEMELİ VE DOĞAL TOPLUMSALLIK ÜZERİNE

Işıl ÇEŞMELİ*

ADAM FERGUSON ON THE BASIS OF MORALITY AND NATURAL SOCIABILITY

Öz

Adam Ferguson, toplumsal ilerlemenin siyasi ve felsefi soruşturmaya konu olduğu bir dönemde ilerleme düşüncesi üzerinden toplum ve ahlak felsefesini inşa eden İskoç Aydınlanmasının önemli figürlerinden biridir. *An Essay on the History of Civil Society* isimli eserinde doğal tarih kuramı çerçevesinde insanoğlunun ilkel toplumlardan uygar toplumlara ilerleyişinin toplumsal, ahlaki ve siyasi boyutlarını tartışır. Ferguson ayrıca *Institutes of Moral Philosophy* ve *Principles of Moral and Political Science* isimli eserlerinde insan türünün ve bireyin tarihini, insan doğasını, ahlaki yargıyı, ahlaki onamayı, erdemli ve mutlu bir hayatın özelliklerini derinlemesine inceler. Bu çalışmanın amacı Ferguson'un, insanın gelişimini ve toplumun ilerlemesinin tarihini kapsayan taslak üzerinden, ahlak felsefesini nasıl konumlandırdığını ve insanın doğal toplumsallığı ile ahlak kuramını nasıl ilişkilendirdiğini göstermektir. Bu bağlamda onun toplum ve ahlak felsefesinin temelleri analiz edilirken hem toplumun bir bireyi olarak hem de ahlaki bir fail olarak insanın yeri, ödevi ve hayatının amacı tartışılacaktır. Ayrıca doğal toplumsallık konusunda Ferguson'un dönemin diğer düşünürlerinden ayrıldığı nokta belirlenip bunun toplumun mutluluğuna ve bireyin ahlaki formasyonuna etkisi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Doğal tarih, insan doğası, doğal toplumsallık, iyilikseverlik, çatışma, ahlaki mükemmellik.

* Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Üyesi, aksoyisil@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0065-4429.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 16/İskoç Aydınlanması, Nisan 2021: 1-23.
(Makale Gönderim: 01.12.2020 / Makale Kabul: 18.03.2021)

Abstract

Adam Ferguson is one of the key figures of the Scottish Enlightenment who built his social and moral philosophy through the idea of progress at a time when social progress was the subject of political and philosophical inquiries. He discusses social, moral and political aspects of the progress of mankind from rude nations to civilized ones within the frame of natural history in *An Essay on the History of Civil Society*. Ferguson also thoroughly examines the history of human species and individual, human nature, moral judgment, moral approbation, characteristics of a virtuous and happy life in *Institutes of Moral Philosophy* and *Principles of Moral and Political Science*. The aim of this study is to demonstrate how Ferguson locates his moral philosophy through the design embracing the improvement of individual and the progress of society and how he identifies natural sociability of mankind with his theory of morals. In this regard, while analyzing the basics of his social and moral philosophy, the place and the duty of human being as an individual of society as well as a moral agent and the purpose of life will be discussed. The distinctive aspect of Ferguson's outlook on natural sociability from other thinkers of the era and its effect on the happiness of society and the moral formation of individual will also be elaborated.

Keywords: Natural history, human nature, natural sociability, benevolence, conflict, moral perfection.

****

Giriş

İskoç Aydınlanmasının önemli figürlerinden Adam Ferguson (1723 –1816), ahlak felsefesinden doğal tarih ve modern sosyolojiye kadar uzanan bir düşünce aralığında, sadece yaşadığı dönemde değil Aydınlanma sonrası dönemde de etkili olmuştur. Ferguson'un doğal tarih ve ahlak felsefesi arasındaki yoğun ilişkiyi tartıştığı *An Essay on the History of Civil Society* (1767) adlı eseri pek çok dile çevrilmiş ve üzerine yorumlar yazılmış olduğu için en tanınmış eseri olarak kabul edilir.[1] Aynı zamanda Edinburgh'un entelektüel

[1] Edinburgh Üniversitesi Pnömatik ve Ahlak Felsefesi kürsüsünde profesör olan Ferguson'un *An Essay on the History of Civil Society*'nin yanı sıra başka önemli eserleri de vardır. Edinburgh Üniversitesi'ndeki kariyerine başladıktan sonra *Essay*'den hemen önce ahlak felsefesinin yöntemini ve genel çerçevesini verdiği *Analysis of Pneumatics and Moral Philosophy* adlı eserini yayınladığı bilinmektedir. *Essay*'den sonra ahlak felsefesinin temel konularına yer verdiği *Institutes of Moral Philosophy* adlı eseri de 1769 yılında yayınlanmıştır. Yeni bir içeriğe sahip olmayan en son eseri *Principles of Moral and Political Science*'ı akademik hayatına son verdiği dönemde yazmış olan Ferguson ders notlarının derlenmiş ve

çevresinin ünlü simalarından biri olan Ferguson'un adı, sosyolojinin kurucuları arasında geçmekte ve sosyal bilimler denince dönemin Fransız filozofu ve düşünürü Charles-Louis de Secondat baron de Montesquieu ile birlikte anılmaktadır.[2] Elbette Ferguson sadece toplum üzerine analizleri ile tanınan bir düşünür değildir. Anthony Ashley Cooper – Lord Shaftesbury, Francis Hutcheson ve David Hume'dan sonra insan doğası, ahlak olgusu, ticari toplumun yapısı ve siyaset ile ilgili çarpıcı tespitleri ile de bilinir.

Ferguson'un düşünce dünyasını zenginleştiren ve entelektüel anlamda ona önemli katkılar sağlayan birtakım ayrıntılardan söz edilebilir. Bu ayrıntılar arasında Highlands ve Lowlands olarak adlandırılan İskoçya'nın kuzey ve güney bölgesinin sınırı olarak kabul edilen Perthshire'de doğan Ferguson'un hem kuzey hem de güney insanının karakterine aşina olması ve yüksek lisans eğitiminden sonra orduya katılarak İskoçya'nın kuzeyine gitmesi ile Highlands insanında cesaret, onur ve sadakat gibi savaşçı erdemlerini gözlemleyebilme şansını bulması sayılabilir. Ordudaki görevi sona erdikten sonra Edinburgh'ta çalıştığı dönemde dahil olduğu sosyal ve entelektüel çevre ile kimi İskoç Aydınlanma filozofu ve düşünürü ile kurduğu dostluklar da Ferguson'un uzun süre önce tomurcuklanan ve Edinburgh'ta bulunduğu süre içinde gelişen ve olgunlaşan toplum ve ahlaka dair görüşlerine temel oluşturması bakımından oldukça önemlidir. Bütün bunların yanı sıra, dönemin edebi atmosferinin de Ferguson üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. James Macpherson ile İskoçya'nın tamamına yayılan ve birçok insanı derinden etkileyen Ossian dalgasına kapılan Ferguson, Kuzey İskoçyalı ozan Ossian'ın şiirlerinde anlatılan kuzey insanının ve

düzenlenmiş hali olarak yayınladığı *Principles*'a *Institutes*'den farklı olarak birkaç yeni konu eklemiştir. *Institutes*'den sonra özellikle siyasi ve ahlaki birtakım analizlerine kaynaklık eden bir diğer eseri *The History of The Progress and Termination of The Roman Republic* 1783 yılında yayınlanmıştır. Ferguson'un eserleri bundan sonra metin içinde *Essay*, *Institutes* ve *Principles* olarak anılacaktır.

[2] Ronald Hamovy insan doğası analizinde benimsediği ampirik yaklaşımdan dolayı Ferguson'un sosyolojinin kurucularından biri olarak kabul edildiğini iddia etmektedir. Ronald Hamowy, *The Political Sociology of Freedom: Adam Ferguson and F. A. Hayek* (UK & USA: Edward Elgar, 2005), 6. Vincenzo Merolle'ye göre Ferguson'un insanın toplumsallığı konusundaki görüşleri modern sosyal bilimlerin temelini oluşturmaktadır. Vincenzo Merolle, "Hume as Critic of Ferguson's *Essay*", *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society* içinde, haz. Eugene Heath ve Vincenzo Merolle (London: Pickering & Chatto, 2009), 79. James McCosh ise Ferguson'un Montesquieu'nun yolundan gittiğini söyler ve Ferguson'un sivil toplumun oluşumu konusunda Fransız düşünürün gözden kaçırdığı ayrıntılar üzerinde durduğunu belirtir. James McCosh, *The Scottish Philosophy: Biographical, Expository, Critical from Hutcheson to Hamilton* (London: Macmillan & Co, 1875), 235. Ayrıca bkz. Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Inquiry of The Eighteenth Century* (New Jersey: Princeton University Press, 1945), 41.

savaşçıların karakterine olan hayranlığını hiçbir zaman gizlememiştir.[3] Ferguson'a göre her ne kadar haşin davranış özelliklerine ve kaba alışkanlıklara sahip olsalar da kuzeyin dürüst, cesur ve sözüne sadık insanları, Homeros'un destanlarındaki savaşçılar ile Spartalı ve Romalı askerleri anımsatır.[4]

Toplum ve ahlak felsefesini eklemleyen Ferguson'u daha iyi anlamak için onun toplum ve ahlak felsefesi üzerine yazılmış akademik kariyerine son verdikten sonra yazdığı bazı denemelerine, *Essay*, *Institutes* ve *Principles* eserlerine başvurmak gerekir. Kendi dönemi ve öncesine bakıldığında Shaftesbury ve Hutcheson'ın etkisi dikkat çekse de Ferguson'un ahlak duyusu kuramının takipçisi olduğu söylenemeyeceği gibi ahlaki yargıların ve ahlaki eylemlerin temelini oluşturan duygudaşlık konusunda da Hume ve Adam Smith ile aynı çizgide olduğunu söylemek mümkün değildir. Ferguson, ahlaki eylem, ahlaki yargı ve ahlaki fail hususunda- diğer İskoç düşünürler ve filozoflar gibi- ahlaki yaşam için ciddi ve kaçınılmaz bir reçete olarak ahlak duyusu veya duygudaşlığı temel alan bir kuram sunmasa da insan doğasının özellikleri üzerine yükselen bir ahlak sistemi oluşturmuştur. Ahlak felsefesinde Shaftesbury ve Hutcheson gibi insanın iyilikseverliğine ve doğal toplumsallığına odaklanmış ve aynı zamanda eserlerinde iyi ve mutlu yaşamın şartlarının ne olduğu konusunda kapsamlı bilgi vermeye de özen göstermiştir. Bunların yanı sıra, ahlakın temeli, erdem ve mutluluk konusunda görüşlerinin Stoacı öğretinin izlerini taşıdığını söylemek yanlış olmaz.[5]

---

[3] Bkz. Michael Kugler, "Adam Ferguson and Enlightened Provincial Ideology in Scotland", *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society* içinde, haz. Eugene Heath ve Vincenzo Merolle (London: Pickering & Chatto, 2009), 134. Ayrıca bkz. David Raynor, "Why Did David Hume Dislike Adam Ferguson's Essay on the History of Civil Society?"*, Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society* içinde, haz. Eugene Heath ve Vincenzo Merolle (London: Pickering & Chatto, 2009), 59.

[4] Arthur Herman, *The Scottish Enlightenment: The Scots' Invention of the Modern World* (London: Fourth Estate, 2001), 211.

[5] Ferguson'un eserlerinde dikkat çeken Tanrı'nın inayeti ve erdemin iyiliğe içkinliği gibi bazı önemli noktalar onun ahlak felsefesindeki Stoa etkisini gösteren birtakım ayrıntılardır. Nitekim *Principles*'ın daha ilk sayfalarında Ferguson Stoacılara olan hayranlığını ve onlara olan borcunu açıkça ifade eder. Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science: Being Chiefly a Retrospect of Lectures Delivered in the College of Edinburgh* (Edinburgh: A. Strahan & T. Cadell, 1792), 7-8. Ayrıca bkz. Kugler, *Adam Ferguson*, 126. Lisa Hill, *The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson* (Berlin & New York: Springer, 2006), 57. David Allan da Ferguson'un üzerindeki Stoa geleneği etkisinin inkâr edilmemesi gerektiğini söyler. Toplum içerisinde erdemli eylemlerin bizim mutlak ödevimiz olduğunu iddia eden Ferguson Allan'a, *De Officiis*'te ahlaki eylemenin ödevden başka bir şey olmadığını iddia eden Cicero'yu hatırlatır. David Allan, *Adam Ferguson* (Great Britain: University of Aberdeen, 2006), 33.

Essay eseri detaylı bir şekilde incelendiğinde sivil toplumun doğal tarihi ve toplumsallaşma yolunda ilerleme ile ahlak felsefesi ilişkisini kurmaya çalışan bir Ferguson ile karşılaşırız.[6] İnsanın doğal tarihini anlamak için vahşi toplumlardan uygar toplumlara ilerleyişi ve yükselişinin incelenmesi gerektiğini düşünen Ferguson'un *Essay*'de verdiği mesaj "tarihin döngüsel olmadığı; ilerleme, gelişme veya gerilemenin kaçınılmaz olduğudur."[7] Ferguson için herhangi bir ahlaki analizin başlangıç noktası bireyin tek başına ve başka insanlarla bir arada, işlevini yerine getirme şeklini araştırmaktır.[8] Dolayısıyla, bir ahlak felsefesi kuramı geliştirmek için sadece türün ve bireyin değil aynı zamanda toplumun tarihini de bilmek gerekir. *Institutes*'de de "ahlakın kurallarını belirlemeden evvel insan doğasının tarihinin, insanın eğilimlerinin, belli hazlarının ve acılarının, koşullarının ve geleceğe dair beklentilerinin" bilinmesi gerektiğinin altını çizen Ferguson için ahlakın ilkelerine giden yol insandan ve onun doğası ile doğal tarihi üzerine derinlemesine bir analizden geçer.[9]

İnsan Bilimi ve Sivil Toplumun Doğal Tarihi

İskoç Aydınlanmasının en önemli filozoflarından biri kabul edilen Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde insan doğası üzerine temellendirdiği ahlak felsefesini yeni bir bakış açısı ve yöntem ile şekillendirmiş olması kendinden önce ortaya atılan ahlaki yargı ve ahlaki eylemin motivasyonu ile ilgili iddialara cevap niteliğinde olması bakımından önemlidir. Hume, deneysel ilkeler ve gözlem üzerine yükselen ve sonradan Adam Smith'i de etkileyecek olan sistemine "insan bilimi" adını verir. *İnceleme*'nin giriş bölümünde bütün bilimlerin insan doğasıyla az çok ilgisi olduğunu ifade eden Hume, bilimlerin temeline insan doğasını koymanın hayati öneminden şöyle bahseder:

> Bilimlerin merkezine, bir zamanlar hepsinden üstün olan insan doğasının ta kendisine yönelmek; orayı ele geçirince diğer her yer için kolay zaferler bekleyebiliriz. Bu noktadan da fetihlerimizi insan hayatını yakından ilgilendiren diğer bütün bilimlere yayabilir, sonra da sırf merak konusu olan bilimleri yavaş yavaş ve tam olarak keşfedebiliriz. Cevabı insanın biliminin kapsamında olmayan hiçbir önemli soru yoktur, ayrıca bu bilimi bilmeden kesin olarak cevaplayabileceğimiz bir soru da. Böylelikle, insan doğasının ilkelerini açıklar görünürken, aslında bilimlerin – neredeyse tamamen yeni

[6] Hill, *The Passionate Society*, 58. Ayrıca bkz. Allan, *Ferguson*, 33.
[7] Gary L. Macdowell, "Commerce, Virtue and Politics: Adam Ferguson's Constitutionalism", *The Review of Politics*, sayı 45 (1983): 541.
[8] Hamowvy, *The Political Sociology, 6*.
[9] Adam Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy* (Edinburgh: A. Kinkaid, W. Creech & J. Bell, 1773), 11. Aksi belirtilmediği sürece tüm çeviriler bana aittir.

> olan ve üzerinde güvenle yükselebilecekleri bu biricik temelde ortaya konmuş – tam bir dizgesini önermiş oluyoruz.[10]

Gözlem ve deney ile temellendirdiği insan biliminin diğer bilimler için bir temel oluşturacağını söyleyen Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın birinci bölümünde moral felsefeyi de insan doğasının bilimi olarak tanımlar.[11] Her ne kadar *İnceleme*'de ismini anmasa da kendisine esin kaynağı olan Newton'un yöntemi doğrultusunda deney ve gözlem sonucunda elde ettiklerini evrensel ilkelerle ifade edebilmeyi amaçladığı gözlerden kaçmaz.[12] Hume'dan sonra Adam Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı (The Theory of Moral Sentiments)* adlı eserinde de aynı yaklaşımı benimsediği görülür. Hume'un tamamıyla yeni sisteminin Smith'e sunduğu yaklaşım "insan doğası çalışmasında farklı kenarları bir araya getiren ve ahlak, adalet, siyasi yükümlülük ve dinle ilgili bizim sivil toplumda hayatta kalmamızı ve refaha ermemizi mümkün kılan duyguları nasıl kazanacağımıza dair yeni bakış açısı sağlayan bir yaklaşımdı."[13] Hume'un ve Smith'in amacı insan doğasını bilimsel yöntem kullanarak araştırmak ve incelemekti. Tıpkı Hume ve Smith gibi Ferguson'un amacı da insan doğasını yöneten yasaların ampirik keşfiydi. Fakat Ferguson'un temellendirmeye çalıştığı kuram sadece bu yasaların ampirik keşfi ile sınırlı değildi; bu keşif ile aynı zamanda davranışlarımıza rehberlik eden ahlaki ilkeleri ortaya çıkarmayı amaçlıyordu. Bunun yanı sıra doğal tarih yaklaşımıyla hem bireyin gelişimi hem de toplumun varoluşu ve ilerlemesini analiz etmek istiyordu.

İskoçya'da insan bilimi denince akıllara nasıl hemen Hume geliyorsa Fransa'da da insan ve toplum denince tarihsel, sosyolojik ve karşılaştırmalı bir yöntem benimseyen Fransız Aydınlanmasının önemli düşünürü Montesquieu gelmekteydi. Montesquieu'nun siyaset, iklim, coğrafya, gelenek, görenek, hukuk ve din ile ilgili yaptığı geniş ve kapsamlı açıklamaya benzer şekilde Ferguson insanlığın en kaba toplumlardan en kibar toplumlara ilerleyişini ve gelişimini aynı etmenlerle açıklar. Montesquieu'nun modern sosyolojiye önemli katkı sağlayan eseri *Kanunların Ruhu*'nda dile getirdiği toplum tarihi anlayışı, Ferguson'un *Essay*'deki görüşleri ile örtüşür. Ferguson, Montesquieu ile aynı çizgide insan türünün doğal tarihini incelerken nelere bakılması gerektiğine dair uzunca bir liste verir. Bu liste "[i]nsan türünün tarihi insanın formu ve tavırlarını, meskenini ve geçim

[10] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu, 2009), 12.
[11] David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016) 3.
[12] Hume, *İnceleme*, 13.
[13] Nicholas Phillipson, *Adam Smith: An Enlightened Life* (England: Penguin Books, 2011), 66.

şeklini, ırkların çeşitliliğini, insan hayatının uzunluğunu, insanın topluma olan eğilimini, nüfus ve nesilleri, insan uğraşlarının ve seçimlerinin çeşitliliğini, sanat ve ticareti, sınıf farklılıklarını, fikir çatışmalarını, siyasi kurumları, dil ve edebiyatı içerir."[14]

Ferguson *Institutes*'de fiziksel yasa ve ahlak yasası olmak üzere iki tür yasadan da bahseder. Maddeye ve zihne hükmeden fiziksel yasalar, gözlemlenebilen bir istikrara dayanırken ahlak yasaları normatif özelliğe sahiptir.[15] Ancak ahlak yasası ile fiziksel yasa birbiri ile ilişkilidir. Tam da bu nedenle, insan doğasının tarihi konusunda yapılacak bir bilimsel araştırma için hem fiziksel yasa hem de ahlak yasasından yardım alınması gerekir. Ferguson'un bu konuda benimsediği yöntem, Newtoncu ampirizmin Montesquieu'nun betimleyici ve tarihsel yöntemine entegre edilmesiyle ortaya çıkmıştır.[16] Gerçek bir bilim insanının faydasız ve boş varsayımlar yerine gözlemlenebilir veriye itibar etmesi gerektiğine inanan Ferguson, Newton'un gezegenlerin hareketini hareket ve yerçekimi yasası yani iki evrensel yasa ile açıklamasının uyandırdığı hayranlığın sonucu insanın doğası ve yaradılışını evrensel yasalar altında ya da gözlemlenebilir aynılıkları temel alarak açıklamaya girişmişti.[17]

Ferguson'un gerçek bilim insanı konusundaki yaklaşımı *Essay*'de izlediği yöntemin yanı sıra bu eserinin hemen ilk bölümlerinde doğal durum ve sözleşme kuramını ele alışına yansımıştır. *Essay*'in ilk sayfalarında isim vermese de J. J. Rousseau ve Thomas Hobbes'u kastederek onların doğal durum tasvirlerini eleştirir. Kimi yazarlar insanoğlunu; doğal durumda "onu diğer canlılara üstün kılan herhangi bir kabiliyeti, bir siyasal birliği, duygularını ifade edecek bir vasıtası ve hatta sesin ya da jestlerin ifade etmeye uygun olabileceği herhangi bir kavrayışı ile tutkusu olmaksızın sadece hayvani önsezilere sahip" varlık olarak betimlerken kimileri de savaş durumu ve çatışma içinde bir varlık olarak tarif eder.[18] Ferguson'a göre doğal durum kuramcıları, kendilerini destekleyen hiçbir tarihsel kanıt sunmadıkları ve belli varsayımlardan hareket ettikleri için kuramları kurgudan ibarettir. Doğal durum ve sözleşme üzerinden inşa ettikleri siyaset ve toplum kuramları son derece saçmadır. İnsan ve toplum üzerine bir bilimsel argümanın inşa edilmesi için tarihsel kayıt ve kanıtlara başvurulması

[14] Ferguson, *Institutes*, 16.
[15] *A.g.e.*, 4-6.
[16] Hill, *The Passionate Society*, 58.
[17] *A.g.e.*, 58-9.
[18] Adam Ferguson, "Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme", *İskoç Aydınlanması* içinde, çev. Gökhan Murteza (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 88.

gerekir. Ferguson'a göre doğal durum ve sözleşme telakkilerinin sonuçsuz kalmasının ve başarısız olmasının nedeni doğal durum kuramcılarının tarih kayıtlarına baktığında aslında çok net görebileceği insanoğlunun durumunu ve şartlarını gözden kaçırmasıdır. İnsan ve toplumla ilgili meseleler söz konusu olduğunda Ferguson, bilgi eksikliği ve yetersiz kayıt ile yapılan analizlerin ve tespitlerin bilimsellikten son derece uzak olduğunu belirttikten sonra spekülasyonları veya varsayımları hareket noktası olarak seçmek yerine tarihsel kanıtlara dayanarak ve bilimsel bir bakış açısına sahip olarak toplumun kökenine dair temel bilgilere sahip olunabileceğini iddia eder. Bir doğa tarihçisi "[m]addi dünyanın işleyişine ilişkin bilgisinin bir olgular toplamından ya da olsa olsa belirli gözlemler ve deneylerden türemiş genel ilkelerden ibaret olduğunu kabul eder."[19]

Ferguson, kimi İskoç düşünürleri gibi (Henry Home - Lord Kames, Adam Smith, John Millar) aşamalı tarih kuramını benimser. Fakat diğerlerinden ayrıldığı nokta, toplum tarihini vahşi (savage), barbar (barbarous) ve zarif (polished) toplumlar olmak üzere üç aşamada incelemeyi tercih etmesidir. Ferguson toplumsal ilerlemede ve gelişmede doğal duruma en yakın evre olarak avcılıkla geçinen toplulukları vahşi ya da yabani evre olarak tanımlar. Amerikalı vahşilerin ve avcı toplumunun doğal durumun bir örneği olarak kabul edildiği görülürken Ferguson'un kuramına temel aldığı ve itibar ettiği şey Amerikan yerlileri ile ilgili anlatılan hikayeler veya rivayetlerden ziyade Amerikalı yerlilerle ilgili bazı İspanyol, Fransız ve İngiliz kaynaklardan edindiği bilgilerdir.[20] Örneğin, Sibirya gibi bazı bölgelerde yaşayıp avcılık, hayvancılık yapan ve tarım ile geçinen insanlara ait bilgiler de onun temellendirdiği doğal tarih için hayati önem taşımaktadır. Ferguson "Amerika'nın bir sınırından diğerine, Kamçatka'nın batısından Obi nehrine ve Kuzey Denizi'nden ülkenin uzunluğu boyunca Çin'in, Hindistan'ın ve İran'ın sınırlarına kadar; Hazar Gölü ve Kızıl Deniz'den … kıtanın iç kısımlarından ve Afrika'nın batı kıyılarından öteye; her yerde barbar ya da vahşi olarak adlandırdığımız uluslarla" karşılaşabileceğimizi de hatırlatır.[21]

Ferguson'un *Essay*'de avcılık, hayvancılık yapan ve tarımla uğraşan toplulukları dünyanın çeşitli yerlerinden verdiği bölgelerle örneklendirmesi bizlere gösterir ki "vahşi, artık toplumun varoluşundan önceki doğal insan

[19] *A.g.e.*
[20] J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, cilt 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 333.
[21] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society,* haz. Fania Oz-Salzberger (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 80.

değildir; toplum öncesi diye bir durum da asla olmamıştır."[22] İnsanın nerede ve hangi şartlarda olursa olsun yaşamını eşit derece sürdürebileceğini söyleyen Ferguson'a göre "Oroonoko nehri kıyısında bir ağaç, bir Amerikan yerlisi ve ailesi için güvenli ve yerleşilebilecek uygun bir meskendir."[23] Aslında çok uzaklara gitmeye gerek yoktur; İskoçların uyguladığı yöntem, "yakındakini ele almak için bir tür sosyolojik müze ya da laboratuvar olarak geri kalmış Highlands'e giderek uzak geçmişi şimdiki vahşiden öğrenmekti."[24] Dolayısıyla, Ferguson'un tarih kuramını oluşturan aşamalara çobanlık yapan ve tarımla uğraşan Highlands'li klanlar ve Lowlands'te ticaretle uğraşan kesim örnek teşkil etmekteydi. İnsanoğlunun asırlardır aynı olduğuna ve her ne kadar eğilimleri değişse de tutkular ve ilkeler söz konusu olduğunda zihinlerin gösterdiği istikrara dikkat çeken Lord Kames[25] gibi Ferguson da insan doğasının değişmezliği ve istikrarına inanıyordu. O halde, Ferguson'un doğal tarih anlayışı tüm insanlığın vahşilikten kibar ya da zarif toplum olma yolunda ilerlemesi düşüncesine dayanıyordu diyebiliriz.

> Eğer doğa durumu nerede görülebilir diye sorulacak olsaydı, işte tam burada diye cevap verebilirdik; bu açıdan da ister Büyük Britanya adasından, isterse Ümit Burnu'ndan ya da Macellan Boğazından bahsedelim fark etmezdi. İnsan denen faal varlık, sahip olduğu yetenekler silsilesini kullanıp bunları çevresindeki şeyler üzerinde işlettiği sürece, tüm durumlar her yerde eşit olur.[26]

Sonuç olarak Ferguson'a göre, doğal durumla karşılaşmak için çok eski zamanlara dönmeye gerek yoktur; bu durumla şu anda ve herhangi bir yerde karşılaşmak mümkündür.

Doğal Toplumsallığın Temeli ve İnsanın Ahlaki Mükemmelliğe Yol Alışı

Essay, toplumların ilerlemesine ve modern toplumların oluşumuna ışık tutan bir eser olmasının yanı sıra insan doğası ve insanın toplumsallığını tüm detaylarıyla ortaya koyan bir çalışmadır. Aynı zamanda "Ferguson'un ahlak felsefesinin temellerinden biri olan insan türünün tarihi ve bireyin tarihi arasındaki ayrımı esas alır, bu tarih, aşırı spekülatif ve aynı zamanda insanın

[22] Pocock, *Barbarism*, 335.
[23] Ferguson, *Sivil Toplumun Tarihi*, 93.
[24] David Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth Century Britain* (New Haven & London: Yale University Press, 1990), 267.
[25] Henry Home, Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, cilt 2, haz. James A. Harris (Indianapolis: Liberty Fund, 2007), 35-6.
[26] Ferguson, *Sivil Toplumun Tarihi*, 93.

doğal durumu ile ilgili aşırı şüpheci varsayımlara karşı olarak düşünülür."[27] Ferguson bireyin tarihinin "onun türüyle ilgili olarak beslediği duygu ve düşüncelerdeki bir ayrıntıdan ibaret" olduğunu söyler ve bir kreş örneği vererek bununla ilgili herhangi bir deneyin tek bir birey üzerinde değil bir topluluk ya da toplum gözlemlenerek yapılması gerektiğini vurgular.[28] Ona göre, bir günü bir arada geçiren, beraber yemek yiyen ve uyuyan, birlikte oyun oynayan, kimi zaman kavga eden ve birbirine bağıran küçük çocuklardan oluşan böyle bir topluluk insan topluluğunun nasıl şekillendiğine dair güzel bir örnek teşkil etmektedir.[29]

Essay'de toplumun oluşumunu içgüdü veya eğilim ile açıklayan ve iki doğal eğilimden yola çıkan Ferguson, ilk aşamada psikolojik analize dayalı bir çerçeve çizer. İnsanın haz-acı algısı veya yarar-zarar deneyiminden önce sahip olduğu iki doğal eğilimden birincisi kendini koruma eğilimidir, diğeri ise onu topluluğa yönlendiren eğilimdir. Aklı ile hayvandan ayrılan insan; sadece bilmekle biçimlenmeyen aynı zamanda beğenen, hayranlık duyan, hor gören, küçümseyen, alışkanlıklarına karşı duyarlı olan, yeteneklerini ve huylarını geliştiren, tüm bunları aynı zamanda pratiğe taşıyan bir varlıktır.[30] İnsanın kendini koruma eğilimi her ne kadar hayvani ve içgüdüsel arzularla yönetilse de "düşünüm" ve "içgörü" ile öyle bir araya getirilmiştir ki insan bu sayede kendi kişiliği ve mülkiyeti arasındaki ilişkiyi kavrar ve böylelikle kendi çıkarına ilgi duymaya başlar.[31] İşte bu noktada, içgüdülerle hareket eden insandan bireysel benlik olgusuna sahip insana dönüşüm kaçınılmaz hale gelir. Kişinin tüm ilgisi ve uğraşı belirli bir arzunun ya da isteğin doyurulmasından ziyade arzularının ve isteklerinin tümünün doyurulması ve korunması yönünde ise bu durum tehlike arz eder. Nitekim bu durum kendini koruma eğiliminin ilkelerindeki yozlaşmaya işarettir ve bu hali ile birçok düşünür tarafından ben-sevgisi olarak tanımlanır.[32] Ferguson, bu tanıma katılmadığını belirterek sevgiyi duyarlılık ve hassasiyet özelliğine sahip ve hiçbir zaman salt çıkar ile yan yana düşünülemeyen duygulanım olarak açıklar. Kişi kendi çıkarı ve talihini göz önünde bulundurduğu kadar dostunun çıkarı ve talihi ile ilgilenir; iki durumda da eyleminin altında yatan ilke aynı türdendir, sadece bu duygulanımın nesneleri farklıdır.[33] Ferguson'a göre sevgiyi ben-sevgisi ile özdeşleştirmek insan doğasını alçaltmak ve

[27] Iain McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment* (Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 2013), 65.
[28] Ferguson, *Sivil Toplumun Tarihi*, 90.
[29] *A.g.e.*
[30] Ferguson, *Essay*, 16.
[31] *A.g.e.*, 17.
[32] *A.g.e.*, 18.
[33] *A.g.e.*

bencillik üzerine kurulu duygulanımla eş anlamlı olduğunu kabul etmek demektir. Dönemin diğer İskoç filozofları ve düşünürleri gibi elbette Ferguson da insanın her şeyden önce kendini önemsediğini kabul etmektedir. Fakat insanı salt bencil bir varlık olarak tanımlayan ve kişinin her türlü ahlaki yargı ve eyleminin altında kendi çıkarından başka bir itki aranmaması gerektiğini savunan dönemin en çok eleştirilen düşünürü Bernard Mandeville'in tersine Ferguson da tıpkı Shaftesbury, Hutcheson, Hume ve Smith gibi insanın aynı zamanda hemcinslerinin talihini de önemsediğini ve doğası gereği iyilikseverlik ile de motive olduğunu iddia eder.

Ferguson'dan önce Hume, toplumu bir arada tutan ve toplumun birliğinin devamı için önemli bir koşul olarak gördüğü iyilikseverliğe getirilen acımasız eleştirilere *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde cevap vermiştir. İyilikseverliği salt iki yüzlülük, dostluğu bir kandırmaca ve kamu ruhunu bir maskaralık olarak görenlere en dikkatsiz gözlemcinin bile iyilikseverlik, sevgi, dostluk, yüce gönüllülük ve merhamet duygusundaki samimiyeti kolaylıkla gözlemleyebileceğini, insan doğasının derinden analiz edilmesiyle bunun kolaylıkla keşfedilebileceğini ve bu tür duyguların bencil duygulardan ayırt edilen nedenleri, nesneleri ve sonuçları olduğunu söyler.[34] Hume, her ne kadar ismini anmasa da insanın iki yüzlülüğüne işaret eden ve kamu ruhuna uygun eyliyormuş gibi yapan fakat kişisel çıkarları peşinden koşan birey üzerine yükselen Mandeville'in sistemine eleştiride bulunmaktadır. Bu tür ilkeleri benimseyen ve dillendirenlerin duygusuz ve yozlaşmış kalplere sahip olduğunu iddia eden Hume'a göre bu tür "bir felsefe, insan doğasının hakiki tarifinden ve tanımından daha çok satire benzer, diğer yandan o, çelişik bir zekâ ve şakacılık için iyi bir temel olabilirken, herhangi ciddi bir tartışma ve akıl yürütme içinse çok kötü bir şeydir."[35]

Kişinin kendine gösterdiği özen ve başkalarının refahına duyduğu arzu şeklinde kabaca yaptığı bencillik ve iyilikseverlik tanımı ile Ferguson'un hedeflediği şey iyilikseverliğin aslında ben-sevgisinin bir türünden başka bir şey olmadığını göstermektir.[36] Bir kişinin kendine gösterdiği özen ve ihtimam ile bir ebeveynin çocuğuna gösterdiği özen ve ilgiyi ayıran şey iki durumda da kişinin arzusunu tatmin etme yönünde eşit derece bencil

[34] David Hume. *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer & Adnan Akdağ (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 165-169.
[35] *A.g.e.*, 173.
[36] Ferguson, *Essay*, 19.

olmasına rağmen bu iki duygunun farklı kelimelerle tanımlanmasıdır.[37] İyiliksever insan, Ferguson'un deyişiyle kendi arzularından ve eğilimlerinden tamamıyla bağışık olan insandan ziyade "başkalarının refahını sağlamak için arzularını harekete geçiren" insandır.[38] Kişinin karakterini "bencil" ve "toplumsal" olmak üzere iki sınıfta toplayan Ferguson için kişinin bencil karakteri "yalnızken şımartılır; ve bu ilke insanoğlu için bir referans olduğunda öykünme, rekabet ve düşmanlığa karşılık gelir."[39] İnsanın toplumsal eğilimleri, onu hemcinsleri ile bir araya getirir ve toplumda birlik, beraberlik ve bağlılık sağlar. "Cinslerin tutkuları, ebeveynler ve çocukları arasındaki sevgi, insan sevgisi ya da bireysel bağlılıklar" insanın toplumsal eğilimlerine örnek oluşturur ve bu sınıftaki eğilimler diğer insanlara faydalı olmamızı sağlayan iyilikseverliğin tamamlayıcı öğeleridir.[40]

Ferguson'un ben-sevgisi konusundaki yaklaşımı, iyilikseverlik ve insan sevgisi üzerine düşünceleri, insanın toplumsallığı konusundaki iddialarının da temelini oluşturmaktadır. Onun toplumsallık konusundaki görüşlerinin genel çerçevesini daha iyi anlamak için egoizm hipotezinin savunucusu Mandeville'e ve insanın doğal toplumsallığı konusunda Shaftesbury'nin ve Hutcheson'ın görüşlerine yer verilmesi yerinde olur. Bu kıyaslamayla, Ferguson'un bu konuda karşı çıktığı noktalar, etkilendiği görüşler ve hangi yönleriyle kendi kuramını diğerlerinden ayırdığı net bir şekilde anlaşılacaktır.

Ferguson'dan önceki ve aynı zamanda onun yaşadığı dönemde kimi düşünürler, insanın doğal durumunu bir savaş hali olarak görüp insanların bir araya gelmesini sağlayan temel motivasyonu korku ile ifade ederken, kimileri de sevgi ve şefkat gibi duyguların insanları bir araya getirdiği düzen içinde yaşama hali olarak görmüştür. Ferguson'un eserlerinde ne Hobbes'un tasvir ettiği gibi doğal motivasyonu bencillik ve baskın olma güdüsü olan doğal insanla ne de barış içinde yaşayan Rousseau'nun doğal insan portresi ile karşılaşırız. Ferguson'a göre insanoğlu her zaman topluluklar halinde yaşamıştır ve insanları bir araya getiren şey de birlik ilkesidir.[41] Montesquieu'nun insanın toplum içinde doğduğu[42] görüşünü benimseyen Ferguson için "toplumun kendisi birey kadar eskidir ve dilin kullanımı da el ve ayağın kullanımı kadar evrenseldir."[43] Toplum, insanları birbirine

[37] *A.g.e.*, 19-20.
[38] *A.g.e.*, 20.
[39] *A.g.e.*, 53.
[40] *A.g.e.*
[41] *A.g.e.*, 21.
[42] Charles-Louis de Secondat, baron de Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. Berna Günen (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), XCV. Mektup, 155.
[43] Ferguson, *Essay*, 12.

bağlayan uygun koşullardan daha öte bir şeydir; bireyi toplumsal etkileşime yönelten içgüdüsel durumun bir ürünüdür.[44] Ferguson'a göre insanların bir araya gelmesinin verdiği haz ve mutluluktan öte bir şey yoktur. Bunu kanıtlamak için çok da uzak gözlemlere gerek olmadığını belirterek kuzeye seyahat eden bir yazarın aylar sonra insan yüzü gördüğünde duyduğu mutluluğu veya bir yetişkinin ve onunla bir arada bulunan bir bebeğin keyfini ve neşesini bu duruma örnek gösterir ve insan doğasının bu yönüne dikkat çeker.[45] Bunun yanı sıra insanın ailesi, dostu ya da hemşehrileri için zor durumlarla veya güçlüklerle karşılaşıldığında beslediği duygularının gücü ve yoğunluğu da bu durumun bir başka örneğidir. İnsan toplum içinde, yalnız olduğundan daha mutludur. Ferguson'un şu sözleri insanın doğal toplumsallığının sebebini özetler niteliktedir: "İnsanı ıssız bir çöle tek başına gönderin, o kökleri koparılmış bir bitkiye benzer; belki şekli yerinde görünür fakat tüm yetileri solar ve kaybolur; kişiliği ve karakteri varlığını devam ettiremez."[46]

İnsanın topluma olan duygusal ihtiyacı Ferguson tarafından fayda düşüncesi ile açıklanamaz; aksine Ferguson'un "toplumun evrenselliği konusunda daha derin bir açıklaması vardır."[47] Bu açıklamanın temelinde insan sevgisi ve iyilikseverlik gibi insan doğasının iki çok önemli duygusu yer alır. *Institutes*'de de insanın topluma eğilimini yalnız yaşayan ve sosyal olan hayvanlar üzerinden anlatan Ferguson, insanların da tıpkı yalnızlığı tercih eden av hayvanları dışındaki hayvanların ortaklık etme şekline sahip olduğunu söyler; insan yarenlik ve güvenlik için bir araya gelenlerle ortak amaç için birleşenlerin eğilimine sahiptir.[48] Ferguson bu şekilde toplumsal ve politik bir varlık olan insanı bir araya getiren güdüleri ifade etmiş olur. İnsanı dostuna veya içinde bulunduğu topluluğa bağlayan bu eğilimlerin etkisini ısrarla belirten Ferguson için "insan davranışı ne hayvani içgüdüye ne de öz-çıkara dayalı rasyonel bir çıkar hesabına indirgenebilir."[49]

Doğal toplumsallık konusunda Ferguson'u etkileyen filozoflar arasında Shaftesbury'nin ve Hutcheson'ın olduğu söylenebilir. Shaftesbury'nin

[44] Hamovy, *The Political Sociology*, 7.
[45] Ferguson, *Essay*, 22.
[46] *A.g.e.*, 23.
[47] Craig Smith, *Adam Smith's Political Philosophy: The Invisible Hand and Spontaneous Order* (London: Routledge, 2006), 37.
[48] Ferguson, *Institutes*, 22. İnsanın doğal toplumsallığı ile ilgili ayrıca bkz. Ferguson, *Institutes*, 108-109.
[49] Christopher J. Berry, "Sociality and Socialisation", *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* içinde, haz. Alexander Broadie ve Craig Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 237.

Hobbes eleştirisi ve Hutcheson'ın Mandeville'in sistemine karşı düşmanlığı ile şekillenen insanın doğal toplumsallığı konusunda her iki düşünürün düşüncelerinin temelinde insanın hiçbir zaman toplumdan ya da topluluktan ayrı bir hayat yaşamadığı ilkesi vardır. Ahlakın hiçbir şekilde öz-çıkara indirgenemeyeceğini söyleyen Shaftesbury'e göre bir toplumu sosyal ve ahlaki bir topluluk olarak bir arada tutan şey ne çıkarları peşinde koşan bireylerin bencil tutkuları ne de dominant bir güç olabilir. İnsanların doğasında var olan başkalarına karşı sevgi gibi duygulanımların, dost edinmek için sahip olunan heves ile isteğin ve bununla beraber toplumun refah ve mutluluğu için uğraşın insanın doğal toplumsallığının temeli olduğunu öne süren Shaftesbury, ahlaki kuramını da toplumun yararına iyilikseverlik ile motive olan ahlaki fail ile çıkardan doğmayan duygular üzerine bina eder.

Shaftesbury'nin doğal toplumsallıkla ilgili görüşleri elbette ironik ve alaycı bir yaklaşıma sahip Mandeville'in eleştirilerine hedef olmuştur. Mandeville, *The Fable of the Bees*'in özellikle ikinci cildinde Shaftesbury'nin toplumsallıkla ilgili düşüncelerini eleştirir. Bu eserin ilk cildindeki denemelerden biri olan "A Search into the Nature of Society"de müreffeh bir toplumun Shaftesbury'nin bahsettiği erdemler üzerine inşa edilemeyeceğini söyler.[50] Eğer zengin ve gönenç içinde yaşayan bir toplumdan bahsedeceksek erdemler bir kenara bırakılmalıdır. Mandeville'e göre sadece rahatlık ve emniyet isteği değil aynı zamanda durumunu sürekli iyileştirme arzusu insanın topluma olan düşkünlüğünü açıklamaktadır.[51] Dolayısıyla insanı topluma uyumlu hale getiren şeyin onun bencil istek ve arzularını doyurma ihtiyacı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Mandeville'in toplumsallık üzerine görüşlerini *The Female Tatler*'daki bazı köşe yazılarında da görmek mümkündür. İnsanoğlunun toplumsallığı üzerine yapılan bir sohbette, Mandeville'in fikirlerini temsil eden Arsinoe'ye göre, insanlar hayvanlara kıyasla topluma daha az uyumludur. Hayvan sürüleri kendi türleri ile barış içinde yaşayabilirken aynı şey düşmanlık, dolandırıcılık ve yağma peşinde olan insanoğlu için geçerli değildir.[52]

Mandeville'in eserlerinde ortaya koyduğu müreffeh toplumlar ve erdemsizlikler arasındaki paradoksal ilişki, insan doğası üzerine görüşleri ve hakiki erdemi nefisten feragat (self-denial) ile eşitlemesi Hutcheson

[50] Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefit*, cilt 1, haz. F. B. Kaye (Indianapolis: Liberty Fund, 1988), 232-369.
[51] Mandeville, *The Fable,* cilt 2, 180.
[52] Bernard Mandeville, *By a Society of Ladies: Essays in The Female Tatler*, haz. M.M. Goldsmith (Bristol: Thoemmes Press, 1999), 97.

tarafından şiddetle eleştirilmiştir. 1725 yılında yayınlanan *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* adlı eserinde üstü kapalı veya dolaylı Mandeville eleştirisi yapan Hutcheson, Mandeville'e yönelik direkt eleştirilerini 1726 yılında *Dublin Weekly Journal*'da mektup formatında yayınlatma imkânı bulur. Mektuplarında *The Fable of the Bees*'in iki cildinde de yalnız tutarsız olmakla değil aynı zamanda tehlikeli iddialara sahip olmakla suçladığı Mandeville'e karşı, insanların nesnelerin gerçek değeri ile ilgili doğru fikir sahibi olabileceğini söyler ve kişilerin arzularına gem vurmadan onları düzene sokarak mutlu olabileceğini iddia eder.[53] Hutcheson'a göre insan, iyiyi kötüden ayırmak için ahlak duyusu adını verdiği doğal bir yetiye ve aynı zamanda doğuştan iyiliksever duygulanımlara sahiptir. Ayrıca insan, başkalarının mutluluğundan memnun olan ve onların ıstırabından mutsuzluk duyan bir varlıktır. Aynı şekilde Hutcheson'dan sonra Mandeville'in tezine karşılık Adam Smith de *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda duygu ortaklığının insan doğasının önemli elementlerinden biri olduğunu belirtir. Ona göre başkalarının mutluluğu ve refahının bireyi motive edici etkisi inkâr edilemez bir gerçektir. Kitabın daha ilk paragrafında Smith önemle bunun altını çizer:

> İnsan her ne kadar bencil olarak düşünülse de onun doğasında bazı apaçık ilkeler vardır ki, bunlar onu diğerlerinin talihine ilgi duymaya iter ve görüp haz duymasının dışında hiçbir şey elde etmemesine rağmen, diğerlerinin mutluluğunu onun için zorunlu hale getirir. Şefkat veya merhamet bu türden bir ilkedir, gördüğümüzde veya çok canlı bir şekilde tasavvur etmemize yardımcı olunduğunda başkalarının ıstırabı için hissettiğimiz duygudur.[54]

Açıktır ki İskoç Aydınlanma felsefesinde insan doğasını salt bencil güdülerle değerlendirmenin yeterli olmayacağını savunan sadece Hutcheson değildir. Shaftesbury gibi doğal toplumsallık fikrini savunan Hutcheson için de insanoğlu doğuştan sivil topluma uyumludur. Glasgow Üniversitesi'nde verdiği "İnsanın Doğal Toplumsallığı" başlıklı açılış dersinde toplumsallığı toplu halde yaşamaktan ayıran Hutcheson hemcinslerimize refakat etme arzusunun açlık, susuzluk ve cinsellik gibi doğal olduğunu ve insanın kalabalığa karışmaktan zevk duyduğunu belirttikten sonra toplumsallığın birbirine yardım etme, başka insanlara zarar vermeme ve başkalarını koruma eğilimi üzerine kurulu olduğunun altını çizer.[55] Hutcheson'a göre

[53] Francis Hutcheson, *Thoughts on Laughter and Observations on the Fable of the Bees in Six Letters* (Glasgow: Robert& Andrew Foults, 1901), 61.

[54] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, haz. D. D. Raphael and A.L. Macfie (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), 9.

[55] Francis Hutcheson, "Inaugural lecture on the social nature of man", *Francis Hutcheson: Two Texts on Human Nature* içinde, haz. Thomas Mautner (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 134.

dostlarımıza ve komşularımıza karşı yaklaşımlarımız ve davranışlarımız söz konusu olduğunda bunların asla çıkar duygusuna dayandığını söyleyemeyiz; aksine onların refahını ve mutluluğunu esas alırız ve bizi motive eden güç de iyilikseverliktir.

Ferguson, *Principles*'da toplumsallık ve insanın doğuştan topluma uyumlu olması konusunda etkilendiği Hutcheson'dan ve Shaftesbury'den övgü ile bahseder.[56] Diğer taraftan Mandeville'in insan doğası ile ilgili görüşlerine de karşı çıkar. Hakiki erdemin nefisten feragatten başka bir şey olmadığını söyleyerek son derece katı bir tutum sergileyen ve bu sayede erdemin sınırlarını sert bir şekilde çizen Mandeville'e göre toplum, kibrini ve kendini beğenmişliğini başarılı bir şekilde gizleyerek erdemli eyliyormuş gibi görünmekte son derece başarılı iki yüzlü insanların bir araya gelmesinin ürünüdür. Ferguson, Mandeville'in bu yaklaşımını benimsemediği gibi insanın kendini sevmesi konusunda aşırılığı ve bu duygunun yozlaştığı durumlarda ortaya çıkan tutkuların yıkıcılığı konusunda da okuyucularına uyarıda bulunur. Ona göre, kişinin kendini fazla sevmesi ve kendine verdiği gereğinden fazla önem, zalim tutkuların yarattığı tamahkarlık, gurur ve kibrin kaynağıdır. Bunların, imrenme, kıskançlık ve haset ile beslenmesi, insanın kendi mutluluğuna zarar verdiği gibi aynı zamanda toplumun gönenci konusunda da yıkıcı bir etkiye sahip olabilir.[57] Elbette ticari toplumları besleyen ve toplumsal hayatta bireye tatmin sağlayan tamahkarlık, kibir, kendini beğenmişlik, imrenme, açgözlülük gibi tutkuların gücünün Ferguson da farkındadır; fakat bu tutkuların bireyler arasında yaratacağı amansız rekabet ve üstünlük duygusunun toplumun ahengi üzerinde yaratacağı olumsuz etki de göz ardı edilmemelidir.

Ferguson'u toplumsallık konusunda Shaftesbury ve Hutcheson'dan ayıran en önemli nokta rekabet, ihtilaf ve çekişmelerin toplumsal bağları zayıflatmaktan ziyade sağlamlaştırdığı iddiasıdır. *Essay*'de insanın tanımını yaparken olumlu özelliklerini ve olumsuz özelliklerini birlikte ele alan Ferguson insan doğasının bu zıt özelliklerin beraberliği üzerine kurulu olduğunu söyler:

> İnsanın dostluğa ve düşmanlığa yönelik eğilimi, aklı, dili ve yapay sesleri kullanışı, tıpkı bedenin şekli ve dik pozisyonda durması gibi, doğasının pek çok özelliklerinden biri olarak düşünülmeli: nasıl ki kanat ve pençe, kartal ve aslanın tanımında bulunurken, yine farklı derecelerde saldırganlık, temkinlilik,

[56] Ferguson, *Principles*, cilt 1, 8.
[57] Ferguson, *Essay*, 54.

> çekingenlik ya da hız, değişik hayvanların doğal tarihlerinde bir yer işgal eder, bu özellikler de insanın tanımında olmalıdır.[58]

Ferguson'a göre toplumsallık insanları birbirine bağlayan enerjiyi ve çekimi yaratan rekabet, ihtilaf ve çekişmeden ayrı düşünülemez. Bu tür dinamikleri düşünce sistemine eklemlemesi Ferguson'u insanın doğal toplumsallığını savunan Shaftesbury'den ve Hutcheson'dan tamamen ayırdığı gibi onu duygudaşlık temelli ahlak kuramlardan da uzaklaştırır. Ulusların arasındaki düşmanlıklar ve çekişmeler milli birlik ve beraberliği güçlendirirken bireyin ahlaki formasyonuna da olumlu katkı sağlar. Ferguson'a göre "insanların azimliliğinin yanı sıra açık yüreklilik gibi en iyi özellikleri kavganın ortasında onları yönetebilir."[59] *Essay*'in sonlarına doğru sivil toplum kavramı ile ilgili düşüncelerimizin yanlışlığına değinirken Ferguson eylem ve hareketin sivil toplumun doğasına aykırı olduğunun düşünüldüğünü oysa, düzenini eylemsizlikten ve dinginlikten alan bir toplum düzeninin özgür insanların değil ancak kölelerin düzeni olabileceğini belirtir.[60] Ferguson'da karşılaştığımız toplum portresinin sadece insanın özenilen ve beğenilen özelliklerini ve tutkularını değil aynı zamanda insanın olumsuz özelliklerini de içerdiğini söylemek yanlış olmaz. Diğer bir deyişle, toplumları ayakta tutan ve insanları bir araya getiren tutkular sadece sevgi, merhamet, iyilikseverlik ve yüce gönüllülük değildir. "Toplumsallık sevgi ve korku, dostluk ve düşmanlık ile uyum ve uyumsuzluk arasındaki dinamik etkileşimin bir ürünüdür."[61] Doğal toplumsallık kuramı savunucuları gibi dostluk, iyilikseverlik ve sevginin yeşerttiği toplumsallığa ihtiyacı olan dinamizmi kazandıran unsurların ihtilaf, rekabet ve hatta savaş olduğunu söyleyen Ferguson' a göre ortak tehlike hissi ve düşman saldırısı bir toplumun üyeleri arasında sıkı bir birlik oluşmasına da sebep olur. İnsanlar arasındaki ayrışma ve birliğin başka anlamlara gelebileceğini hatırlatan Ferguson bunu şöyle ifade eder:

> Ne yabancılaşma her zaman bir erdemsizlik ne de birlik olma her zaman bir erdemdir. Kişiler antlaşma için olduğu kadar rekabet için de bir araya gelebilirler. Ve dostu kadar düşmanı olmayan çok az insan vardır. Fakat, insan bilgeliğinin görevi dost ve düşman seçimi ile başlar ve ne zorunluluktan ne de değişmeyen içgüdüden, toplumun iyiliğini özgürce seçmenin konu olduğu yerde uygun bir şekilde yerine getirilir.[62]

---

[58] Ferguson, *Sivil Toplumun Tarihi*, 89.
[59] Ferguson, *Essay*, 25.
[60] *A.g.e.*, 254.
[61] McDaniel, *Adam Ferguson*, 75.
[62] Ferguson, *Principles*, cilt 1, 24.

Uyumsuzluk, rekabet ve çatışma ile ortaya çıkan enerji, hareket ve dinamizm aynı zamanda Ferguson'un toplum felsefesi ile ahlak felsefesinin kesiştiği noktayı oluşturur. Tüm canlıların aktif doğasına dikkat çeken Ferguson akıl sahibi ve ilerleme ilkesine sahip olan insanın eylemlerini hayvanların içgüdüsel eylemlerinden ayırdıktan sonra insanın akla ve dünyaya şekil verme yetisine sahip olmasının onu eylemlerinin sorumluluğunu alabilen bir ahlaki faile dönüştürdüğünü belirtir.[63] *Essay*'de de eylem ve hareket konusunda şunları söyler:

> [İ]nsan dinlenmek için yaratılmamıştır. Onun içindeki her hoş ve saygıdeğer özellik aktif bir güçtür ve övgüye konu olan her şey bir gayrettir. Hataları ve suçları aktif bir varlığın hareketleri ise erdemleri ve mutluluğu da aynı şekilde onun zihnini kullanmasına dayanır ve bir meteorun alevi gibi hemcinslerini cezbeden veya ilgisini çeken onun etrafındaki bütün parıltı sadece bu hareket devam ettikçe ışıldar…[64]

İş yapmaktan bıkmayan ve bitmek tükenmek bilmeyen enerjiye sahip olan insanı eylem, hareket ve enerji ile karakterize eden Ferguson'a göre hareket ve eylemin son bulması ve insanın sürekli pasif veya dinlenme durumunda olması düşünülemez. İnsanın aktif doğası Ferguson'un düşüncesinin kilit noktası olarak kabul edilmektedir.[65] İnsan, enerjisi ile tetiklenen eylemleri ve gayretinin sonucunda mükemmelliğe doğru yol alır. Ferguson'u dirimselci (vitalist) olarak adlandıran Pocock'a göre "onun ahlak felsefesinin yönetici ilkesi bazen tehlikeli olsa da güçlü ve yaratıcı insan enerjisi; toplum tarafından yoğrulduğunda ve yönetildiğinde ortaya çıkan dirilik ve canlılıktır."[66] Ferguson'un *Institutes*'de yaptığı insan doğası analizi istencin üç yasasını içerir. Birinci yasa kendini koruma ile ilgilidir. Kendini koruma güdüsü ile motive olan insan, yaşamını devam ettirebilmek, sağlığını ve gücünü korumak için gerekli olanı arzularken ona zarar veren şeylerden de uzak durur.[67] Ferguson *Essay*'de eylemlerinin altında yaşamını devam ettirme arzusu bulunan insanoğlunun bu durumunun onu mekanik zanaatların icadına ve uygulamasına götürmekle birlikte nesneye sahip olma ve ona itina gösterme konusunun da onun başkalarıyla rekabete girmesine sebep olduğunu söyler.[68] Burada insanın kendini koruma ve yaşamını devam

[63] Craig Smith, "Ferguson and the Active Genius of Mankind", *Adam Ferguson: History, Progress and Human Nature* içinde, haz. Eugene Heath ve Vincenzo Merolle (London: Pickering & Chatto, 2008), 160.
[64] Ferguson, *Essay*, 199.
[65] Christopher J. Berry, *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 153.
[66] Pocock, *Barbarism*, 330-1.
[67] Ferguson, *Institutes*, 86.
[68] Ferguson, *Essay*, 35.

ettirme içgüdüsünün öz-çıkara nasıl evrildiğini belirtirken bu durumun aynı zamanda toplumların ilerlemesinin ardında yatan dinamizmin de açıklaması olduğunun da altını çizer. Elbette öz-çıkar onun için insan eylemlerinin temel motivasyonu değildir. İnsan doğası ile ilgili inkâr edilemez başka bir gerçek daha vardır. Bu da insanoğlunun bağrının dostluk için yanıp tutuştuğu ve insanın temel tutkularının hiçbir zaman kar ve zarar üstüne kurulu izlenimlerden oluşmadığıdır.[69] İnsan başkasının iyiliğine yönelik eylemde bulunmasa bile kötülüğün aracı olan şeylere karşı nefret duyar; hemcinslerinin talihsizliklerini üzüntü ve acıma ile karşılar, iyilik yapma konusunda kararlılığa sahip olmasa bile müşfik ve yardımsever duygular besler. Nitekim Ferguson'un *Institutes*'de bahsettiği istencin ikinci yasası da toplumsallıkla ilgilidir. İnsanın topluma olan eğiliminden çıkan bu yasanın temelinde bireyin topluluğun üyesi olarak genelin mutluluğu ve refahını etkileyen konulara katkı sağlama konusundaki isteği bulunmaktadır.[70] İstencin üçüncü yasası ise ilerleme ile ilgilidir. İnsan doğasının çok iyi bilinen bir gerçeğinin ifadesi olan bu yasa, insanın kendi durumunu iyileştirme eğiliminden ortaya çıkar. Mükemmellik, insanoğlunun en çok arzuladığı şeyler arasındadır. Toplumların vahşi toplumlardan uygar toplumlara evrilmesini ilerleme kavramı üzerinden ele alan Ferguson için ilkellikten uygarlığa doğru gelişme kaydetmek mükemmelliğe giden yolda gösterilen çabanın da en somut göstergesidir.

Principles'da da önemle vurguladığı gibi tarih sadece toplumsal ilerlemenin şahidi değildir aynı zamanda ahlaki kavrayışta meydana gelen gelişim ve ilerlemeye tanıklık eder. Ahlaki anlamda ilerleme ilkesi mükemmelliğe doğru alınan yol ile ilişkilidir. Mükemmelliğe giden yolda doğru ile yanlış algısının ve ahlaki yargıların iyileştiği görülür ve bütün bunlar sonuç olarak "ağırbaşlılık, insan sevgisi ve açık yüreklilik" gibi özelliklerin gelişimine büyük ölçüde katkı sağlar.[71] İnsana yolun sonunu gösteren deneyim ve disiplinin insanoğluna öncülük ettiği bu ilerleme ile yolun sonuna yaklaşılmasına rağmen sona asla ulaşılamaz.[72] Aslında Ferguson'un ifade etmeye çalıştığı şey, yaşam boyu süren ve bitmek bilmeyen bir gelişim sürecidir. İnsan doğasının bütün niteliklerinin mükemmellik ve noksanlık üzerinden kategorize edildiğini söyleyen Ferguson'a göre farklı toplumlarda bireylerin farklı özellikleri insanların hayranlığını uyandırır. Örneğin bilgiye değer verilen bir toplumda pratik zekaya hayranlık duyulurken ticaretle

[69] *A.g.e.*, 36.
[70] Ferguson, *Institutes*, 87.
[71] Ferguson, *Principles*, cilt 1, 300.
[72] Ferguson, *Principles*, cilt 2, 183-5.

uğraşan toplumlarda dürüstlük ve çalışkanlık göklere çıkarılır.[73] Fakat birlik olma duygusu ve dostlarımızın talihine duyulan ilgi gibi insan doğasının bazı özellikleri vardır ki her yerde ve herkes üzerinde aynı etkiye sahiptir. İnsanoğlunun iyiliğini ilgilendiren her niteliğe hayranlık duyarız. İyilikseverlik, adalet, basiret ve dürüstlük her toplumda hayranlık uyandıran ve övgüye değer niteliklerdir. Başkalarının hakkına saygı duyma ve acılarına iyi yüreklilik ve merhamet ile yaklaşma, insan sevgisi ile dolu olan yüreklerin mükemmellik yolunda ilerleyişinin göstergesidir. Ferguson için erdem *polis*e değil topluma bağlı olan ve akıldan değil yürekten gelen sivil erdemdir.[74]

Sonuç olarak Ferguson'un bireyin ve toplumun doğal tarihini toplum ve ahlak felsefesinin içine düzenleyici ilke olarak yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Onun ahlak felsefesinin, dönemin diğer İskoç filozoflarından ayrılan tarafı insanın bir duygusu veya yetisi üzerinde yükselmesinden ziyade insan doğasının özelliklerini, insanın doğal tarihini, içinde bulunduğu koşullarını, eğilimlerini ve beklentilerini içinde barındırıyor olmasıdır. İnsan doğasının en temel iki eğiliminden biri olan insanı topluluğa yönlendiren eğilimden yola çıkan Ferguson, toplumun oluşumunu da bu temel içgüdüye dayanarak açıklarken toplumda birlik ve beraberliği sağlayan duygular olarak kabul ettiği iyilikseverlik, başkalarının talihine duyulan ilgi ve insan sevgisi üzerinden bir toplum kuramı geliştirir. Ferguson'un felsefesinde bu duygular sadece toplumsal olana işaret etmez aynı zamanda ahlaki olanı da içerir. Doğal toplumsallık düşüncesinin ve ahlak felsefesinin özünü oluşturan bu duyguların yanı sıra ihtilaf, rekabet, çatışma ve hatta savaşın toplumun üyeleri arasındaki birliği sağladığını ve toplumsal ilişkileri sağlamlaştırdığını iddia eden Ferguson'u dönemin diğer doğal toplumsallık kuramlarından ayıran bu sıra dışı yaklaşımı onun toplum ve ahlak felsefesinde aktif insanı öne çıkarması bakımından oldukça önemlidir. İnsanın ahlaki yargılarına ve eylemlerine kaynaklık eden iyilikseverlik ve toplumun övgüsünü kazanan diğer ahlaki erdemler ise ahlaki sona karşılık gelen mükemmelliğin yolunda ilerleyişin en güçlü kanıtlarıdır.

Kaynakça

Allan, David. *Adam Ferguson*. Great Britain: University of Aberdeen, 2006.

Berry, Christopher J. *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

[73] Ferguson, *Institutes*, 38.
[74] Macdowell, *Commerce*, 545.

-. "Sociality and Socialisation", The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment içinde, 234-247. Hazırlayanlar Alexander Broadie ve Craig Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Bryson, Gladys. *Man and Society: The Scottish Inquiry of The Eighteenth Century*. New Jersey: Princeton University Press, 1945.

Ferguson, Adam. *Institutes of Moral Philosophy*. Edinburgh: A. Kinkaid, W. Creech & J. Bell, 1773.

-. *Principles of Moral and Political Science: Being Chiefly a Retrospect of Lectures Delivered in the College of Edinburgh*. Cilt 1. Edinburgh: A. Strahan & T. Cadell, 1792.

-. *Principles of Moral and Political Science: Being Chiefly a Retrospect of Lectures Delivered in the College of Edinburgh*. Cilt 2. Edinburgh: A. Strahan & T. Cadell, 1792.

-. *An Essay on the History of Civil Society*. Hazırlayan Fania Oz-Salzberger. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

-. "Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme", *İskoç Aydınlanması* içinde, 87-95. Çeviren Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Hamowy, Ronald. *The Political Sociology of Freedom: Adam Ferguson and F. A. Hayek*. UK & USA: Edward Elgar, 2005.

Herman, Arthur. *The Scottish Enlightenment: The Scots' Invention of the Modern World*. London: Fourth Estate, 2001.

Hill, Lisa. *The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*. Berlin & New York: Springer, 2006.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayınevi, 2009.

-. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Ferit Burak Aydar. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.

-. *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*. Çevirenler Merve Menekşe Özer & Adnan Akdağ. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Hutcheson, Francis. *Thoughts on Laughter and Observations on the Fable of the Bees in Six Letters*. Glasgow: Robert& Andrew Foults, 1901.

-. "Inaugural Lecture on the Social Nature of Man", *Francis Hutcheson: Two Texts on Human Nature* içinde, 124-147. Hazırlayan Thomas Mautner. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Kugler, Michael. "Adam Ferguson and Enlightened Provincial Ideology in Scotland", *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society* içinde, 125-142. Hazırlayanlar Eugene Heath ve Vincenzo Merolle. London: Pickering & Chatto, 2009. 134.

Lord Kames, Henry Home. *Sketches of the History of Man*. Cilt 1. Hazırlayan James A. Harris. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefit*. Cilt 1. Hazırlayan F. B. Kaye. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

-. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. Cilt 2. Hazırlayan F. B. Kaye. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

-. *By a Society of Ladies: Essays in The Female Tatler*. Hazırlayan M.M. Goldsmith. Bristol: Thoemmes Press, 1999.

McCosh, James. *The Scottish Philosophy: Biographical, Expository, Critical from Hutcheson to Hamilton*. London: Macmillan & Co., 1875.

McDaniel, Iain. *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

Macdowell, Gary L. "Commerce, Virtue and Politics: Adam Ferguson's Constitutionalism". *The Review of Politics*, sayı 45 (1983): 536-552.

Merolle, Vincenzo. "Hume as Critic of Ferguson's *Essay*", *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society* içinde, 73-87. Hazırlayanlar Eugene Heath ve Vincenzo Merolle. London: Pickering & Chatto, 2009.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de. *İran Mektupları*. Çeviren Berna Günen. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Phillipson, Nicholas. *Adam Smith: An Enlightened Life*. England: Penguin Books, 2011.

Pocock, J.G.A. *Barbarism and Religion*. Cilt 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Raynor, David. "Why Did David Hume Dislike Adam Ferguson's Essay on the History of Civil Society?", *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society* içinde, 45-

72. Hazırlayanlar Eugene Heath ve Vincenzo Merolle. London: Pickering & Chatto, 2009.

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Hazırlayanlar D. D. Raphael and A.L. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

Smith, Craig. *Adam Smith's Political Philosophy: The Invisible Hand and Spontaneous Order*. London: Routledge, 2006.

-. "Ferguson and the Active Genius of Mankind", *Adam Ferguson: History, Progress and Human Nature* içinde, 157-170. Hazırlayanlar Eugene Heath ve Vincenzo Merolle. London: Pickering & Chatto, 2008.

Spadafora, David. *The Idea of Progress in Eighteenth Century Britain*. New Haven & London: Yale University Press, 1990.

İSKOÇ AYDINLANMASI'NDA 'AKTÖR' TASARIMI

Ata DEVRİM[*]

'ACTOR' DESIGN IN THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT

Öz

İngiltere ile birlik süreci sırasında, iktisadî bütünleşme için, İskoçya'nın ulusal amacı kendi serbest piyasa sistemini inşa etmekti. Pratik uygulamadan önce, ideolojik yapı gereksiniminin karşılanması gerekiyordu. Bu nedenle, İskoç aydınları kendilerini sisteme uygun eylemde bulunacak biçimde yönlendirmeleri için kitleleri etkilemek üzere yapıtlar yayınladılar. Çok kısa bir süre içerisinde, sonucun düş kırıklığı olduğu gözlemlendi. David Hume ve Adam Smith'in başını çektiği Aydınlanma filozofları İskoç halkının örnek alabileceği bir insan modeli tasvir ettiler. Modelin üç belirgin niteliği vardı: (1) Rasyonellik, (2) ilerleme istemi ve (3) ahlâk duygusu. Filozoflar teolojik figürlerin kitleler üzerinde büyük etkileri olduğunun farkına vardıklarında, İskoç halkının sözü edilen nitelikleri edinmeleri için ek kozmolojik argümanlar da geliştirdiler. Kusursuz ve kendi kendine yeterli bir evren tasarımı, özgün kuralları olan piyasa ile son derece uyumlu idi. Kuralların etkili olabilmeleri için sistem rasyonel, ilerlemeci ve ahlâklı aktörleri şart koşuyordu. Bunlara ek olarak, filozoflar yaratmış oldukları düşünsel etkiye zarar verebilecek teolojik ve kozmolojik görüşlere saldırmaktan da çekinmediler.

Anahtar Kelimeler: İskoç Aydınlanması, rasyonellik, ilerleme istemi, ahlâk duygusu, etki.

[*] Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İktisat Bölümü, Dr., atadevrim001@windowslive.com, ORCID: 0000-0002-6462-8687.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 16/İskoç Aydınlanması, Nisan 2021: 24-43.
(Makale Gönderim: 19.11.2020 / Makale Kabul: 07.03.2021)

Abstract

During the process of union with England, for economic integration, Scotland's national end was to build their own free market system. Before the practical execution, the need for ideological structure should have been satisfied. Therefore, Scottish intellectuals published pieces to influence the masses for them to orient themselves into acting as the system requires. In a very short period of time, it was observed that the outcome was disappointing. Leading by David Hume and Adam Smith, philosophers of the Enlightenment portrayed a human model for the Scottish people to take example of. The model had three specific qualifications: (1) Rationality, (2) a need for progress and (3) moral sense. As the philosophers deduced that the theological figures had great influence on the masses, in order for Scottish people to acquire the said qualities they developed cosmological arguments. A design of perfect and self-sufficient universe was very much in harmony with a market with peculiar rules. But in order for the rules to be effective, system stipulates rational, progressive and moral actors. Additionally, philosophers didn't avoid to attack theological and cosmological ideas that might harm the influence they have created.

Keywords: Scottish Enlightenment, rationality, need for progress, moral sense, influence.

****

Giriş: Bir Proje Olarak İskoç Aydınlanması

1707 yılında iktisadî gelişim beklentileriyle İskoçya, İngiltere ile politik bir birlik olarak bilinen Büyük Britanya'yı oluşturdu. Beklenen gelişim gerçekleşmediğinde, İskoç aydınları iktisadî gelişim için öncelikle uygun iktisadî aktörlere gereksinim olduğu konusunda görüş birliğine vardılar. 1720 ve 1730'lu yıllarda aydınlar arasında yürütülen politik tartışmalarda iktisadî gelişimin kaynağının İskoç halkı olacağı vurgulandı.[1] Ne var ki, kısa sürede İskoç tüccar sınıfının kamusaldan çok bireysel çıkarlarını gözetmesi büyük düş kırıklığına neden oldu. Tarım kesimi de gelirlerini yatırıma yöneltmek yerine kişisel hazları için tüketiyorlardı. İskoç aydınları, bireylerin yasalar ve düzenlemeler yoluyla yararlı alışkanlıklar ve gelenekler edinmelerini talep

[1] Gentaro Seki, "Policy Debate on Economic Development in Scotland: The 1720s to the 1730s", *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment* içinde, ed. T. Sakamato ve H. Tanaka (London: Routledge, 2003), 22.

ediyorlardı.[2] Bazı aydınlar ise ekonomiyi salt lüks tüketim gibi şeylerle canlandırmanın ve canlı tutmanın sakıncalarını gündeme getirmekle birlikte piyasa kazançlarının bireyleri kamusal düzenleme ve yasalardan daha fazla kamçılayacağını iddia ediyordu. Amaç bir piyasa ekonomisi inşa etmekti ve bu unutulmamalıydı.[3]

Yirmi yıl gibi bir süre sonra David Hume, lüks tüketimin toplumsal refahı arttırdığını savunuyordu. "Her nerede lüks masum olmaktan çıktığında, aynı zamanda faydalı olmaktan da çıkmış demektir" [4] diyerek bir sınır çizgisi de çizmeyi ihmal etmeyen Hume'a göre bu artış ile birlikte yasalara ve anayasal bir yönetime yönelik talep artacaktı. Basitçe ticaretin politik özgürlüğe götüreceği savıdır bu.[5] Dolayısıyla bireylerin politik aktörler haline gelmeleri onların iktisadî koşullarına bağlıdır. Diğer bir deyişle, politika sisteminin gelişimi ekonomik sistemin gelişimini gerektirmektedir. Gerçekte mekanik sayılan bu tür yaklaşımlar kimi yerde yüzlerini gösterseler de dönemin felsefesi ve yeni bir toplum yaratma projesi çerçevesinde aktörleri ön plana çıkaran yaklaşımlar kabul görüyordu. Hume'un burada ortaya koymuş olduğu mekanik anlayış, sözgelimi yine Hume'un kendi miktar teorisi yorumunda iktisadî aktörlerin devreye girmesiyle gözden kaybolur. Para arzındaki artışın kısa vadede fiyat artışlarına yol açması ya da ancak uzun vadede fiyat artışlarının görülmesine dek üretimi arttırması, iktisadî aktörlerin davranış ve tutumları ile olasıdır. Parasal genişleme, ancak üretim arzusu duyan aktörler için teşvik edici niteliktedir.[6]

James Steuart, Hume'un miktar teorisi yorumunu eleştirmekle birlikte olgunun özüne dokunmaz. Öz ile kastedilen aktif iktisadî aktörlerdir.

---

[2] *A.g.e.*, 25-30. Yıllar içerisinde hiçbir şey değişmemişti ki Adam Smith şöyle diyordu: "Tüccarlarımız ürünlerinin yabancı piyasalarda olağan düzeyin altında satılmalarına neden olarak İngiliz emeğine ödenen yüksek ücretlerden sürekli olarak yakınırlar; ama stoklarının yüksek kârları konusunda suskun kalırlar. (...) Ne var ki, İngiliz stokunun yüksek kârlarının İngiliz ürünlerinin fiyatlarının yükselmesine, bazı durumlarda en az İngiliz emeği kadar ve olasılıkla daha fazla katkıda bulunabilmektedirler." Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, haz. J. B. Wight (Hampshire: Harriman House, 2007), 387. Smith, tüccarlar yanında işçilere yönelik eleştiriler de getirdi: "... emekçinin çıkarı toplumunki ile sıkı sıkıya bağlı olmasına karşın o ne bu çıkarı kavrayacak ne de kendisininki ile ilgisini anlayabilecek yetenektedir. Durumu gerekli bilgiyi edinebilmesi için ona hiç zaman bırakmaz. Tam olarak bilgilendirilse bile eğitimi ve alışkanlıkları onu değerlendirme yapabilmek için genellikle yetersiz kılacak türdendir." *A.g.e.*, 162.

[3] Seki, "Debate", 31-32.

[4] David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), 269.

[5] *A.g.e.*, 277-278; Tatsuya Sakamato, "Hume's Political Economy as a System of Manners", *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment* içinde, ed. T. Sakamato ve H. Tanaka (London: Routledge, 2003), 93.

[6] *A.g.e.*, 286; Sakamato, "Manners", 96-97.

Yalnızca Hume, daha çok olgunun arz yönüyle ilgilenmiş, Steuart ise talep-yönlü bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşımda paranın bir servet aracı olma özelliği ihmal edilmemiştir. Kısaca, fiyatları belirleyen, hanehalkının elde para tutma davranışıdır. Harcamalar, bu davranış nedeniyle parasal servetteki artış ile aynı oranda artmayacaktır.[7] Görüldüğü gibi, burada da iktisadî aktörler olarak hanehalklarının para harcama alışkanlıkları belirleyicidir.

Genel olarak piyasa sisteminin işlerliliği için arz tarafında üretken, talep tarafında ise tüketime istekli aktörler arzulanıyordu. İskoç halkı bu karakter özelliklerine nasıl sahip olacaktı? Bu noktada düşünürler yapıtları ile kendileri duruma müdahale etme gereğini duydular. İskoç aydınlanmasının insan doğası ile ilgili teorileri *olan*ın betimlemeleri gibi görünseler de *olması arzulanan*a ilişkin gizli bir dileği içeriyorlardı. Kitlelere "insan" olarak kim oldukları dikte ediliyor ve kendisine "insan" denilen varlığın nasıl davranması gerektiği telkin ediliyordu. Piyasanın kuruluşu için gerekli olan yaratıcılık, "ikincil" istemler, sosyallik vb. özelliklerin zaten insan doğasında içkin olduğu İskoç aydınları tarafından yinelenip duruyordu.

İzleyen kısımda İskoç aydınlanmasında tasarlanan aktör tipine ilişkin üç özellik üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır. Bu özellikler şöyle sıralanabilir: (1) rasyonellik, (2) ilerleme gereksinimi ve (3) ahlâk duygusu. Bunlara kısaca değinelim. İlk olarak, rasyonellik ile sözü edilen genel anlamda gerektiğinde akıl yürütme ve amaçlar için uygun araçlar seçme davranışının yanı sıra kişilerin kendi çıkarlarını gözetme yeteneğidir. Özellikle merkantilizmde uygulanan aktif devlet müdahaleleri Adam Smith tarafından aktörlerin bu yeteneğini tanımamak ve bunun da ötesinde ona engel olmakla eleştirilir. İkinci olarak, ilerleme gereksinimi ile sözü edilen yeni tekniklere başvurma ve girişimci bir ruhla serüvenlere atılma özelliklerine sahip olmaktır. Bu, aynı zamanda daha fazla maddî servete sahip olma istemine göndermede bulunur.[8] Dolayısıyla hem üretim tekniklerini geliştirme yürekliliği hem de tüketilecek malların çeşitlendirilmesi sürekli bir ilerleme "güdüsü" ile açıklanmaktadır. Bunun da ötesinde ilerlemenin ahlâkî boyutu da geliştireceği inancı söz konusudur.[9] Üçüncü olarak, ahlâk, John Locke'un

[7] James Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, Vol. I, (London: A. Millar ve T. Cadell, 1773), 413; Ikuo Omori, "The 'Scottish Triangle' in the Shaping of Political Economy", *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment* içinde, ed. T. Sakamato ve H. Tanaka (London: Routledge, 2003), 111.

[8] William D. Gramp, *Economic Liberalism*, Vol. II (New York: Random House, 1965), 43.

[9] Millar'a göre basit ve temel istemler kolayca karşılandığında, insan bu istemlerin baskısından kurtulacak ve böylece evrensel değerlere yönelebilecektir. John Millar, *The Origin of the Distinctions of Ranks* (Edinburg: William Blackwood, 1806), 3 vd.; Andrew

düşüncesinde tartışılmaz bir yeri olan normatif davranışlara karşılık gelir. Amaçlara *nasıl* erişildiği, diğer bir deyişle, aktörün diğerlerinin amaçlarını gerçekleştirmelerine engel olmadan kendi amacına erişmesi önemlidir.[10]

Aktörün Özellikleri

1. Rasyonellik

Ayşe Buğra'ya göre faydacılık ve rasyonel birey yaklaşımı arasında bir ilişki kurmak olası değildir; post-faydacı iktisatta da rasyonellik varsayımı korunmuştur. Bu varsayıma yönelik gereksinimin iki nedeni vardır: (a) Sosyal bilimlerde doğa bilimlerindeki gibi bir kesinliğe erişmek, (b) etik olarak bireyin bağımsızlığını çiğnemeyen bir toplum tasarımı geliştirmek.[11] Birinci nedenin aydınlatılması istenirse, sistemin kendiliğinden işlemesi ve bundan çıkarılacak kesin nitelikli yasalar ancak rasyonel aktörlerin varlığı söz konusu ise olasıdır. İkinci neden de şöyle açıklanabilir: Sözgelimi Thomas Hobbes'un toplum anlayışında aktörler, bireysel yaşamın getirdiği zorunlu maliyetlerden kurtulmak için sözleşme ile otoriteyi bir yöneticiye teslim ederek bağımsızlıklarını yitirirler. Maliyetlerin yükünden kurtulmak isteği, onları itaat etmek gibi başka bir zorunlu maliyeti üstlenmeye yöneltir. Böylece toplumun kuruluşu ile aktörlerin bağımsızlıklarını yitirmeleri eşzamanlı olarak gerçekleşir. Hobbes'un ortaya koyduğu, ileride de görüleceği gibi, İskoç düşünürlerinin şiddetle reddettikleri mekanikçi bir toplum teorisidir.[12]

İskoç Aydınlanması, insanın bağımsız olduğu görüşü üzerinde yükseldi. Dahası, aydınlanma felsefesinde insan kendisini geliştirmek konusunda öyle yetenekli bir varlıktı ki göksel güçlere bile gereksinimi yoktu.[13] Bu tür güçlere bile gereksinimi olmayan bir varlığın iktisadî yaşamında da devlet gibi "dışsal" güçlerin müdahalelerine gereksinim duymayacağı açıktı. "Görünmeyen el", gerçekte bir elin varlığına yönelik bir olumsuzlama idi.

Skinner, "Economics and History – The Scottish Enlightenment", *Scottish Journal of Political Economy*, sayı 1 (1965): 6.

[10] Aktörlerin amaçları birbirleriyle ilişki olmamakla birlikte aktörler, değişim yoluyla birbirlerinin amaçlarını karşılıklı olarak gerçekleştirebilmektedirler. Kuşkusuz, amaçların farklılığı nedeniyle bir aktör değişime gireceği diğer bir aktörü bulana dek beklemek zorundadır ve işte para da bu beklemeyi olurlu kılmaktadır. Smith, *Wealth of Nations*, 15.

[11] Ayşe Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar: Bir Yöntem Çalışması* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 91.

[12] Metodolojik farklılık üzerinde durmayan, daha çok düşünsel ortaklık üzerinde odaklanan Grampp; Hobbes ve Locke'un liberalizmin politik felsefesini inşa ettiklerini, liberalizmin iktisadî görüş sistemini oluşturma görevini ise Smith ve Hume'un yüklendiğini iddia eder. Gramp, *Liberalism*, 48.

[13] Charles Camic, *Experience and Enlightenment: Socialization for Cultural Change in Eighteenth-Century Scotland* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 56-8.

Dışarıdan herşeyi idare eden ne bir ilahî güç ne de politik bir güç vardı.[14] Bu durumda dışsal bir denetim yerine bir iç-denetim söz konusuydu. "İç-denetim" ile tam olarak ne kastedildiği ileride açıklanacaktır.

Genellikle gün yüzüne çıkan çalışmalarda Smith'in kendisi gibi İskoç vatandaşı olan hocaları ve dostu Hume ile olan entelektüel ilişkilerine dayanan bir İskoç Aydınlanması manzarası çizilmektedir.[15] Bu tip bir yaklaşım, Avrupa'nın bir ortak proje olduğu görüşünü yadsımamızı gerektirir. Sözgelimi, ilk metodik iktisat incelemesini kaleme alan İrlandalı-Fransız düşünür Richard Cantillon'un *Essai Sur La Nature Du Commerce En Général* isimli yapıtı 1770'lerde genel kabul görmüş ve Adam Smith de *Wealth of Nations* isimli ünlü yapıtında onun ismini anarak görüşlerine yer vermiştir. Buna ek olarak Smith'in Paris seyahati sırasında tanıştığı Fizyokratlar'dan yoğun bir biçimde etkilendiği iyi bilinmektedir.[16] Smith, derslerinde ele aldığı konuları teorik bir çerçeveye oturtma uğraşına yurda döndükten sonra girişmiştir.[17]

---

[14] Smith, çoktanrıcı toplulukların kimi doğa olaylarına tanrıların görünmez elleri ile müdahale etmediklerine inandıklarını kaydeder. Diğer bir deyişle, doğanın kendine özgü ve müdahaleyi gerektirmeyen bir işleyişi vardır. Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, haz. W. P. D. Wightman ve J. C. Bryce (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), 49. Böyle bir kozmoloji anlayışı Smith'in serbest piyasa yaklaşımı ile son derece uyumludur. Toplumların ve fiziksel evrenin kendilerine özgü işleyişleri olduğu kabul edilmelidir. Alec Macfie, "The Invisible Hand of Jupiter", *Journal of the History of Ideas*, sayı 4 (1971): 596. Dolayısıyla "görünmez el" metaforunun Smith'in hem astronomi incelemesinde hem de iktisadî ve ahlâki metinlerinde yer alması yazarın bilinçli bir hamlesidir. Kuşkusuz, iktisat ve ahlâk ile ilgili metinlerinde Smith'in başvurduğu bu metafor daha sonra sosyolog Robert K. Merton tarafından geliştirilen "gizil işlev" yaklaşımına *in toto* egemendir. Örnek vermek amacıyla Smith'in yalnızca ahlâki metnini ele alırsak, zenginlerin kendilerini doyuma ulaştırmak için gerçekleştirdikleri tüketim, Smith'e göre, yoksullar açısından da mutlaka fayda doğurur. Böylece zenginler – öyle bir niyetleri olmasa da – gizli bir el tarafından yönlendirilmiş gibi yoksullara fayda sağlarlar. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, haz. D. D. Raphael ve A. L. Macfie (Indianapolis: Liberty Fund, 1984), 184 vd.

[15] Hutcheson aracılığıyla Smith'i etkileyen isimler arasında Alman Samuel von Pufendorf da vardır. *Bkz.* William L. Taylor, "Eighteenth Century Scottish Political Economy", *The South African Journal of Economics*, sayı 4 (1956): 264.

[16] Cannan'a göre etkileşim tam tersi yönde de gerçekleşmiş olabilir. Turgot ve Smith'in yapıtlarının benzerliğinde kimin kimden etkilendiği açık olarak ortaya konamaz. Edwin Cannan, "Editor's Introduction", Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms* içinde, haz. E. Cannan (Oxford: The Clarendon Press, 1896), xxiv. Schumpeter de aynı görüştedir. Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (London: Routledge, 1994), 186.

[17] Shoji Tanaka, "The Main Themes and Structure of Moral Philosophy and the Formation of Political Economy in Adam Smith", *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment* içinde, ed. T. Sakamato ve H. Tanaka (London: Routledge, 2003), 142.

Fizyokratlar, merkantilizme tepkiliydiler ve ticarete değil tarıma önem verilmesi gerektiğini savunuyorlardı. Smith'in tarımdaki üretici güçlerin sanayideki üretici güçlere göre çok daha üretken oldukları savı nedeniyle Fizyokratlar'ın safında olduğu söylenebilir.[18] Yine de Smith, metodolojik açıdan fizyokrasiyi aşmıştır: Fizyokrat Quesnay, ünlü tablosunun yardımıyla, yalnızca çiftçilerin üretken sınıf kabul edildikleri genel bir dolaşım teorisi geliştirdi. Sözü edilen üretkenlik ise insan gücünün ya da eylemlerinin bir ürünü değil doğanın fazlalık yaratabilme, diğer bir deyişle doğurgan niteliği ile ilişkilendirildi. Bu nedenle tablo, insan eyleminden bağımsız ve doğa bilimlerinde olduğu gibi mekanik olarak işleyen bir süreci betimlemektedir. Smith'in görüşünde ise – sonradan Yeni Klasik İktisat'ta dile getirildiği gibi – görünmez eli işler kılan ve ekonomik büyüklüklerin böylece bir denge noktasına doğru yönelmesini sağlayan "rasyonel aktörler" varsayımıdır. Bu yaklaşım, insanı merkezde konumlandıran Aydınlanma felsefesi ile de uyumludur.

İskoç aydınları yalnızca öğretilerini sundukları yazılarında değil başka yazarların yapıtlarına karşı belirli bir duyarlılıkla getirdikleri eleştirilerden de nasıl bir aktör tipi arzuladıklarını ortaya koydular. Hem eskinin hem de yeni çağın uyandırdığı görüşleri kendilerince aşırı gördükleri noktalarda eleştirmekten çekinmediler. Bu eleştirilerde kendilerinin uygun bulduğu aktör tipini de yeniden ve yeniden betimleyebildiler. Steuart'ın aklı işlevsiz kılan ve dolayısıyla rasyonel aktör tasarımı açısından tehdit teşkil eden James Beattie'nin felsefesine yönelik eleştirileri bu bağlamda örnek olarak verilebilir.

George Berkeley ve Hume'un kuşkuculuğuna tepki olarak Thomas Reid ve Beattie, "sağduyu ilkesi" ile karşı çıkmıştır. Beattie, kuşkuculuğun dinsel inançlara kadar uzanışını büyük bir tehlike olarak algılamıştır. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth*'un giriş kısmında gerçekler ve erdemin faydalı olduğuna ilişkin kuşkuları olan kişilerin kitabını okumamalarını öğütler. Berkeley'e saygılarını sunmakla birlikte Hume'un ismini anmaktan özenle kaçınır.[19] İlk olarak "gerçek" kavramını açıklamayı arzulayan yazar, bir tanrının varlığı ile üçgenin açılarına ilişkin aksiyomlar gibi iki farklı bilgi çeşidi için bunların doğruluğuna *inandığını* dile getirir. Bilinmeyen bir güç şeylerin doğasına ya da onların varlığına ilişkin bilince güvence vermektedir. İşte insan doğasının yapılanmasının bizi yönelttiği ve inanmaya çağırdığı şey,

[18] Smith, *Wealth of Nations*, 233; Karl Marx, *Theories of Surplus-Value*, Part 1, çev. Emile Burns (Moscow: Progress Publishers, 1969), 60-61.
[19] James Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* (Edinburgh: A Kincaid & J. Bell, 1771), 7.

"gerçek"tir.[20] Bu durumda, Steuart'ın belirttiği gibi, yazarın mantığı çerçevesinde, gerçek, açıkça ve yalnızca inançla ilişkilidir.[21] Öyleyse nasıl yanılırız? Ya da yanlış bilgilere nasıl sahip oluruz? Bu sorulara ilişkin bir önseziyle Beattie, kesin ve olası gerçekleri birbirinden ayırma gereksinimini duyar. Ahlâkî kesinlikten bizi kuşkuya götüren belirli *görüş* düzeyleridir. *Akıl*, kesin gerçek ile *yargı* ise olası gerçek ile ilgilidir. Yazar, "olası gerçek" ile ilgilenmediğini açıkça belirtir. Ne var ki, bu kesin gerçeklere sezgi ve kanıt olmak üzere iki biçimde ulaşabilmekteyizdir. Burada geometrik aksiyomları sezgi ile bildiğimizi söyleyen Beattie, böylelikle yukarıda karşılaştığımız karışıklığı gidermiş olur. Kanıta dayanarak kabul ettiğimiz gerçeğe ulaşmamızı sağlayan yeti, *akıl*dır. Kanıta gerek olmayan apaçık (*self-evident*) gerçeğe de sağduyu ile ulaşırız.[22]

Akıl, yazara göre düşünceler arasında ilişki kurma, dolayısıyla bilinen ilişkilere dayanarak bilinmeyenleri elde edebilme yetisidir.[23] Steuart bu tanıma itiraz etmez. Buna karşın Beattie'nin sağduyu ile ilgili tanımına katılmadığını belirtir. Beattie, sağduyuyu bilincin hiçbir akıl yürütmenin ya da alışkanlığın yardımı olmaksızın şeyleri algılama yetisi olarak tanımlar.[24] Steuart haklı olarak sağduyuyu insan doğasına bağladığımızda, sağduyu eksikliğinin bu doğadaki bir kusurdan ileri geldiği sonucuna ulaşmamız gerektiğini söyler.[25] Gerçekten de Beattie, sağduyu eksikliğini körlük gibi doğadan kaynaklanan bir kusur olarak görür.[26] Sağduyu ona, Berkeley ve Hume karşısında bir üstünlük tanımaktadır. Sözü edilen düşünürler, algılanmadıkları zaman şeylerin varolmadıkları gibi bir düşünceyi öne sürerken Beattie sağduyu aracılığıyla bu şeylerin gerçekte varolduklarından emindir.[27] Varolmayan şeyleri de gördüğümüz olur. Sözgelimi güneşe bir süre baktıktan sonra gördüğümüz çember biçimindeki kara gölgeler gerçek değildir. Birinci olarak, onları hiçbir biçimde yakalayamayız. İkinci olarak, nereye dönersek dönelim onlar hep önümüzdedir. Üçüncü olarak, çevremizdeki kişiler o gölgeleri görmediklerini söyleyerek bize gerçek olmadıklarını kanıtlarlar.[28] Her ne kadar Beattie, neyin varolup neyin varolmadığını sağduyu ile kavradığımızı savunsa da bu gölgelerin yokluğunu, kendisinin verdiği örnekte deney yoluyla kanıtlamış oluruz. O, yine de ısrar

[20] *A.g.e.*, 27-28.
[21] James Steuart, *The Works*, Vol. VI (London: T. Cadell and W. Davies, 1805), 5.
[22] Beattie, *Truth*, 29-30.
[23] *A.g.e.*, 37.
[24] *A.g.e.*, 40.
[25] Steuart, *The Works*, 8.
[26] Beattie, *Truth*, 45.
[27] *A.g.e.*, 49.
[28] *A.g.e.*, 64-66.

eder ve *deneyin sonucunda ulaştığımız bilgiye olan güvenimizi* sağduyuya bağlar.[29] Steuart haklı olarak şu soruyu yöneltir: Her deney ile elde edilen bilgi, mutlaka güven ya da inanç ile meşruluk kazanıyorsa, akıl yürütmenin işlevi tamamen dışlanmış olmayacak mıdır?[30] Beattie'nin tutumu açıktır: Ona göre en yüksek merci, deneyin geçerliliği ya da geçersizliğine ilişkin kararı veren inançtır.[31] Beattie'nin epistemolojisinde olduğu gibi ahlâk felsefesinde de inanç en önemli rolü oynar. İnançlı kişi, Tanrı'nın isteklerine inandığı için uymaktadır. Kuşkuları olanların ahlâkı ise ödül arzusu, ceza korkusu ve geleneklere uyma zorunluluğundan ibarettir.[32]

Steuart, inançlılığı ve kuşkuculuğu aşırılık olarak gördüğünü dile getirir. İnanç ve kuşkunun ölçülü olması gerektiği görüşünü benimsemiştir. Geometrik aksiyomlar kesinlik içerirler. Bunların kesinliğine erişemeyen her türlü önerme de *rasyonel düzeyde* inanç ve kuşku ile karşılanmalıdır. Buna ek olarak, "kuşku" inancın karşıtı değildir; o, daha çok kişinin inanç ve inançsızlığın arasında bir noktada olduğu anlamına gelir. Beattie ise kuşku ve inançsızlığı birbirlerinin yerine ikame edilebilir terimler olarak görmektedir.[33] Steuart, Beattie'nin tersine, olasılık ve sezgi arasında bir ilişki kurulamayacağını iddia eder. Beattie'nin ortaya attığı "sezgisel olasılık" kavramı çelişkiden başka bir şey içermemektedir. Olasılık ile bir şeyin yanlış olma olasılığının düşüklüğü ya da doğru olma olasılığının yüksekliği kastedilmektedir. Demek ki bu şey yanlış da olabilir. Sağduyu ile elde edilen bilginin belirli bir olasılığa dayanması, sağduyunun olasılıkla tamamen yanlış bir bilgi ile ayakta durduğu anlamına gelir. O zaman sağduyu nasıl güvenilir bir merci ya da "değişmez bir standart" olacaktır?[34] Beattie'nin bu soruya kitabının gözden geçirilmiş baskılarında nasıl bir yanıt verdiği kapsam dışı olarak kabul edildiğinden burada bu konuya değinilmeyecektir.

2. İlerleme Gereksinimi

Hume yalnızca tüketim hacminin genişlemesi ve yeteneklerin geliştirilmesi bağlamında ilerleme gereksinimini ele aldı. Adam Ferguson ise ilerleme gereksinimini insan doğasının vazgeçilmez bir yönü olarak kabul ediyordu.[35] Peki rasyonel aktör, ilerleme istemi için yeterli miydi? İskoç aydınları insanı salt rasyonel bir varlık olarak kabul etmekle birlikte onun irrasyonel

[29] *A.g.e.*, 66.
[30] Steuart, *The Works*, 20.
[31] Beattie, *Truth*, 67.
[32] *A.g.e.*, 72-73.
[33] Steuart, *The Works*, 13.
[34] *A.g.e.*, 18-20.
[35] Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Vol. I (Edinburgh: W. Creech, 1792), 190 vd.

yönlerine de gereksinim duyulduğu için bu yönleri de içeren bir insan doğası tasvir ediyorlardı. Hutcheson, insanda "rasyonel arzu" olarak isimlendirdiği iradenin yanında hayvanlarla ortak olan bir de duygusal arzunun olduğunu söyler.[36] Hume ise aklın *in toto* tutkular tarafından yönetildiğini iddia etmektedir. Bir tutkunun boyunduruğundan kurtulmak ancak başka bir tutku ile olasıdır. Bir tutku, diğer bir tutku ile dizginlenmezse insan kendi çıkarına karşıt olan şeyler de yapabilir.[37] Burada Hume, gerçekte tutkuların zincirlerini çözmeyi telkin ettiği gibi bu telkini insan için tutkulara uymaktan başka bir yol olmadığı savıyla da destekler. İnsanı böyle bir yazgıya bağlamanın sistem açısından en büyük kazanımı tüketim davranışının kamçılanması yoluyla piyasanın sınırlarını genişletmektir. Telkin edilen şey tutkulara karşı savaşımın boşuna olduğudur. Dolayısıyla tüketici piyasada gördüğü malları satın alma arzusunu duyuyorsa bu arzusunu gerçekleştirmelidir. Sonuç olarak, rasyonel satıcıların karşısına tutkulu alıcıların çıkmasıyla arz-talep dengesi sağlanmış olacaktı.

İlerleme için tüketicilerin tutkulu olmaları gerektiği gibi satıcılar ve üreticilerin de hesaplamada rasyonel ama ilerleme adına risk alabilmeleri için de kimi zaman yürekli olmaları gerekiyordu. Onları yürekli olmaya ve risk almaya iten şey, kazanç elde etmeye yönelik irrasyonel bir istem olacaktı. Smith'e göre kâr çoğunlukla alınan riske bağlıydı.[38] Bunun da ötesinde risk düzeyi ile birlikte kâr oranı da artıyordu.[39] En fazla sorun da işte bu risk alma konusunda yaşandı. Satıcı ve üreticiler rasyonelliğe çok fazla kapıldıkları için güvenli buldukları alanın sınırlarını terk etmediler. İrrasyonel güçler, onlara yatırım ve risk alanlarında değil daha çok tüketim alanında rehber oldular.

Steuart'a geri döndüğümüzde, onun, İskoç aydınlanmasının gereksinim duyduğu ilerlemeci birey prototipine gölge düşürebilecek her türlü felsefe ile hesaplaşmadan çekinmeyeceği açıktı. Piyasa sistemi özellikle yaratıcı ve sınır tanımayan bireyler talep ediyordu. Jean-Baptiste de Mirabaud'un ismini kullanarak yazdığı *System of the Nature* isimli yapıtında Baron d'Holbach da insan varlığını belirli sınırlar içerisine hapsetme girişiminde bulunduğunda Steuart ona yanıt vermekte gecikmedi. Her ne kadar Steuart'ın Beattie'de keskin bir inanç ve d'Holbach'da keskin bir inançsızlık görmesi onu

[36] Francis Hutcheson, *Logic, Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind*, haz. J. Moore ve M. Silverthorne (Indianapolis: Liberty Fund, 2006), 127.
[37] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, haz. L.A. Selby-Bigge (Oxford: The Clarendon Press, 1960), 413-8.
[38] Smith, *Wealth of Nations*, 34.
[39] *A.g.e.*, 73.

kamçılamış olsa da gerçekte karşı çıkmaya kendisini zorunlu hissettiği insanî varoluşun kısıtlanmasıydı.

Beattie'de duygular ve inanç, gördüğümüz gibi, aklı işlevsiz bırakmıştır. D'Holbach ise insanın doğayı hiçbir biçimde aşamayacağını ileri sürmektedir.[40] Steuart, herşeyi kuşatan madde ya da doğa ile Tanrı'nın da kastedilebileceği görüşünü benimser. Burada önemli olan nokta, Steuart'ın d'Holbach'ın arzuladığı girişimci ruha değil bu ruhun önüne set çekebilme olasılığını barındıran felsefeye karşı çıkmasıdır: Her ne kadar d'Holbach, doğayı incelemeye ve keşfetmeye çağrıda bulunsa da Steuart'ın böyle bir felsefenin, insanları bu çağrı doğrultusunda yüreklendirebileceği konusunda kuşkuları vardır. Buna ek olarak, Steuart, madde ile ancak bildiğimiz Tanrı kastediliyorsa yazara katılacağını açıkça dile getirir. Madde, kendiliğinden hareket gibi şeyleri değil düşünce gibi bir şeyi çağrıştırmalıdır.[41] Bu noktada Aydınlanma'nın öznelerini her alanda girişimciliğe teşvik edecek ve örnek alacakları bir tanrı imgesine kavuşturma çabasına tanık olmaktayız. Yalnızca maddeden ibaret ve mekanik yasalarla işleyen bir evren tasarısının kitleleri çoşkulandırması ve harekete geçirmesi Steuart gibi toplum mühendislerinin gözünde olası değildi. D'Holbach, hareketi maddenin özüne bağladığında Steuart verdiği şu örnekte aktif bir öznenin varlığı olmaksızın hareketi açıklayamayacağımızı dile getirir: Eğer, testere bir odunu kesiyorsa, burada söz konusu olan hareketin nedeni olarak testerenin özünü değil testereyi yönlendiren eli göstermemiz gerekir.[42] Yine de testerenin kesici-olmak gibi bir nitelik taşımasının da belirleyici bir koşul olduğu söylenebilir ama böyle bir itiraz, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Burada asıl ilgilenilen şey karşımıza çıkan "el" metaforudur. Steuart'ın kozmolojisinde devindirici güç, Tanrı'nın elidir. Bu felsefe, bilindiği gibi, ekonomiyi yönlendirme işlevini devlet olarak bildiğimiz tek bir ele vermiştir. Smith'in piyasa felsefesinde gerçekte tek bir elin değil birden çok el ya da aktörün "kollektif" gücünün ekonomiyi harekete geçirdiği söylenebilir. Diğer bir deyişle, "görünmez el", tek bir aktörün değil birden çok aktörün eylemini temsil eder.

3 Ahlâk Duygusu

Karl Polanyi'nin görüşü Smith'in hiçbir zaman ekonomiyi ayrı bir alan ya da sistem olarak düşünmediği yönündedir.[43] Bu, diğer alanlarda olduğu gibi

---

[40] Baron d'Holbach, *System of Nature*, Vol. I, çev. S. Wilkinson (London: Thomas Davis, 1820), 1.

[41] Steuart, *The Works*, 48-52. Düşünce, bir bilincin varlığına işaret eder. Ateistler ona "madde" derler, deistler ise "bilinç". *A.g.e.*, 53.

[42] *A.g.e.*, 52.

[43] Skinner da Smith, Hutcheson ve Hume'un "kendilerini iktisatçıdan çok iktisadî görüngüleri geniş bir sosyal bağlam içerisinde ele alan felsefeciler olarak" gördüklerini

ekonomi alanında da ahlâkî ilkelerin söz sahibi olduğu anlamına gelir. Gerçekten de bir kasap, et ürünlerini kendi çıkarı için piyasaya çıkardığında bu ürünleri talep edenler için faydalı bir iş yapmış olur.[44] Ticaret, karşılıklı fayda sağlamayı zorunlu kıldığı gibi aktörlere dakiklik ve dürüstlük gibi ahlâki özellikler kazandırır.[45] Smith'in Locke gibi normatif bir öğreti ortaya koyduğu söylenebilir. Bernard Mandeville'in *The Fable of the Bees* isimli yapıtında bireylerin yalnızca ahlâksızca çıkarlarını gözetmeleri toplumsal faydanın doğması için yeterliydi. Smith için ise aynısı söylenemez. Smith için öz-sevgi ve dolayısıyla kişisel çıkarların gözetilmesi ahlâksızlık değildir. Tersine, "öz-sevgi çoğunlukla eylemin erdemli bir güdüsü olabilir."[46] Bunun da ötesinde kişisel çıkarların gözetilmesi doğal bir haktır ve devlet politikaları sonucu engellerle karşı karşıyadır. Kuşkusuz, Smith'in ahlâk anlayışı bundan ibaret değildir. Belirli kısıtların olması gerektiğini kabul eder. Sözgelimi ona göre James Steuart'ın lüks tüketimi özendiren talep-yönlü parasal sistemi bireylerin ahlâkını bozabilir.[47] Daha genel anlamda Smith ele geçen bir miktar paranın yalnızca tüketim amaçlı kullanımını bir ulusun sermayesini eksiltme olarak görür.[48]

Alasdair MacIntyre, İskoç Aydınlanması'nı genel olarak değerlendirdiğinde, bilim alanındaki gelişmelerin Aristoteles'i her yerden kovduğu, buna karşın ahlâk alanında ona bağlı kalındığı savını ileri sürer. Ne var ki, bu, pek uzun ömürlü olmamıştır. Fazla zaman yitirilmeden birbirine karşıt çıkarların söz konusu olduğu bir dünyada toplumun nasıl bütünleşeceği sorunu gündeme getirilmiştir. Bireyler nasıl sosyal ve politik kısıtlara uymayı kabul ederler? Buna iki yanıt verilmiştir: (a) İlkeler, çıkarlar ve tutkular ile uyumludur. (b) İlkelere uymak tutkular bağlamında doyum düzeyini azaltmakla birlikte çıkarlar açısından faydalıdır. MacIntyre'ın özellikle anlamakta güçlük çektiği şey, karşılıklı fayda sağlama ilkesinin kaynağıdır. Bu ilkelere uyulmadığında

vurgular. Andrew Skinner, "Pufendorf, Hutcheson and Adam Smith: Some Principles of Political Economy", *Scottish Journal of Political Economy*, sayı 2 (1995): 165.

[44] Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 169-170.

[45] Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, haz. E. Cannan (Oxford: The Clarendon Press, 1896), 253 vd.

[46] Smith, *Sentiments*, 309. Buna ek olarak *bkz.* Leonidas Montes, "Adam Smith: Self-Interest and the Virtues", *Adam Smith: His Life, Thought and Legacy* içinde, ed. R. P. Hanley (Princeton: Princeton University Press, 2016).

[47] Tanaka, "Themes", 143.

[48] Smith, *Lectures*, 208.

ne olacaktır? Sapkın davranışların ortadan kaldırılması için yaptırımlara gerek duyulacaktır.[49]

Bu bağlamda, yaptırımların kimin tarafından uygulanacağı konusu üzerinde durmak gerekir. Hume'un görüşünde yaptırımların artık dışsal bir güç tarafından değil toplumsal olarak içsel güçler tarafından uygulandığı bir çağ başlamıştır. Ne ya da kimdir bu içsel güçler? Kısaca sorumluluk artık toplumu oluşturan ve birlikte yaşamak zorunda olan bireylerin sırtına yüklenmiştir. Sapkın davranışlar sergileyen bireyleri onlarla ilişki içerisinde olan diğer bireyler tehdit edecek, denetleyecek ya da kınayacaklardır.[50] Bu gerçekte Smith için serbest piyasa ideolojisinin ürettiği bir toplumsal ahlâk yaklaşımıdır. Bu ahlâk tipi genellikle şu örnekle açıklanır: Tüketicileri sömürme isteğiyle yüksek fiyattan mal satan üretici, piyasada her zaman daha düşük fiyatla mal satan başka bir üretici olduğu sürece *cezalandırılır*. Diğer bir deyişle, rasyonel davranan hiç kimse onun malını belirlediği yüksek fiyattan satın almayacaktır. Üretimini sürdürmek ve piyasada kalmak istiyorsa söz konusu üretici malın fiyatını düşürmek zorundadır. Böylelikle bir iç-denetim gerçekleşmiş olur ve ilgili malın fiyatı her yerde aynı düzeye gelir. İşte ahlâk alanında da böyle bir iç-denetimin olacağı varsayımı söz konusudur. Sözgelimi sürekli olarak yapılan iyiliklere iyilik ile karşılık vermeyen – ya da kötülük ile karşılık veren – bir birey kısa sürede toplumdan dışlanacak ve kendisine yapılacak olası iyilikleri de tamamen yitirecektir. Böyle bir yaptırım kaygısıyla birey rasyonel davranacak ve "karşılıklılık" ilkesine uyacaktır. Temel ilke, "fayda edinmek istiyorsan fayda sağlamalısın" olarak dile getirilmektedir. Kimi sosyologlara göre bu, son derece "araçsal" bir yaklaşımdır ve yine kimi sosyologlara göre de iç-denetim; baskı ve hile gibi olasılığı yüksek olan eylem tiplerini gidermek konusunda yeterli değildir.

Toplumun bütünleşmesi konusunda Aydınlanma düşünürlerinin – tüm olumsuzluklara karşın – iç-denetim yanında kaygıya kapılmalarını engelleyen diğer neden, toplumu ikiye bölen Calvinciliği geride bırakıp daha evrenselci bir dünya görüşü ortaya koymaları idi. Hume, artık tarihe karışmış olan eski düzenin ayrımcılıklarının hem iç hem de dış ticaret ile son bulacağını iddia ediyordu.[51] Bir bakıma, düzeni sağlamak için yasalara değil ticaret ya da genel olarak iktisadî yaşantının terbiye edici güçlerine güven duymak gerekiyordu.

[49] Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), 209-217.
[50] George Elder Davie, *The Scottish Enlightenment*, (London: The Historical Association, 1981), 15.
[51] Camic, *Experience*, 68-9.

Devleti meşrulaştırmak için başvurulan geleneksel yollar terk edildiği[52] için başkaca bir çözüme ya da "sosyal denetim" düzeneğine başvurmak zorunluydu. Sözgelimi Hutcheson, faizin yasalarla desteklenmesi gerekmediğini, borç ile satın alınan ve ticarete yönlendirilen malların doğal olarak üretken olduklarını, diğer bir deyişle, faizi ödeyebilecek bir kâr kitlesini dünyaya getirebildiklerini söylüyordu.[53] Dolayısıyla filozofumuz, faizi ödeme olanağına sahip olmayanların borç talep etmeyecekleri konusunda okurlarına güvence veriyordu.

Burada İskoç aydınlanmasında ahlâkın kaynağı ve özü üzerinde de durmamız gerekiyor. MacIntyre'a göre Hume bu konuda sessiz kalmıştır. Bunun nedeni tıpkı insan doğası gibi ahlâkın da veri kabul edilmesidir.[54] İmdi, Lord Shaftesbury ve Hutcheson'ın ahlâkı içsel bir şey olarak görmüş oldukları doğrudur. Her ne kadar dışsal etmenlerce kimi zaman kaybedilse de ahlâk duygusu onlara göre her insanda vardır. Hobbes'un dışsal otorite çözümü hatalıdır; bireyler dışsal yaptırım ya da sosyal denetim düzenekleri ile ahlâklı kılınamazlar. Eğer insanlar ahlâklı olmasalardı, dışsal yaptırımlar tek başına yeterli olamazdı. Ahlâk gibi yaptırımlar da içseldir. Ne var ki, Smith ve Hume ise ahlâkın insan doğasında verili olduğu görüşüne şu nedenlerle katılmazlar: (a) Ahlâk ancak eğitimle kazandırılabilir, (b) ahlâkî kabuller zaman içerisinde değişmektedir ve (c) ahlâkî standartlar kültürden kültüre değişebilmektedir.[55] Bu karşı çıkış Smith ve Hume'un Hobbesçu çözüme ve onun rasyonel bencillik ile eylemde bulunan aktör tasarısına katıldıkları anlamına gelmez. Adil davranış, ancak kolektif öğrenim sürecinde edinilebilir.[56] Kuşkusuz, Hume, çocuğun sosyal yaşantıdan elde edebileceği

---

[52] *Krş.* Iain McLean, *Adam Smith: Radical and Egalitarian* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 27-59.

[53] Francis Hutcheson, A *Short Introduction to Moral Philosophy* (Glasgow: Robert & Andrew Foulis Printers, 1753), 209.

[54] Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London: Routledge, 1998), 112. MacIntyre, Francis Hutcheson'ın "en fazla kişiye en fazla mutluluğu sağlayan ulus en iyisidir" sözleriyle faydacılığın babası sayılması gerektiğini dile getirir. *A.g.e.*, 105. Buna ek olarak, MacIntyre'a göre Smith'i faydacılardan ayıran onun bir açıdan Hume'a – ve faydacılıktaki genel kabule – karşı çıkmasıdır: Ahlâkî olan, aynı zamanda faydalı olan değildir; ahlâkî davranış sağladığı fayda ile değil davranışın belirli bir duruma uygun olup olmaması ile ölçülür. *A.g.e.*

[55] Christel Fricke, "Moral Sense Theories and Other Sentimentalist Accounts of the Foundations of Morals", *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* içinde, ed. A. Broadie ve C. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 139. Buna ek olarak *bkz.* Nicholas Phillipson, "Adam Smith and the Scottish Enlightenment", *Adam Smith: His Life, Thought and Legacy* içinde, ed. R. P. Hanley (Princeton: Princeton University Press, 2016), 108.

[56] Fricke, "Theories", 142. Hutcheson eğitim ve sosyalleşme teorilerine şiddetle karşı çıkmıştır. Hutcheson, *Logic*, 211 vd.

olası ve gerçekleşmiş *faydalar* temelinde bu öğrenimi ele alır. Hobbes, zarardan kaçınmaya dikkati çekerken, Rousseau faydaya yönelme bağlamında toplumun olası olduğunu savunmuştur. Buradan Hume ve Rousseau'nun aynı görüşü paylaştıkları sonucuna varılabilir mi? Yanıt olumsuzdur: Genel olarak İskoç aydınlanması düşünürleri hem Hobbes hem de Rousseau'nun dahil olduğu sözleşmeci yaklaşımı eleştirmişlerdir. Özellikle Adam Ferguson, bu yaklaşımın "doğa durumu" ön kabulünün "fantezi" ürünü olduğunu dile getirmiştir. Ona göre tarihte sosyal yaşantıyı önceleyen tam anlamıyla bireyselci bir yaşantı biçiminden söz edilemez. Hume da devletin sözleşmeden doğduğu görüşüne hiçbir biçimde katılmamıştır.[57] Smith, Mandeville ve Rousseau'yu insan doğasında sosyal bir yönün bulunmadığı konusunda aynı görüşte olan iki zıt kutup olarak görmüştür.[58]

Ferguson aynı zamanda sosyalleşme süreci üzerinde de ayrıntılı olarak durmuştur. Öncelikle sosyal yaşantı rasyonel olarak verilmiş kararların ürünü değildir. Belirli zorunluluklar ile de açıklanamaz. Başlangıçta çocuk ailesine biyolojik olarak bağımlı olsa da bu bağımlılık sona erdikten sonra bile aile bağları gevşemez. Dolayısıyla sosyal yaşantı rasyonalist ya da araçsal açıklamalara indirgenemez.[59] Tersine belirli bir rasyonel temellendirmeye gereksinim duymayan sempati gibi duygular, sosyal yaşantıyı yönetirler.[60] Rousseau, bilindiği gibi, ailenin zorunlu bağımlılıklar sona erdikten sonra sözleşmeye dayandığı görüşünü ileri sürüyordu. Peki ailenin ötesindeki ilişkiler? Ferguson, önce içgüdüsel olanın alışkanlığa dönüştüğü gibi bir argüman ortaya atmıştır. Hume'a göre ise toplumun istikrarı genç kuşakların eski kuşakların kurduğu düzeni benimsemelerine bağlıdır. Yine Ferguson, genç kuşakların belirsizliklerle başa çıkabilmek için varolan kurumları yaşattıklarını söylemiştir.[61] Sonuç olarak, İskoç düşünürleri, rasyonalist açıklamaları reddetmişler ve normlara önem vermişlerdir. Normlar söz konusu olduğunda entelektüel evrene sosyolojik argümanlar da dahil olmuş olur. Swingewood da İskoç düşüncesinde sosyolojinin ilk ışıklarını

[57] Christopher J. Berry, "Sociality and Socialisation", *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* içinde, ed. A. Broadie ve C. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 251. Buna ek olarak *bkz.* Alan Swingewood, "Origins of Sociology: The Case of the Scottish Enlightenment", *The British Journal of Sociology*, sayı: 2 (1970): 168. Kuşkusuz, Rousseau'nun İskoç aydınları üzerindeki etkisi yadsınamaz. P. B. Wood, "The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment", *History of Science*, sayı 1 (1990): 104 vd.
[58] Smith, *Essays*, 250.
[59] Berry, "Sociality", 252-253.
[60] John Dwyer, "The Imperative of Sociability: Moral Culture in the Late Scottish Enlightenment", *Journal for Eighteenth-Century Studies*, sayı 2 (1990): 172.
[61] Berry, "Sociality", 253-254.

görebileceğimizi iddia eder. Sözgelimi Hume, bugün "sosyal eylem" olarak bildiğimiz eylem tipinden söz eder. Max Weber'de göreceğimiz gibi Hume için de bu eylem tipinde aktörlerin karşılıklı bağımlılıkları, birbirlerinin eylemlerini dikkate almayı gerektirir.[62]

Steuart, ekonominin antikitede kabul edilen "ev idaresi" şeklindeki tanımından yola çıkarak her ailenin bir reise gereksinimi olduğunu vurgular. Ekonomi aile ile ilgili ise ekonomi politik de devlet ile ilgilidir. Ne var ki, devlet adamı, ekonominin kendi yasaları olduğu için tek başına bir karar merci olamaz. Ekonomi politikten beklenen özgür insanlar arasında karşılıklı ilişkiler ve bağımlılıklar oluşturmaktır.[63] İşte – Cantillon'un kayda değer girişimi sayılmazsa – ilk metodik iktisat kitabında ekonominin kendi yasaları olduğu kabul edilmekle birlikte belirli bir anarşinin savunulması değil bir "karşılıklılık" yaratılması gibi bir amacın ortaya konulması söz konusudur. Genel olarak da iktisadî yasaların işlemesi toplumun sisteme uygun bir ruha (*spirit*) sahip olmasına bağlıdır.[64] "Ruh"; etik, yönetim ve tutum olmak üzere üç şey üzerinde yükselir. Bunlar toplum tarafından ortak olarak kabul edilmişlerdir ve hukuku, yönetim biçimini ve gelenekleri belirlerler.[65] Yönetici, toplumun ruhu ile uyuşmayan planlardan vazgeçmek zorundadır. Uyumsuz projeler hiçbir biçimde pratikte yer edinemezler.[66] Adam Smith'ten Yeni Klasik İktisat'a kadar, toplumun ruhu yerine piyasanın kendi kurallarından ve bu kurallara aykırı düşen ekonomi politikalarının başarısız olacağından söz edilmiştir. Söylem aynı olmakla birlikte merkezdeki öğe değişmiştir. Kuşkusuz, Steuart'a göre başarılı yöneticiler bazı projelerini toplumun manevi değerleri ile ilişkilendirerek değişimi getirebilmektedirler.[67]

Sonuç

Polanyi, *Büyük Dönüşüm* isimli ünlü yapıtında serbest piyasa sisteminin belirli tarihsel ve maddî dinamiklerin doğal bir sonucu olmadığını, yönetici kesimler tarafından iradî olarak inşa edildiğini iddia eder. Giriş kısmında belirtildiği gibi Seki, İskoç aydınlanması bağlamında benzer bir yaklaşım öne sürer: İskoçya'nın önde gelen aydınları, kendi yurtlarında piyasa sistemini hayata geçirmek üzere tartışmalar yürütmüş ve yapıtlar vermişlerdir. Yaklaşımlarındaki farklılıklara karşın iktisadî gelişim ve piyasanın varlığı için en önemli öğenin İskoç halkı olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır.

---

[62] Swingewood, "Origins", 165.
[63] Steuart, *Principles*, 1-3.
[64] *A.g.e.*, 3-4.
[65] *A.g.e.*, 8.
[66] *A.g.e.*, 11.
[67] *A.g.e.*, 12.

Sistemi harekete geçirecek olan aktörlerin beklenilen davranışları sergilememeleri, İskoç aydınlanmasının düşünsel birikiminin itici gücü olarak görülebilir. Oluşturulan düşünsel evren ile amaçlanan, İskoç insanının motivasyonu idi. İnsan doğası ile ilgili felsefî araştırmalar ve bunun da ötesinde çeşitli kozmolojik argümanlar bile kitleleri yeni sistem doğrultusunda eylemde bulunmaları yönünde motive etmek amacıyla ortaya konulmuştur. Bu, yeni bir tez bile sayılamaz; Max Weber, Protestan ahlâkının kapitalizm olarak bildiğimiz sistem için gerekli motivasyonu sağladığını savunmuştur. Burada yalnızca İskoçya örneği üzerinden gerekli motivasyonun yaratılmasında aydınların rolü vurgulanmıştır. Onların üzerine düşen, halkın örnek alabileceği bir aktör modeli inşa etmek ve aynı zamanda bu modeli tehdit eden düşünce biçimleriyle de mücadele etmek idi.

Kaynakça

Berry, Christopher J. "Sociality and Socialisation". *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* içinde, 234-247. Hazırlayan Alexander Broadie ve Craig Smith, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Beattie, James. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth*. Edinburgh: A Kincaid & J. Bell, 1771.

Buğra, Ayşe. *İktisatçılar ve İnsanlar: Bir Yöntem Çalışması*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Camic, Charles. *Experience and Enlightenment: Socialization for Cultural Change in Eighteenth-Century Scotland*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Cannan, Edwin. "Editor's Introduction". Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms* içinde, xi-xxxiv. Hazırlayan Edwin Cannan. Oxford: The Clarendon Press, 1896.

D'Holbach, Baron. *System of Nature*. Volume I. Çeviren Samuel Wilkinson. London: Thomas Davis, 1820.

Davie, George E. *The Scottish Enlightenment*. London: The Historical Association, 1981.

Dwyer, John. "The Imperative of Sociability: Moral Culture in the Late Scottish Enlightenment". *Journal for Eighteenth-Century Studies*. Sayı 2 (1990): 169-184.

Gramp, William D. *Economic Liberalism*. Volume II. New York: Random House, 1965.

Ferguson, Adam. *Principles of Moral and Political Science*. Volume I. Edinburgh: W. Creech, 1792.

Fricke, Christel. "Moral Sense Theories and Other Sentimentalist Accounts of the Foundations of Morals". *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* içinde, 131-150. Hazırlayan Alexander Broadie ve Craig Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Hazırlayan L.A. Selby-Bigge. Oxford: The Clarendon Press, 1960.

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

Hutcheson, Francis. A *Short Introduction to Moral Philosophy*. Glasgow: Robert & Andrew Foulis Printers, 1753.

-. *Logic, Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind.* Hazırlayan James Moore ve Michael Silverthorne. Çeviren Michael Silvertone. Indianapolis: Liberty Fund, 2006.

Macfie, Alec. "The Invisible Hand of Jupiter". *Journal of the History of Ideas*. sayı 4 (1971): 595-599.

MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

-. *A Short History of Ethics*. London: Routledge, 1998.

Marx, Karl. *Theories of Surplus-Value*. Part 1. Çeviren Emile Burns. Moscow: Progress Publishers, 1969.

McLean, Iain. *Adam Smith: Radical and Egalitarian*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Millar, John. *The Origin of the Distinctions of Ranks*. Edinburg: William Blackwood, 1806.

Montes, Leonidas. "Adam Smith: Self-Interest and the Virtues". *Adam Smith: His Life, Thought and Legacy* içinde, 138-156. Hazırlayan Ryan P. Hanley. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Omori, Ikuo. "The 'Scottish Triangle' in the Shaping of Political Economy". *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment* içinde, 103-118. Hazırlayan Tatsuya Sakamato ve Hideo Tanaka. London: Routledge, 2003.

Phillipson, Nicholas. "Adam Smith and the Scottish Enlightenment". *Adam Smith: His Life, Thought and Legacy* içinde, 105-122. Hazırlayan Ryan P. Hanley. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Polanyi, Karl. *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*. Çeviren Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

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

Schumpeter, Joseph A. *History of Economic Analysis*. London: Routledge, 1994.

Seki, Gentaro. "Policy Debate on Economic Development in Scotland: The 1720s to the 1730s", *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment* içinde, 22-38. Hazırlayan Tatsuya Sakamato ve Hideo Tanaka. London: Routledge, 2003.

Skinner, Andrew. "Economics and History – The Scottish Enlightenment". *Scottish Journal of Political Economy*. Sayı 1 (1965): 1-22.

-. "Pufendorf, Hutcheson and Adam Smith: Some Principles of Political Economy". *Scottish Journal of Political Economy*. Sayı 2 (1995): 165-182.

Smith, Adam. *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*. Hazırlayan Edwin Cannan. Oxford: The Clarendon Press, 1896.

-. *Essays on Philosophical Subjects*. Hazırlayan W. P. D. Wightman ve J. C. Bryce Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

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

-. *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*. Hazırlayan Jonathan B. Wight. Hampshire: Harriman House, 2007.

Steuart, James. *An Inquiry into the Principles of Political Economy*. Volume I. London: A. Millar ve T. Cadell, 1773.

-. *The Works*. Vol. VI. London: T. Cadell and W. Davies, 1805.

Swingewood, Alan. "Origins of Sociology: The Case of the Scottish Enlightenment". *The British Journal of Sociology*. Sayı: 2 (1970): 164-180.

Tanaka, Shoji. "The Main Themes and Structure of Moral Philosophy and the Formation of Political Economy in Adam Smith", *The Rise of Political Economy in*

the Scottish Enlightenment içinde, 134-150. Hazırlayan Tatsuya Sakamato ve Hideo Tanaka. London: Routledge, 2003.

Taylor, William L. "Eighteenth Century Scottish Political Economy". *The South African Journal of Economics*. Sayı 4 (1956): 261-276.

Wood, P. B. "The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment". *History of Science*. Sayı 1 (1990): 89-123.

DAVID HUME'UN IRKLARA BAKIŞI: FELSEFİ VE TARİHİ BİR BAĞLAMSALLAŞTIRMA

Fatma DORE[*]

DAVID HUME ON RACE: A PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL CONTEXTUALISATION

Öz

Bu makale, İskoç Aydınlanması filozoflarından David Hume'un 1742'de kaleme aldığı kötü nam salmış ırkçı bir yazısını bağlamsallaştırır. Hume, sözkonusu yazısında siyahilerin zihinsel olarak beyazlara göre doğuştan daha düşük olduklarını savunmaktadır. Bu çalışmada, bahsi geçen yazı, öncelikle dışsalcı bir açıklama yöntemine sahip ampirist bir düşünür olması hasebiyle Hume felsefesinden bir bağlama oturtulur. Daha sonra sözkonusu iddia, Hume'un felsefeye yaptığı en büyük katkısını -neden ve etki kavramını- geçersiz kıldığı dolayımında incelenir. Her iki yolla yazının Hume'un felsefi bakış açısıyla çeliştiği gösterilir. Çalışmada, bahsi geçen yazı zaman ve yer açısından bağlamsallaştırıldığında, Hume'un ırkçı bakış açısının alışılmadık bir şey olmadığı, bununla beraber Hume'un mucizeler hakkındaki görüşüyle benzeşim kurularak, filozofun, kendini dönemin genel geçer fikirleriyle sınırlayan bir düşünür olmadığına işaret edilir. Daha da önemlisi makalede, başka bir İskoç Aydınlanma filozofu ve Hume'un katı bir eleştirmeni olan James Beattie'nin siyahiler hakkındaki yazıları da incelenerek, o dönemde siyahilerin durumuna ilişkin alternatif bir bakış açısının var olduğu ortaya konur. Çalışmada Hume, siyahilerde hiçbir doğal zihinsel kusur olmadığına inanan ve Hume'un yazısında öne sürülen iddiaları çürüten yeterli ampirik ve empatik argümanlar sunan Beattie ile karşılaştırılır. Bu makale, böylece Hume'un bu yazısının büyüklüğü tartışmasız olan düşünür üzerinde kötü bir yansısı olduğunun altını çizer.

Anahtar Kelimeler: Irkçılık, James Beattie, İskoç Aydınlanması, kölelik, ampirizm.

[*] Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Doç. Dr., dorefatma@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2804-4489.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 16/İskoç Aydınlanması, Nisan 2021: 44-61.
(Makale Gönderim: 01.12.2020 / Makale Kabul: 11.03.2021)

Abstract

This paper contextualises an infamously racist passage written by the Scottish Enlightenment philosopher David Hume in 1742. In the passage Hume avers that black people are naturally inferior in intellectual terms to white people. This paper contextualises that passage firstly through the philosophy of Hume by examining the idea of the passage in light of Hume as an empiricist thinker with an externalist explanatory strategy. It will then looks at it within the context of Hume's most famous contribution to philosophy – the undermining of the concept of cause and effect. Through both, it shows that the passage contradicts Hume's philosophical outlook. In the contextualisation of the passage in terms of his time and place, this paper shows that Hume's racist viewpoint in the passage is far from unusual, but this paper shows through the analogy of Hume's view of miracles that he is not to be considered a thinker constrained by the general ideas of his time. More significantly as to Hume's time and place, this paper examines the writings on black people of another Scottish Enlightenment philosopher and opponent of Hume, James Beattie, to show that an alternate view to their condition then existed. It contrasts Hume with Beattie, who sees black people as suffering from no natural mental defect and instead provides compelling empirical and empathetic arguments that demolish the claims made in the passage by Hume. As such, this paper demonstrates that Hume's passage reflects poorly on the indisputably great thinker.

Keywords: Racism, James Beattie, Scottish Enlightenment, slavery, empiricism.

****

Giriş

1550'de İspanya Kralı V. Charles tarafından İspanya'nın Valladolid kentinde bir tartışma düzenlendi. Tartışmada, Bartolomé de Las Casas ve Juan Ginés de Sepúlveda tarafından birbiriyle çatışan iki bakış açısı öne sürüldü. Mesele, Kızılderililerin Aristotelesçi "doğal köle" kategorisinde sınıflandırılıp sınıflandırılamayacağı idi ve bu, salt zihinsel bir etkinlik olmayıp tartışmanın önemli çıkarımları da vardı. Zira bu fikre karşı çıkan Las Casas için bir zafer, Kızılderililerin İspanyol sömürgecileri tarafından sömürülmesinin sonlanması anlamına gelecekken, fikrin savunucusu Sepúlveda için bir zafer ise onun meşrulaştırılması olacaktı.

Peter Bakewell,[1] "Las Casas'ın fikirleri görünüşe göre daha büyük destek kazandı" diye belirtse de, aslında tartışmanın resmi bir kazananı yoktu. Daha doğrusu, Las Casas entelektüel tartışmayı kazandı, ancak realitede Amerika'daki İspanyol işgalinin sömürücü doğası herhangi bir değişikliğe izin vermedi.[2] Bununla birlikte, bu tartışmanın en azından entelektüel olarak, Avrupa sömürgeciliği döneminde boyun eğdirilmiş halkların teorik olarak insanlıktan çıkarılmasına bir son vermesi umulabilirdi. İşin gerçeği, hiç de öyle olmadı.

Sonraki yüzyıllarda İspanyol gücü azaldı ve diğer Avrupa güçleri öne çıkmaya başladı. Bunlardan biri, 1707'de Büyük Britanya Birleşik Krallığı'nda İskoçya ile siyasi olarak birleşecek olan İngiltere'ydi. İngilizler de İspanyollar gibi Amerika'da çiftlikler kurdular ve yine İspanyollar gibi, tarihçi Lawrence James'in "[e]konomik gereklilik" olarak adlandırdığı şey nedeniyle "ithal Afrikalı köle emeğini kullanan İspanyol sömürge sistemini benimsedi."[3] Bu sistem, onlara dayatılan sert fiziksel talepler nedeniyle yok olan Kızılderili sömürüsünün ikame edilmesiydi. Gelgelelim, bir halk olarak Britanyalılar için kölelik sorunu çetrefilli bir konuydu, çünkü Britanya "bireysel özgürlüğe çok önem veren bir ülke"[4] idi. Ancak birçok Britanyalı, vicdanını kurtarmanın bir yolu olarak "doğal köle" kavramına yöneldi ve bunu Afrika'nın yerli halkına uyguladı.

Asıl şaşırtıcı olan, bu denli çıplak bir şekilde kendine hizmet eden ve zayıf temelli bir fikrin, on sekizinci yüzyılda Britanyalılar arasında belki de en büyük zekaya sahip olan bir adamın sözlerinde ifade bulmasıdır. Bu adam, İskoç Aydınlanması'nın en önde gelen filozofu David Hume'du. Kuşkusuz bu çalışmanın Hume'un zihinsel kapasitesini konu etmediğini hemen belirtelim. Anthony Quinton,[5] Hume üzerine yaptığı bir çalışmanın girişinde, "en derin, en etkili ve en kapsamlı" olması bakımından onun "Britanyalı filozofların en büyüğü" olduğunu söyler.

Bununla birlikte, Hume'un oldukça hacimli yazıları arasında, *Essays, Moral and Political*'ın 1742'deki ikinci baskısına eklenen aşağıdaki ifadeleri

[1] Peter Bakewell, *A History of Latin America* (Malden: Blackwell Publishers Inc., 1998), 148.
[2] Bu tartışma ve ondan önceki felsefi tarih hakkında daha fazla bilgi için bkz. Fatma Dore, "Sömürgeci İspanyol Amerikası'nda Aristotelesçi Doğal Köle Kavramı". *FLSF*, sayı 21 (2016): 31-50.
[3] Lawrence James, *The Rise and Fall of the British Empire* (London: Abacus, 1998), 21.
[4] James, *The Rise,* 21.
[5] Anthony Quinton, "Hume", *The Great Philosophers* içinde, ed. Ray Monk and Frederic Raphael (London: Orion Books Ltd., 2004), 217.

bulunmaktadır. Sözkonusu görüş, bu makalenin merkezi konusu olduğu için tam alıntı yapmak isabetli görünüyor. Hume şunları söylemiştir:

> Zencilerin ve genel olarak diğer tüm insan türlerinin (ki dört veya beş farklı tür vardır) beyazlardan tabiî olarak daha aşağı olduklarına inanma eğilimindeyim. Beyaz ten rengine sahip olanların dışında hiçbir zaman medeni bir ulus olmadı, hatta ne eylem ne de düşünce alanında dikkat çeken tek bir kişi bile yoktur. İçlerinde beceri isteyen hiçbir ürün, sanat ya da bilim üreten yok. Diğer taraftan, örneğin eski ALMANLAR ya da şimdiki TATARLAR gibi, beyaz ırkın en kaba ve barbar olanları bile ya cesurlukları, ya hükümet biçimleri veyahut başka bir özellikleri açısından kendilerinde hâlâ değerli bir şey taşırlar. Doğa, bu insan soyları arasında asli bir ayrım yapmamış olsaydı, çağlar boyunca birçok ulusta böylesine tekbiçimli ve sabit bir farklılık olamazdı. Sömürgelerimizi geçtim, AVRUPA'nın da her tarafına dağılmış ZENCİ köleler var ve bunların bir teki dahi hiçbir yaratıcılık belirtisi göstermemişken, bizim eğitimsiz, düşük insanlarımız arasında her meslekte şaha kalkıp farklılık yaratabilenler olur. Gerçi JAMAİKA'da, bilgili ve çeşitli yetenekleri olan bir insan olarak bir zenciden söz ediyorlar, ama muhtemelen o, birkaç sözcüğü gösterişsiz bir biçimde seslendiren bir papağan gibi, zayıf başarıları nedeniyle beğeniliyordur.[6]

Bu katı ırkçı eleştiride ele alınacak birçok konu var. Ancak öncelikle, bu yazının Hume'un aceleyle yazmış ve kısa süre sonra da unutmuş olabileceği bir şey olarak görmezden gelinmemesi ve dolayısıyla filozofun gerçek duygularını temsil etmediğinin düşünülmemesi önemlidir. Popkin'in belirttiği üzere, Hume, hayattayken birçok müteakip baskısını gördüğü denemelerindeki savları, kendisini en çok rahatsız eden eleştirmenlerden biri olan James Beattie'nin meydan okumalarına ragmen hiçbir zaman değiştirmemiş ya da düzeltmemiştir.[7] Irkçı yazının kendisine gelince, böyle bir yazının yirmi birinci yüzyıl perspektifimizden hayli saldırgan, cahilce ve son derece hatalı görüleceği açıktır. On sekizinci yüzyılda, yalnızca bir filozof değil, aynı zamanda seçkin bir tarihçi de olan Hume'un, örneğin Mali ve Zimbabwe gibi Afrika medeniyetlerini bilmemesi mazur görülebilse bile, Afrika'dan medeniyeti yüzyıllar öncesine dayanan bir ülke olan Etiyopya, Afrika dışından ise Çin, Hindistan, Yakın Doğu, Mısır ve işgal-öncesi Amerika kıtasındaki beyaz olmayan halkların medeniyetlerindeki olağanüstü başarılardan habersiz oluşu şok edicidir. Bilhassa, bu başarıların Aydınlanma'nın entelektüel çevrelerinde de iyi bilindiği düşünüldüğünde.

[6] David Hume, "Negroes…Naturally Inferior To The Whites", *The Portable Enlightenment Reader* içinde, ed. Isaac Kramnick (Middlesex: Penguin Books Ltd., 1995), 629.
[7] Richard Henry Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought* (Leiden: E.J. Brill, 1992), 64 -5.

Bu makalenin amacı doğrultusunda, Hume'un iddialarının odağı siyahilerle sınırlı olacaktır. Bunun bir nedeni, filozofun kendi tartışmasında odağın esas olarak onlar üzerine olmasıdır. Zira örneğin Simon Gikandi, Hume'un görüşünün, özellikle siyahilerle ilgili bir tartışmaya dönüştüğünü ifade etmektedir.[8] İkinci bir neden ise, bir makalenin Hume'un bahsi geçen yazısındaki tüm noktaları ayrıntılı olarak ele almak için yeterli bir alana sahip olmamasıdır. Belirtmek gerekir ki, bu çalışmada, doğrudan alıntılar hariç, ırkçı bir anlam yüklü "Zenci" terimi yerine "siyahi" terimini kullanacaktır. Makalede "siyahi" terimi kullanılırken, Afrika kökenli insanlara ve onların Avrupalılar tarafından zorla köleleştirilen soylarına işaret edilmektedir. Terim, Afrika'daki Afrikalıları da kapsadığında ise, metnin akışından bu anlaşılacaktır. Bu makalenin amacı ise, David Hume tarafından ileri sürülen siyahilerin doğal ırk temelli zihinsel aşağılık iddiasını bağlamsallaştırmaktır. Bu iddia, ilk olarak Hume felsefesi aracılığıyla ve ikinci olarak da Hume'un yaşadığı zaman ve yer içinde bir bağlama oturtulacaktır. Bu suretle, Hume'un sözkonusu iddiasının tartışmasız bu büyük düşünür üzerinde kötü bir şekilde yansıdığı gösterilecektir.

Konuyu Hume'un felsefesinde bağlamsallaştırma sürecinde, bu makale ilkin, dışsal olanı analiz etmeye dayalı deneyci bir düşünür olarak Hume'un nazarında siyahilerin beyazlara karşı iddia edilen doğuştan zihinsel düşüklük fikri incelenecektir. Daha sonra filozofun bu ırkçı kavramına, kendisinin felsefeye yaptığı en ünlü katkısının -neden ve etki ilişkisi- geçersiz kıldığı dolayımında bakılacaktır. Mesele, Hume'un yaşadığı dönem ve yer açısından tarihi olarak bağlamsallaştırıldığında ise, Hume'un ırkçı bakış açısının o dönemde yaygın olduğu, ancak Hume'un mucizelere dair görüşüyle kurulan bir analoji, filozofun siyahilerle ilgili fikrinde mazur sayılmasının hiçbir yolu olmadığının sebebi olarak ileri sürülecektir. Daha da önemlisi makale, sözkonusu dönemde siyahilerin durumuna ilişkin alternatif bir bakış açısının var olduğunu göstermek adına, başka bir İskoç Aydınlanma filozofu ve Hume'un tavizsiz bir eleştirmeni olan James Beattie'nin siyahiler hakkındaki yazılarını da inceleyecektir. Çalışmada, Hume, siyahileri eksiksiz insanlar olarak gören ve bu iddiada ısrarlı ve bağlamsallaştırıcı argümanlar geliştiren Beattie ile karşılaştırılacaktır.

[8] Simon Gikandi, *Slavery and the Culture of Taste* (New Jersey: Princeton University Press, 2011), 103.

Birinci Bağlamsallaştırma – Hume'un Irkçılığının Kendi Felsefesiyle Geçersiz Kılınması

İlk bağlamsallaştırmada, Hume'un felsefeye genel yaklaşımı incelenecektir. Hume, insanın tüm fikirlerinin izlenimlerden türetildiğini belirtir[9] ve bu görüşünü bir kanıtla izah etmeye çalışır:

> Bu [bakış açısına] intibak eden açık ve tatmin edici [bir] olguyu dikkate alıyorum; yani, her ne zaman bir rastlantı sonucu herhangi bir izlenim uyandıran yetiler, kör ya da sağır doğan birinde olduğu gibi, işlemez; sadece izlenimler değil, aynı zamanda bunlara karşılık gelen kavramlar da kaybolur; ve böylece akılda hiçbir zaman ikisinden de en ufak bir iz görünmez.[10]

Bu ifadelerde Hume, felsefesi hakkında en iyi bilinen bir şeyi, yani ampirist geleneğe ait olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Nitekim Hume'un, doğal ırk temelinde siyahilerin bilişsel olarak aşağı tür oldukları fikrini kendi felsefi bağlamına oturtmak için, ampirik yaklaşımına bakmak gerekir. Tom Seppalainen ve Angela Coventry'e göre, "ampirizm, izah etmeye ya da aydınlatmaya çalıştığı her şey için dışsal olana dayalı açıklama yöntemini benimser."[11] Bir ampirist olarak Hume'un da, aynı şekilde "dışsalcı açıklayıcı yöntem"i kullandığına işaret eden Seppalainen ve Coventry, "dışsalcı bir açıklayıcı yöntem"in tam olarak ne olduğunu netleştirmek adına bunu, "rasyonalizm ve yapılandırmacılık gibi epistemolojinin içsel paradigmaları" dedikleri karşıt görüşle karşılaştırırlar. Bu minvalde, dışsalcı bir açıklayıcı yönteme karşı olan bu düşünce ekollerinin, "bilişsel ve davranışsal durumlarda *doğuştan gelen*, *özsel* veya sadece a priori olasılıkların rolünü" vurgularlar.[12]

Gerçekte, siyahilerin beyaz insanlara kıyasla doğal olarak aşağı oldukları düşüncesi, doğuştan gelen farklılıklar temeline dayalıdır. Bu bakımdan, dışsalcı açıklayıcı yöntem, herhangi birinin veya bir grup insanın doğal üstünlük iddialarına karşı doğru bir yöntem olarak görülmektedir. Steven Pinker'ın da isabet ettiği gibi bu yaklaşım "kölelik kurumuna karşı çıktı çünkü dışsala dayalı bir açıklama yöntemi altında köleler artık doğuştan aşağı veya boyuneğenler olarak düşünülemezdi."[13] Aksine, algılanan aşağı olma

[9] David Hume, *The Essential Philosophical Works* (Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2011), 24.
[10] Hume, *Philosophical Works*, 12.
[11] Tom Seppalainen ve Angela Coventry, "Hume's Empiricist Inner Epistemology: A Reassessment of the Copy Principle", *The Bloomsbury Companion to Hume* içinde, ed. Alan Bailey and Dan O'Brien (London: Bloomsbury Publishing Plc., 2015), 39.
[12] Seppalainen ve Coventry, *Hume's Empiricist Inner Epistemology*, 39, italikler bana ait.
[13] Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (London: Penguin Books Ltd., 2003), 5-6.

durumu için herhangi bir açıklama çevresel faktörlerde aranmalıdır ve on sekizinci yüzyıldaki siyahilerin sözkonusu durumuna ilişkin bu tarz çevresel bir açıklama, aşağıda ele alınacağı üzere James Beattie'de görülmektedir.

Sonuç itibariyle Hume'un siyahilere yönelik ırk temelli zihinsel aşağılık iddiası, genel felsefi yaklaşımıyla çelişmektedir. Bir diğer ifadeyle, ırkçı argümanı, genel Humecu yaklaşım içinde çürümeye mahkumdur.

Bu aynı zamanda, Quinton'ın, Hume'un felsefesinin en bilinen ve en etkili kısmı olarak tanımladığı "nedensellik görüşü"yle[14] de ilgili bir konudur. Hume, nesneleri şekil veya boyut gibi belirli niteliklere sahip olarak görür. Ancak, "[b]ir neden veya etki, kırmızı veya yuvarlak olma gibi şeylerin *niteliği* değildir."[15] Bilakis, neden ve etki, bir nesnenin niteliği olmaktan ziyade, bir ilişkidir. neden ve etkinin meydana gelmesi için ikisi arasında "[z]orunlu bağlantı" olması gerekir. Yani, neden olarak düşünülen şeyin bir neden olduğu ve bir etki olarak düşünülen şeyin de bir etki olduğuna dair hiçbir şüphe olamaz. Bu zorunlu bağlantı, "vazgeçilmez ama sinir bozucu bileşen" olarak tanımlanmıştır ve Hume, bunun deneysel olarak kanıtlanamayacağını savunmuştur.[16] Kendisi de bir ampirist ve Hume hayranı[17] olan Bertrand Russell, Hume'un görüşünü şöyle özetler:

> Hume, bir nesnenin bir diğerini ortaya çıkarma gücünün iki nesneye ait kavramlardan çıkarılamayacağını ve bu nedenle bizim, neden ve etkiyi akıl yürütme ya da derin düşünmeyle değil, bir tek tecrübeyle bilebileceğimizi gözlemleyerek işe girişir.[18]

Yani Hume "neden ve etki kavramının geçmiş *deneyimden* türetildiğini ve bize belli nesnelerin, tüm geçmiş örneklerinde, sürekli olarak bir arada bulunduğu bilgisini verdiğini" söyler.[19] Hume, ayrıca "gözlediğimiz belirli bir durumun deneyimini neden daha ötesine genişletmemiz gerektiği hususunda aklımızın yeterli gerekçe sunamadığını"[20] da savunur. Çünkü Hume'a göre "*deneyimimiz olmayan bu örneklerin bizim deneyimlediğimiz örneklere benzediğini kanıtlayacak* hiçbir kesin önerme yoktur."[21] Aslında, iki olayın defalarca birbiri ardından

---

[14] Anthony Quinton, "Hume", *The Great Philosophers* içinde, ed. Ray Monk and Frederic Raphael (London: Orion Books Ltd., 2004), 229.
[15] Quinton, "Hume", 229, italik bana ait.
[16] *A.g.e.*
[17] Russell, Hume'u "filozofların en önemlilerinden biri" diye tanımlar. bkz. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2004), 600.
[18] Russell, *History of Western Philosophy,* 604.
[19] Hume, *Philosophical Works,* 84, orijinal italik.
[20] *A.g.e.,* 86.
[21] *A.g.e.,* 84, orijinal italik.

geldiğini gördüğümüzde, duyumlarımızı hep aynı biçimde birbirlerine bağlamamız ve bu bağlantıya alışmamızdan doğan[22] bir beklentiden başka elimizde birşey yoktur. Ne var ki, Hume için, mantıksal bir kanıtlama bizim beklentimizi haklı kıldığı için de bekliyor değiliz, biz yalnızca şeylerin gelecekte de, geçmişte oldukları gibi olacaklarını beklemek insan doğamızın bir parçası olduğu için beklemekteyiz ve Hume'a göre, bu türden beklentiler "hayal kırıklığı"ndan daha fazla bir şey değildir.[23]

Russell bunun ne anlama geldiğini oldukça iyi tahlil etmektedir. Russell'a göre "Hume'un şüpheciliği tamamen tümevarım ilkesini reddetmesine dayalıdır ki onun, bunu yaparken belli gözlemlerden genel bilimsel yasalara ulaşma girişimlerinin tümünü "yanıltıcı" hale getirdiğine dikkat çeker.[24] Bu nedenle "Hume'un, katıksız ampirizmin bilim için yeterli bir temel olmadığını kanıtladığı"nı belirten Russell, [25] aynı zamanda Hume'un argümanlarının reddedilemez olduğunu da kaydeder. [26] Meselenin özeti şudur, sonuçta tam olarak aynı sonucu sağlayan çok fazla veri toplansa bile, Hume için, bundan genel sonuçlar çıkarılamaz.

Bu, Hume'un öne sürdüğü doğal ırk temelli zihinsel kapasite farklılıkları iddiasını bağlamsallaştırmada çok önemli bir husustur. Şöyle ki varsayımsal olarak, yaşayan veya yaşamış her bir siyahi bir şekilde zeka testine tabi tutulsa ve her birinin zekası en az zeki olan beyaz kişiden daha aşağı gösterilse bile, böyle bir iddia geçerlilik kazanamayacaktır. Zira Hume felsefesinin meşhur öğretisi, bir nedenden bir etki çıkarılmasına izin vermeyeceğinden, Hume'un izlediği yolla "doğuştan" aşağılık halinden sözetmek de mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla, bu ileri bağlamlamada, Hume'un öne sürdüğü ırkçı iddia, kendi felsefesi tarafından bir kez daha imkansız hale getirilmiştir.

İkinci Bağlamsallaştırma – Hume'un Yaşadığı Yer ve Zaman ile Irkçılığına Karşı Beattie'nin Karşı-Savları

Gelgelelim, Hume aleyhindeki tartışma yukarıdaki saptamalarla bitmemektedir. Hume'un temel felsefesi, gelecekteki bir deneyin bu tür sonuçlarla çelişmeyeceği kesin olarak bilinemeyeceğinden, genel sonuçlar çıkarmanın mümkün olmadığı fikrine dayanır. Başka bir deyişle, gelecekte

[22] Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 65.
[23] John Passmore, "*Hume", Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* içinde, ed. Bryan Magee, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008),163.
[24] Russell, *History of Western Philosophy*, 612.
[25] *A.g.e.,* 612
[26] *A.g.e.,* 600.

yanlışlanabilirlik olasılığı mutlak ifadeleri geçersiz kılar. Öte yandan, Hume için tabii ki "gelecek" olan içinde yaşadığımız bu zamanda, siyahilerin entelektüel başarı örnekleri sayılamayacak derecede çoktur ve bu nedenle yanlışlanabilirlik olasılığı sürekli olarak gerçekleşmektedir. Yine de, Hume'un, felsefi bakış açısına rağmen, zamanımızda yaşamamış olması ve kendi zamanında kendisini yanlışlayan örnekler bulunmaması hasebiyle, ampirik gerekçelerle hâlâ mazur görülebileceği iddia edilebilir. On sekizinci yüzyılda siyahilerin entelektüel başarısına dair tek bir örnek ya da en azından Hume'un farkında olması gereken bir örnek olmasaydı, o zaman Hume'un tek hatası, geleceği görememesi olurdu ki böyle bir şey de beklenemez.

Şimdi, bu makaledeki ikinci bağlamsallaştırma Hume'un yaşadığı zaman ve mekan dolayımında olacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere, modern bir okuyucu için Hume'un siyahilere yönelik bakışının ne kadar hatalı olduğu açık olsa da, bu durum onun zamanında benimsenen evrensel bir görüş olsaydı yine anlaşılır bir şey olurdu. Doğrusu yüzeysel olarak, bunun biraz geçerliliği de var, çünkü Hume'un bakış açısı kendi dönemi için alışılmadık bir durum değildi. Tarihçi Lawrence James'in belirttiği gibi, siyahilerin doğal olarak aşağı görülmeleri "on yedinci yüzyılın sonları ile on sekizinci yüzyılda Avrupa genelinde yaygın ve eleştirilmeyen bir tutumdu." [27]

Öte yandan ikinci bağlamsallaştırma Hume açısından iki sorun oluşturmaktadır. İlki, Hume'un ırkçılığının zamana özgü ırkçı ruh içinde değerlendirmesi sorunudur, zira Hume'un uygun gördüğü zaman popüler düşünceye meydan okuma konusundaki açık cüreti görmezden gelinemez. Christopher J. Berry'nin ifade ettiği gibi Hume "teamüllerin hem iyi hem de kötü olabileceklerini kabul ediyor."[28] Bunun için bir örnek kafi gelecektir. Bu da Hume'un mucizelere karşı kaleme aldığı ve kınayıcı dilinde pek kayıtsız olduğu tartışmalı bir polemik yazısıdır. Hume, burada "herhangi bir mucizenin varlığına karşı" tartışırken, mucizeleri "meşhur yalanlar" olarak tanımlar ve mucizelere karşı ölü bir adamın hayata dönmesinin "hiçbir çağda ya da ülkede asla görülmediği" tartışmasını öne sürer.[29] Bununla birlikte, Britanyalıların o zamanlar neredeyse evrensel olarak bağlı olduğu din Hıristiyanlık'tı ve onun temel metni olan *İncil*'in "Yeni Ahit"i ölülerin diriltilmesi de dahil olmak üzere çok sayıda mucize örneği içerir. Eğitimli ya da eğitimsiz halkın geneli bu mucizelerin mutlak gerçekler olduğuna

[27] James, *The Rise and Fall of the British Empire*, 21.
[28] Christopher J. Berry, *Essays on Hume, Smith and the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2018), 254.
[29] David Hume, "Of Miracles and The Origin of Religion", *The Portable Enlightenment Reader* içinde, ed. Isaac Kramnick (Middlesex: Penguin Books Ltd., 1995), 110-3.

inanıyordu. Bu nedenle, Hume, Britanya halkı için bu kadar ilkesel öneme sahip bir mesele hakkında popüler görüşle ters düşmekten çekinmiyorsa, o halde önyargılarıyla birlikte sadece zamanının bir kişisi olduğu gerekçesiyle ırkçılığından da mazur görülemez.

James Beattie

Hume'un tarihi olarak bağlamsallaştırılmasıyla ilgili beliren ikinci sorun ise, genel önyargıya karşı var olan bir akımdı. Gerçekte bu karşı akım, İskoç Aydınlanması içinde önemli bir sese sahipti ve bu James Beattie'nin sesiydi. Bakıldığında, Hume'un ırkçılığının, James Beattie'nin gerçeğe dayalı yaklaşımı, empati ve anlayışı ile keskin bir tezat oluşturduğu görülmektedir.

Hume'un aksine, Beattie bugün çok tanınmış bir figür olmayıp, adını duyan birkaç kişi arasındaki ünü de çok parlak değildir. Nitekim o, "pek küçümsenmiş" olarak vasfedilmiştir.[30] Ancak bu, biri Oxford'dan fahri doktorayla onurlandırılma olan, yıllık 200 sterlinlik bir kraliyet emekli maaşı verilmesi dahil, "egemen çevrelerin sevgilisi" olduğu yaşam boyu duruşuyla tam bir tezat oluşturuyor.[31] Şu anda çok tanınmadığı için kendisi hakkında burada kısa bir giriş yapılacaktır. Beattie, 1735'te İskoçya'nın kuzeydoğusundaki Laurencekirk'te doğdu ve 1803'te Aberdeen yakınlarda öldü. Aberdeen'deki Marischal Koleji'nde eğitim gördü ve ahlak felsefesi profesörü olarak mezun oldu.[32] O bir felsefe profesörüydü ve bu konumuyla Hume'un bir muhalifiydi. "İskoç felsefesinin Sağduyu okulu" olarak bilinen yaklaşımın bir temsilcisi olarak, şüpheci felsefesi "dine küfreden yazılar" olarak görüldüğünden Hume'a saldırdı.[33] "[C]esur ve bazen taciz edici" olarak tanımlanan ve Hume'u "çok kızdıran"[34] saldırısı, aşağıda kullanılacak olan 1770 tarihli *Doğrunun Doğası ve Değişmezliği Üzerine Deneme*'sinde yer almaktaydı. Harris, Beattie'nin temel felsefi tartışmasını şöyle özetler:

> [Ş]üphecilik saçmadır ve saçma olmasına binaen de açıkça haksızdır. Örneğin, maddi tözlerden oluşan dışsal bir dünyanın varlığına ve iradenin özgürlüğüne olan doğal inancımıza güvenme hakkına sahibiz ve bu tür

[30] Paul Guyer, "Taste, Morality and Common Sense: Kant and the Scots", *Kant and the Scottish Enlightenment* içinde, ed. Elizabeth Robinson and Chris W. Suprenant (New York: Routledge, 2017), 108.
[31] James A. Harris, (ed.), *James Beattie: Selected Philosophical Writings* (Exeter: Imprint Academic, 2004), 1
[32] Harris, *James Beattie*, 95.
[33] Guyer, "Taste, Morality and Common Sense", 110; Dafydd Moore, "The Ossianic Revival, James Beattie and Primitivism", *Edinburgh History of Scottish Literature: Enlightenment, Britain and Empire (1707-1918)* içinde, ed. Ian Brown (Edingurgh: Edinburgh University Press., 2006), 90.
[34] Harris, *James Beattie*, 5.

> inançlara dair kanaatlerimiz, Hume gibi yazarların safsataları ve laf cambazlıkları tarafından baltalanmamalı. (…) Beattie için modern felsefe, (…) Descartes'ın bir inancın kesin bir gerekçe gösterilmedikçe reddedilmesi gerektiğini savunduğu andan itibaren yanlış yola girdi.[35]

Hume'unkiler gibi şüphecilik ve inançsızlık temelli bir yaklaşımdan ziyade, "dini inancın doğrulanması Beattie'nin tüm öğretim ve yazımının merkezinde yer almaktaydı."[36] Beattie'nin kendisi şöyle der:

> Ateizm, ahlakı ve dolayısıyla da mutluluğu tamamen yıkan bir şeydir. (…) Bu nedenle, ateist doktrinlerin öğreticileri veyahut da insanları, bu yüce ve şanlı hakikat olan TANRI'NIN VARLIĞI konusunda şüpheye düşürmeye çalışanlar, aynı zamanda hükümeti devirmek, toplumu dengesini bozmak, erdemi ortadan kaldırmak, mutluluğu yok etmek, kafa karışıklığını, çılgınlığı ve sefaleti teşvik etmek için de ellerinden gelen her şeyi yaparlar.[37]

Bu alıntıda Beattie'nin muhafazakarlığı gayet belirgindir ve mucizelere karşı tutumunda, Hume'un aksine, "akranlarının çoğuyla genelde olduğu gibi hemfikir" olması dikkate değerdir.[38]

Şu var ki, Hume'un Beattie aracılığıyla bağlamsallaştırılmasındaki büyük ironi, Hume radikal bir düşünür ve Beattie de gelenekçi iken, siyahiler meselesinde Hume'un geleneksel, üzerinde düşünülmemiş önyargıları dile getirmesi ve Beattie'nin de ona saldırmasında bu önyargıların temelini tamamen çürütmesidir. Bu nedenle, Harris'in işaret ettiği gibi, "Beattie düşüncesizce davranan bir muhafazakar değildi", çünkü "dini inançları, kendisinin, kölelik hakkındaki" yazılarında görüldüğü üzere, akranlarının çoğunluğunun görüşlerine karşı koymasına neden oldu.[39]

Hume'un siyahilerin aleyhine ortaya koyduğu argüman, onların doğal olarak zihinsel beceriye sahip olmadıkları noktasındadır. Doğallık temelinde öne sürülen bu tartışma, bir kişinin ten rengi ile zihinsel potansiyelleri arasında gerekli ve sürekli bir bağlantı olduğu anlamını içerir. Sözde doğal bir durum olduğu için de bunun her koşulda doğru olması gerekir. Gerçekten de Hume, örneğin Locke'un aksine,

> insan varlıklarının eğitim ya da toplumsal değişme yoluyla, bir bütün olarak şekillenebilir ve dolayısıyla yetkinleştirilebilir olduklarına inanmanın çok

[35] *A.g.e.,* 5.
[36] *A.g.e.,*
[37] Akt. Harris, *James Beattie*, 7.
[38] *A.g.e.,* 7.
[39] Harris, *James Beattie*, 9.

> uzağındaydı. O, insan varlıklarının doğaları itibariyle, tarih boyunca hep aynı kal[dıklarından] emindi."[40]

Bununla birlikte, sözkonusu iddianın yanlışlanabilmesi için tek bir istisna yeterli olacaktır. Lakin, İskoçya'da yaşayan bir düşünür için siyahilerin zihinsel kapasiteleri konusunda net bir kanıt olmamasının, Hume'un bu konudaki ayıbını azaltabileceği söylenebilir. Yine, mevcut kanıtların tümü siyahileri beyazlardan aşağı olarak gösteriyor idiyse, Hume'un başka bir görüşe sahip olmaması biraz da olsa mazur görülebilirdi. Ancak, mevcut kanıt vardı ve Beattie bunun farkındaydı.

Sözde "doğal aşağılık" meselesi üzerine Beattie öncelikle şunları söyler:

> Bazı modern yazarların, zencilerin doğal aşağılıklarını kanıtlamak için bu imalı işaretleri hangi görüşlerle ortaya attığını görmek kolaydır. Ama hayal kırıklığına uğramaları için insanlığın bütün dostları dua etsin.[41]

Gerçekten de, Bettie onları hakkıyla "hayal kırıklığına uğratacak" kanıtını öne sürer. Avrupa'ya dağılmış zenci-kölelerin düşünmekten aciz insanlar olmadığına inanan Beattie'ye göre onlar, bilakis efendilerinin kendilerine öğretmek istediği her şeyi öğrenmeye kabiliyetli olduklarını kanıtlayan becerileri sıklıkla sergilemektedirler. [42] Beattie, esasında bu başarıların çoğunun sanat erbabına has ve sözkonusu siyahilerin çoğunun "kusursuz zanaatkârlar ve mahir müzisyenler" olduklarını doğrular. [43] Ancak, bu düzeydeki başarı bile Hume'un "bunların bir teki dahi hiçbir yaratıcılık belirtisi göstermezken, bizim eğitimsiz, düşük insanlarımız arasında her meslekte şaha kalkıp farklılık yaratabilenler var" şeklindeki iddiasını çürütmektedir.[44]

---

[40] Passmore, "Hume", 160.

[41] James Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*, 6. Bs. (London: Edward and Charles Dilly, 1778), 467.

[42] Beattie, *An Essay*, 465.

[43] *A.g.e.*

[44]Bu açıdan, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Beattie'ninkinden daha güçlü bir kanıt öne sürülebilirdi. Tarihçi David Olusoga, Beattie'ye benzer şekilde şunları söylemektedir: "[O]kuryazarlık isteği bazı köleleştirilmiş Afrikalılar tarafından şevkle benimsendi [ve buna eşlik eden] şans ve yetenek, bazılarının hayatta yükselmesine, bağımsız ve kendi ayakları üzerinde durmasına olanak sağladı." Dahası, Phillis Wheatley, Ignatius Sancho, Olaudah Equiano, Francis Williams, James Gronniosaw ve Ottobah Cugoano gibi bazıları sadece okuryazar değil, edip de olduklarını belirten Olusoga, örneğin Phillis Wheatley'nin, genç bir kızken ders aldığı İngilizce'de epey ilerledikten sonra Fransızca ve Latince'yi de öğrenerek, sonuçta yayınladığı neo-klasik şiir koleksiyonunun İngiltere ve Amerika'da büyük bir hayranlıkla karşılandığını yazar. bkz. David Olusoga, *Black and British: A Forgotten History* (London: Macmillan, 2016), 107. Belirtmek gerekir ki, bu seçkin bireylerin tarihteki yerini

Beattie'nin, siyahiler tarafından ortaya konduğunu dile getirdiği becerilerin, yüksek derecede insani zihinsel başarılara sahip olmadıkları için Hume'un tartışmasına bir destek bile sağladığı iddia edilebilir. Gerçi, yukarıda Hume'un aşırı iddialarının yanlış olduğu kanıtlandı, ancak yazısındaki genel ima yine de doğrulanabilir ve ilgili ikinci bir argüman olarak kullanılabilirdi. Nitekim on sekizinci yüzyılda durum, genel anlamda beyaz insanların bilişsel başarılarının siyahilerinkinden daha iyi olduğu yönündeydi. Bununla birlikte, Beattie'nin daha kapsamlı bir okuması, değinilen bu iki noktanın da ancak ampirizmin temel olarak yanlış uygulanmasından doğabileceğini gösterir. Yani gibinin, gibiyle karşılaştırıldığı varsayımına dayanır. Hume'un görüşünün neden bu denli cahilce olduğunu tam olarak gösteren yine Beattie olacaktır. Hume'un argümanı, sonuçların nedenlerle *biraradalığı* üzerinedir, oysa on sekizinci yüzyılda siyahilerin durumunun nedenlerine bakıldığında, ırk temelli zihinsel yeti farklılıklara ilişkin herhangi bir iddianın temelsiz olduğu hemen anlaşılır. Mahkum etmekten ziyade sebeplerin incelenmesi gerektiği yönündeki ihtiyacın tartışmasını da yine Beattie başarılı bir şekilde ileri sürmüştür.

Beattie, on sekizinci yüzyılda siyahilerin entelektüel olarak genel anlamda olumsuz algılanışlarına ilişkin bir açıklama ortaya koyarken, bunu hiçbir şekilde "doğa"ya dayandırmaz. Bilakis, konuyu koşullanmanın çevresel faktörüne dayandırır. Üstelik onun tezi, doğalcı tezin başaramayacağı kadar ikna edicidir. Beattie şöyle demektedir:

> Bir zenci-köle, ne okuyup yazabilen, ne de herhangi bir Avrupa dilini konuşabilen, efendisinin emrettiği dışında herhangi bir şey yapmasına izin verilmeyen ve dünyada tek bir dostu olmayan, ancak dünya genelinde kabul edildiği gibi aşağı türden bir insan ise eğer; -bu türden bir varlığın, Avrupalılar arasında kendisini farklı kılması ve zeki bir insan olarak dünya çapında konuşulacak olması kesinlikle makul bir beklenti olamaz.[45]

Bu nedenle, on sekizinci yüzyılda siyahilerin beyazların başarılarına genel anlamda ulaşamaması, onların doğal olarak aşağı olmalarından kaynaklı değil, bilakis koşullanma dolayısıyladır. Beattie ayrıca "[h]erhangi bir türden deha için *bir kölenin koşulunun* uygun olamayacağının da kolaylıkla kavranabileceğini" [46] açıkça belirtmekte ve ironik bir şekilde şunu kaydetmektedir:

---

kazandıkları eserler ya Beattie'nin yazısından sonrasına aitti ya da o dönemde pek bilinmiyordu.

[45] Beattie, *An Essay*, 465-6.

[46] *A.g.e.,* 465, italikler bana ait.

> O kendini bu şekilde ayırt etmediği için [bir siyahinin] aşağı türden olduğunu varsaymak, kendisini kraliyet statüsüne yükseltmemiş olduğundan herhangi bir Avrupalı bireyi düşük varsaymak kadar rasyoneldir.[47]

Böylece, Schmidt'in özetlediği biçimde Beattie, insanların becerilerini geliştirme cesaretini kıran şeyin ırkçılık, kölelik ve eğitim eksikliği olduğunu gözlemliyor.[48] Aslında, Beattie belki de okurlarının beğenisine saygıdan dolayı bu mesele hakkında daha fazla söylenebileceklere ilişkin geri duruyor. Kölelerin yüzyüze olduğu koşullar gerçekten dehşet vericiydi. Büyük çoğunluğun içinde bulundukları aşırı şartlar ve kötü muameleden sağ çıkmayı bile başaramadıkları durumlarda, çok azının entelektüel başarı sergilemesi şaşırtıcı olamaz. Tarihçi C. L. R. James'in işaret ettiği gibi, "köleler hayvanlar gibi çalıştırılıyor ve zemini dövülmüş topraktan oluşan penceresiz kulübelerde hayvanlar gibi barındırılıyordu."[49] Ayrıca "yataklar anne, baba ve çocukların gelişigüzel uyudukları saman, hayvan derisi veya kaba ipten direklere bağlanmış bir düzenekten ibaretti."[50] Köleler, "zahmetli ve bitmek bilmeyen bir emek isteyen" plantasyonlarda insanı aşan el emeğiyle çalışmaya zorlanmalarına rağmen yetersiz besleniyorlardı.[51] Daha da ötesi onlara vahşet uygulanıyordu. CLR James, köleleştirilmiş siyahilerin sürekli olarak devriye gezen avaneleriyle birlikte yöneticinin acımasız gözü tarafından izleniyor, "uzun kırbaçlarla silahlanmış birkaç ustabaşı ise, yorgunluktan yıpranıp dinlenmeye zorlanmış erkek veya kadın, genç veya yaşlı herkese ısıran darbeler indiriyordu.[52] Hume'un yaşamı sırasında meydana gelmiş bir örnek, acımasızlığı açısından diğerlerine de örnek teşkil edecek kadar çarpıcıdır. 1756 yılında Jamaika'daki bir Britanyalı plantasyon işletmecisi, günlüğüne, biraz şeker kamışı yemiş bir köleyi cezalandırmak için "onu bir güzel kırbaçlatıp sirke fıçısına batırdığını, sonra da [başka bir köleye] ağzına pislettiğini yazmıştır.[53] Bu koşullar altında, bir kölenin ortalama olarak yalnızca yirmi dokuz yaşlarına kadar yaşaması ve çocuk kölelerin çok yüksek sayıda ölmesi şaşırtıcı değildir.[54] Hume'un yaptığı gibi, bu tür fiziksel ve psikolojik işkenceye maruz kalmış insanların, Britanya'daki zengin evlerde rahat bir yaşam süren ve iyi bir eğitim alma ayrıcalığına sahip olanlar gibi zihinsel başarılar sergilemesini beklemek oldukça tuhaftır.

---

[47] *A.g.e.,* 466.
[48] Claudia M. Schmidt, *David Hume: Reason in History* (Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2003), 410.
[49] C. L. R. James, *The Black Jacobins* (London: Penguin Books, 2001), 8.
[50] James, *The Black Jacobins*, 8.
[51] *A.g.e.,* 8; James, *The Rise and Fall,* 22.
[52] James, *The Black Jacobins*, 8.
[53] James, *The Rise and Fall,* 23.
[54] *A.g.e.,* 22.

Öte yandan, kölelerin bu gayri insanileştirilme sistemi içinde sahip olabileceği herhangi bir beceriyi, insanlıklarını zayıflatmaya çalışanlardan kasıtlı olarak gizleyebileceği de Hume'un aklından geçmemiş gibi görünüyor. C. L. R. James'in belirttiği gibi, "[k]ölelerin çoğu, efendilerinin önünde derin bir kadercilik ve odun gibi ruhsuz bir aptal görünüme bürünmekle bu bitimsiz vahşete uyum sağladılar."[55] Bu bağlamda, C.L.R. James çok önemli bir noktanın daha altını şöyle çizmektedir:

> Oysa onları efendilerinden uzakta ve birbirleriyle olan ilişkilerinde gözlemleme zahmetine girenler, bugün Batı Hint Adaları'ndaki torunlarında göze çarpan o canlı zeka ve neşeli ruh halini görebilirlerdi.[56]

Bundan başka, Hume, sistemin siyahi kölelere yönelik vahşeti gerekli bulmasını fark edememe açısından da başarısız bir vizyon ortaya koymaktadır. Zira düşünüldüğünde siyahiler gerçekten Hume'un onları öngördüğü gibi olsalardı o zaman kendilerine böyle bir şiddet uygulanması gereksiz olurdu. Dolayısıyla şiddetin bizatihi kendisi Hume'un siyahilere dair görüşünde yanıldığını kanıtlar. Bu konuda da C.L.R. James'in aşağıdaki ifadeleri dikkate değerdir:

> Açmazlık şuydu, onlar hayvanlar gibi tuzağa düşürülüp, kafeslerde taşınıp, bir eşek ya da atın yanında çalıştırılıp her ikisi de aynı sopayla dövülse de, ahırda tutulup aç bırakılsa da, *siyah tenleri ve kıvırcık saçlarına rağmen insan oluşlarında en ufak bir değişme olmadı*.[57]

Bu nedenle, James haklı olarak, "onları gerekli uysallığa ve kabullenmeye itmek, hesaplanmış bir vahşet rejimini ve terörü gerekli kıldı" demektedir.[58]

Beattie ayrıca, beyazların siyahilere boyun eğdirmesini sağlayan şeyin üstün bir zihinsel beceri değil, onlara boyun eğdirecek üstün bir teknoloji olduğunun farkındadır. Önemli bir başka husus ise, Beattie'nin bu teknolojiyi icat etmenin, siyahilere karşı beyazlara bir itibar olarak geri dönebileceği fikrini de reddetmesidir. O, şuna dikkat çekmektedir:

> Avrupalılar yazı sanatından mahrum olsalardı ve elleri kelepçeli çalışsalardı, onlar da bugüne dek Afrika ve Amerika yerlileri kadar uygarlaşmamış kalabilirlerdi. Bu sanatların icadı da bizim üstün kapasitemize atfedilemez. Çünkü buluş sahibinin dehası her zaman buluşun önemiyle ölçülmez. Zira

[55] James, *The Black Jacobins*, 12.
[56] *A.g.e.,* 14.
[57] *A.g.e.,* 9, italikler bana ait.
[58] A.g.e.

> barut ve denizci pusulası, insan hayatında olağanüstü devrimlere vesile oldu, ancak bunlar tesadüfi keşiflerdi.[59]

Beattie, aynı zamanda, Hume'un yaptığı gibi onları uzaktan aşağı görmek yerine, siyahilerin bakış açısıyla empati kurabilmektedir. Bu minvalde, Hume'un onları gayri insani kılma teşebbüsü kadar Beattie onları insanlaştırır. Bu konuda Beattie'nin sözleri aşağıdaki gibidir:

> Genel olarak, makul bir yetkinlik, sıhhat, rahatlık, zihinsel ya da ahlaki erdem veyahut herhangi bir türden üstün meziyet ortaya koyan her renk güzeldir. Zenciler de kendi renklerini, bizim kendimizinkini sevdiğimiz aynı nedenle severler; çünkü her zaman görüyorlar; çünkü sevdikleri tüm insanlar böyle; ve çünkü bu [ten rengine] sahip olmayanlar yabancı ve düşman olarak düşünülenlerden başkası değildir. Bu, en azından kendi ülkesinde bulunduğu müddetçe ya da beyazlar arasında dost bulma şansı olana dek zencinin düşünce tarzı olmalıdır.[60]

Sonuç olarak, Beattie genel anlamda Hume'un diğer alanlardaki üstünlüğü karşısında, daha düşük profilli bir filozof olsa da, siyahilerin zihinsel becerileri konusunda Hume'un ırkçılığının cahilce ve temelsiz olduğunu göstermektedir. Dahası, bu eleştiri bir İskoç Aydınlanma düşünürü tarafından öne sürüldüğünden, Hume'un ırkçılığının da yer ve zamanın bir ürünü olarak mazur görülemeyeceği açığa kavuşmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, bu makale David Hume'un, siyahilerin zihinsel anlamda beyazlardan daha aşağı olduğu temelindeki ırkçı iddiasını, kendi felsefesi ve zamanı içinde bağlamsallaştırarak ortaya koydu. Bu fikrinin, Hume'un genel ampirik yaklaşımıyla çeliştiğini gösterdi. Çalışma aynı zamanda, Hume'un ünlü -bir neden ile etki arasındaki belirli ve dolayısıyla bilinebilir zorunlu bir bağlantıyı reddettiği- felsefi anlayışı dolayımında, siyahilere ilişkin görüşünün desteklenemez olduğunu kanıtladı. Makalede, Hume'un ırkçılığının yaşadığı dönem ve yerde yaygın bir bakış açısı olduğu ortaya kondu, bununla birlikte Hume kadar geleneğe meydan okumaya istekli bir düşünür için böyle bir bahanenin kabul edilemez olduğu kanıtlandı. Bundan başka, Hume'un arkadaşı ve İskoç Aydınlanma geleneği içindeki bir düşünür olan James Beattie'nin, Hume'un ırkçılığına tartışmasız itirazlar sunduğu belirtildi ve bunun, yaşadığı dönem ve coğrafya perspektifinden de, filozofu herhangi bir şekilde aklamayı geçersiz kıldığını gösterdi. Sonuç itibariyle, ırkçı iddiasının,

[59] Beattie, *An Essay*, 466.

[60] James Beattie, *Elements of Moral Science*, volume 1, 3.baskı, (Edinburgh: Archibald Constable and Company, 1817), 104.

diğer alanlarda felsefe tarihinin en güçlü ve derin beyinlerinden biri olan bir filozofu, olması gerektiği gibi, töhmet altında bıraktığı inkar edilemez. Berry'nin de isabet ettiği gibi, Hume'un "önyargıları [malesef öyle] dilemekle bir tarafa kaybolmuyor."[61]

Kaynakça

Bakewell, Peter. *A History of Latin America*. Malden: Blackwell Publishers Inc., 1998.

Beattie, James. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*. Sixth Edition. London: Edward and Charles Dilly, 1778.

-. *Elements of Moral Science*. Volume 1. 3.Baskı. Edinburgh: Archibald Constable and Company, 1817.

Berry, Christopher J. *Essays on Hume, Smith and the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2018.

Dore, Fatma. "Sömürgeci İspanyol Amerikası'nda Aristotelesçi Doğal Köle Kavramı". *FLSF*. Sayı 21 (2016): 31-50.

Gikandi, Simon. *Slavery and the Culture of Taste*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

Gökberk, Macit. *Felsefenin Evrimi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Guyer, Paul. "Taste, Morality and Common Sense: Kant and the Scots". *Kant and the Scottish Enlightenment* içinde, 108-124. Editörler Elizabeth Robinson ve Chris W. Suprenant. New York: Routledge, 2017.

Harris, James A. (Editör). *James Beattie: Selected Philosophical Writings*. Exeter: Imprint Academic, 2004.

Hume, David. "Negroes…Naturally Inferior To The Whites", *The Portable Enlightenment Reader* içinde, 629. Editör Isaac Kramnick. Middlesex: Penguin Books Ltd., 1995.

-."Of Miracles and The Origin of Religion", *The Portable Enlightenment Reader* içinde, 109-115. Editör Isaac Kramnick. Middlesex: Penguin Books Ltd., 1995.

-. *The Essential Philosophical Works*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2011.

[61] Berry, *Essays on Hume*, 145.

James, C. L. R. *The Black Jacobins*. London: Penguin Books, 2001.

James, Lawrence. *The Rise and Fall of the British Empire*. London: Abacus, 1998.

Moore, Dafydd. "The Ossianic Revival, James Beattie and Primitivism". *Edinburgh History of Scottish Literature: Enlightenment, Britain and Empire (1707-1918)* içinde, 90-8. Editör Ian Brown. Edingurgh: Edinburgh University Press, 2006.

Olusoga, David. *Black and British: A Forgotten History*. London: Macmillan, 2016.

Passmore, John. "*Hume", Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* içinde. Editör Bryan Magee. Çeviren Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

Pinker, Steven. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. London: Penguin Books Ltd., 2003.

Popkin, Richard Henry. *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*. Leiden: E.J. Brill, 1992.

Quinton, Anthony. "Hume". *The Great Philosophers* içinde, 215-264. Editörler Ray Monk ve Frederic Raphael. London: Orion Books Ltd., 2004.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2004.

Seppalainen, Tom ve Coventry, Angela. "Hume's Empiricist Inner Epistemology: A Reassessment of the Copy Principle". *The Bloomsbury Companion to Hume* içinde, 38-56. Editörler Alan Bailey ve Dan O'Brien. London: Bloomsbury Publishing Plc., 2015.

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

ADAM SMITH FELSEFESİNDE HUKUKUN TEMELLERİ

Muzaffer DÜLGER*

ADAM SMITH'S PHILOSOPHY ON THE FOUNDATIONS OF LAW

Öz

İskoç Aydınlanması'nın önde gelen bir figürü olarak Adam Smith, genel itibariyle bir iktisatçı ve ahlak filozofu olarak bilinmektedir. Fakat onun 'Hukuk İlmi Üzerine Dersleri' yahut bir hukuk teorisyeni oluşu çok fazla bilinmez. Bu makale, onun hukuk teorisine ilişkin düşüncelerine, ağırlıklı olarak bu kitabın merceği altında bakmaktadır. Smith'in hukuk teorisi çok açık bir şekilde tarihsel ve antropolojik bir ilginin ürünüdür, kendisine ait "uygarlığın dört aşaması teorisi"ne dayanır ve ayrıca onun iktisat ve ahlak teorilerinden bağımsız değildir. Smith'e göre hukukta değişim, toplumsal ve ekonomik değişimin parçasıdır. Ve o, bu evrimsel sürecin genel gidişatının hükümet tasarruflarıyla değil, Görünmez El vasıtasıyla oluştuğu düşüncesinde olmuştur. Smith ayrıca hukuki kurumların duyumsal yönünü de ön plana çıkarır. Sempati kavramı ve adalet duygusu, hak edip etmediklerine göre insan eylemlerinin ödüle layık görülmesi ya da cezalandırılmasına yol açan süreçler ile ilişkilidir. Bu makale Smith'in 'Hukuk İlmi üzerine Dersleri'ni ve hukukun temelleri üzerine düşüncelerini, genel hatları ile ve onun ahlak ve iktisat teorilerini de dikkate almak suretiyle ele alıp inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Adam Smith, Hukuk Kuramı, Toplum Sözleşmesi, Kendiliğinden düzen, Negatif Adalet.

* Sakarya Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, Dr. Öğr. Üyesi, muzafferdulger@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-0359-9368 .

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 16/İskoç Aydınlanması, Nisan 2021: 62-81.
(Makale Gönderim: 25.11.2020 / Makale Kabul: 25.02.2021)

Abstract

Adam Smith, a leading figure of the Scottish Enlightenment, is generally known as an economist and moral philosopher. But known almost not at all for his 'Lectures on Jurisprudence' or as a legal theorist. This article looks at Smith's jurisprudential thoughts mainly through the lens of this book. Smith's jurisprudence is clearly an output of a historical and anthropological interest, hinges on his "the four stages theory of civilization" and finally not independent from his theories of economics and morality. In Smith's view, legal change is part of social and economic change. And he believed that the general course of this evolutionary progress was laid down by the Invisible Hand, not by governmental acts. Smith stressed also the sentimental aspects of legal institutions. The concept of sympathy and the feeling of justice concern the process that leads to rewarding or punishing human actions according to their merits or demerits. This article will examine Smith's 'Lectures on Jurisprudence' and his thoughts on the foundations of law in broad strokes and by considering his theories on morality and economics.

Keywords: Adam Smith, Jurisprudence, Social Contract, Spontaneous order, Negative Justice.

****

I
(Giriş)
Hukuk Üzerine Ders Notlarının Genel Kurgusu

Ünlü eseri *Milletlerin Zenginliği (1776)* ile iktisadın pek çok temel prensibini ortaya koyması dolayısıyla "iktisadın babası" olarak nitelendirilen Adam Smith (d.1723-ö.1790), aynı zamanda toplumsal yaşamın bilgisini ekonomik ilişkiler üzerinden açıklığa kavuşturmaya çalışarak iktisadı -Newtoncu bir bakış açısıyla- toplumsal düzeni mümkün olduğunca az sayıda kardinal yasayla açıklamanın bir vasıtası haline getirmiştir. Fakat tüm bu etkileyici bakış açısına rağmen, o aynı zamanda bir ahlak felsefecisidir. Hatta onun ahlak teorisi, iktisadı da kuşatır vaziyettedir. Ahlaki alanı kurguladığı üç temel erdemden biri olan iyilikseverlik (*benevolence*) *Ahlaki Duygular Kuramı (1759)* isimli kitabına, ihtiyat (*prudence*) *Milletlerin Zenginliği*'ne önemli ölçüde şekil vermiştir. Üçüncü temel kavram olan adalet (*justice*) ise onun kendi imzasını taşıyan bir esere dönüşebilmiş değildir[1]. Smith, adalet konusunun

[1] Peter Stein, "Adam Smith's Jurisprudence – Between Morality and Economics", *Cornell Law Review*, vol.64, issue:4, (1979): 622.

kurumsal değil fakat ahlaki cephesini ele almış olduğu *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın son paragraflarında hukuk üzerine bir eser hazırlayacağının işaretlerini verir ama yaşamı içinde bu gerçekleşmez.

Smith, Francis Hutcheson'ın halefi olarak Glasgow Üniversitesi'nde 27 yaşında ahlak felsefesi profesörü olmasıyla birlikte, ahlak felsefesinin konu örgüsü içerisinde, doğal teoloji, etik, politik-ekonomi ve hukukbilimi gibi pek çok alanda dersler vermiştir. Bugünün sosyal bilimler anlayışı içerisinde devasa bir genişlik olarak görülebilecek bu sahada, ahlak ve iktisat alanındaki entelektüel emeğini büyük yapıtlara dönüştüren Smith, 1790 yılında ölmüş ve öldüğünde bazı çalışmalarının yakılıp yok edilmesini vasiyet etmiştir. O güne dek hukuk üzerine şekillenmiş çalışmalarının bu vasiyet dolayısıyla o tarihlerde yok edildiği tahmin edilmektedir. Hukuk alanında verdiği derslerden geriye ise, 1762-1764 yılları arasında Glasgow Üniversitesi'nde vermiş olduğu hukuk derslerini takip etmiş öğrencilerince 1763'te tutulan ve 1896 yılında Edwin Cannan tarafından keşfedilip yayımlanan ders notları kalmıştır[2].

Ders notları, Smith'in hukuk üzerine görüşlerini bizler için aydınlığa kavuşturmakla beraber, genel olarak Smith felsefesi açısından da ciddi önem arz eder. Zira Smith'in iktisat ve ahlak alanında yazmış olduğu eserleri *bütünsel* bir bakış açısıyla incelemeye çalışanlar, bir ahlak filozofu olarak Smith ile iktisatçı Smith'in birbirinden çok farklı insan doğası tasavvurlarından hareket ettiğini, dolayısıyla düşünce sisteminin temelden çelişkili aksiyomlar üzerine kurulu olduğunu iddia ederler. Bunu ilk olarak 19.yy. Alman tarihçi okulu iktisatçıları ileri sürdüğü için söz konusu sorun "Das Adam Smith Problem" olarak adlandırılmıştır. Bazı araştırmacılar Smith'in 1776'da *Milletlerin Zenginliği*'ni bastırmadan önce, Fransa'ya yaptığı ziyaretler esnasında fizyokratlardan ciddi şekilde etkilendiği ve kitabının üzerine kurgulandığı bencil ve çıkarcı insan modelinin bu etkilerle beraber şekillendiği tezini savunurlar[3]. Fakat hukuk ders notlarının Edward Cannan tarafından keşfedilmesiyle birlikte, Fransa ziyaretinden çok önce -1763

[2] Elinizdeki çalışma her ne kadar Edward Cannan tarafından bulunan ve 1896 yılında basılan notlara [Türkçe çevirisi: Adam Smith, *Hukuk Üzerine: Adalet, Kamu Düzeni, Devletin Gelirleri ve Silahlı Güçler*, çev. Ahmet Celiloğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018)] dayansa da bu notlardan başka bir de 1958 yılında keşfedilen notlar söz konusudur. Bu hususta bkz. Neil MacCormick, "Adam Smith on Law", *Valparaiso University Law Review*, Vol. 15, No. 2 (1981): 244.

[3] Tartışmayla ilgili daha ayrıntılı bilgi için Gökhan Murteza, *Ahlak, İktisat ve Bilim: Adam Smith Felsefesine Giriş* (İstanbul: Pinhan Yay., 2019), 197-203

yılında verdiği hukuk derslerinde- *Milletlerin Zenginliği*'ndeki temel fikirlerin zaten Smith'in zihninde olduğu ortaya çıkmıştır[4].

Smith, kitabın iç tasnifini aktarırken, bir hukuk ilmi tanımı verir ve hukukun konularının tasnifi noktasında çok genel bir şema çizer:

> Hukuk ilmi [*jurisprudence*], hukukun ve devlet yönetiminin genel prensiplerinin teorisidir. Hukukun dört ana konusu: adalet, kamu düzeni [*police*], devletin gelirleri ve silahlı güçlerdir.[5]

"Adalet" başlığı altında kamu hukuku ve özel hukuk (kişi, aile, mülkiyet, sözleşme ve haksız fiil -hatta ceza- hukuku) konularını, kamu hukukunu olabildiğince devlet biçimlerine, hükümdarın ve tebaanın karşılıklı ilişki, görev ve yükümlülüklerine hasrederek ele alır. Günümüz hukuk öğrenimindeki "genel kamu hukuku" dersi içeriğine benzer bir çerçevede kurgulamış olduğu "kamu hukuku ilmi" ("*public jurisprudence*") başlıklı bölümün içerisinde idare hukuku ve ceza hukuku gibi günümüzde kamu hukuku konusu olarak değerlendirilen alanlara değinmez. Değindiği konular, tüm hukuk kurumlarını tahlil ederken metodolojik bir işlev yüklediği yönetim biçimlerinin karakterleri ve bunların birbirlerine dönüşümleridir. Ceza hukuku konularını daha ziyade "Özel Hukuk" bölümünün en son kısmında ("*of delinquency*"); idare hukukunun konusu olan idari düzenlemelerle ilgili meseleleri "Kamu Düzeni" ("*Of Police*") bölümünde; vergi hukukuyla alakalı vergi uygulamalarını "Devletin Gelirleri" bölümünde[6]; devletlerarası hukuk, savaş ve barış hukuku ile ilgili konuları ise kitabın son iki bölümünde ("Ordu" ve "Milletlerarası Yasalar" başlıklarında) ele alır.

Hukuk Üzerine'de Smith, öğrencilerine hukukun temel kavramlarını aktarırken, bu aktarımlarını genellikle İngiliz hukuku ve İskoç hukuku karşılaştırmaları üzerinden yapar. Bu karşılaştırmaları kadim hukuk kaynaklarına müracaatlar ile temellendirir. Söz konusu kaynaklar esas olarak

---

[4] *Milletlerin Zenginliği*'ndeki öz-çıkar odaklı insan davranışı ve bencil ekonomik davranışlardan genel iyiliğin ve refahın ortaya çıkacağına dair tezlerin, *Hukuk Üzerine*'de önceden görülebildiği kısımlar için bkz. Smith, *Hukuk Üzerine*, 207, 209.

[5] Smith, *Hukuk Üzerine*, 43; Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, ed. Edwin Cannan (Oxford: Clarendon Press, 1896), 3.

[6] Şunu belirtmek gerekir ki; vergilerden, idari uygulamalardan yahut kralın borçlarından dolayı hukuki uyuşmazlıklar söz konusu olsa da, vergi ve idare hukuklarının Smith'in yaşadığı yıllarda müstakil birer hukuk branşı halini aldığını söyleyebilmek güçtür. Fakat Smith'in konu tasnifi, bu gerçekliğe rağmen, idari uygulamaları ve vergi konularını ayrı başlıklar haline getirmesi nedeniyle anlamlıdır.

Kilise hukuku, Atina hukuku, Roma hukuku ve Roma döneminin Roma-dışı bir kaynağı olarak Cermen kavimlerin örf ve adetleridir. Bu kaynaklara ilaveten, zaman zaman Avrupa uygarlığının antipodu olarak Arap, Tatar, Türk toplumlarının idari ve hukuki kurumlarına da değindiğini görmekteyiz. Tüm bu karşılaştırmalar, Smith'in hukuki kurumları tarihsel ve sosyal koşullar çerçevesinde açıklama gayretini göstermektedir. Çünkü barbar ya da çoban toplumlarda veya tarım ve ticaretin geliştiği toplumlarda, monarşilerde yahut cumhuriyetlerde toplumsal uyuşmazlıkların çözüm süreçlerinin çeşitli türleri, suç kavramının, ihanetin, evliliğin, ailenin ya da köleliğin çok çeşitli tipleri ve özellikleri ortaya çıkmıştır. Bu şekilde Smith hukuki kurumların örneğin barbar toplumlarında belirmiş formları konusunda Tacitus'un cermen kavimlerini incelemelerine, çoban toplumlar açısından Montesquieu'nün asya toplumlarına dair değerlendirmelerine, antik medeniyetler için Atina ya da Roma hukuku metinlerine, monarşi yahut cumhuriyetlerin hukuki kurumları açısındansa İngiliz, İskoç ve yakın tarihli Avrupa devletlerinin hukuklarına müracaat ederek, öğrencilerine karşılaştırmalı ve tarihsel bir hukuk dersi sunmuştur[7]. Ya da en azından öğrencilerince tutulmuş olan notlardan gözümüze çarpan ders içeriği aşağı yukarı bu şekildedir. Tüm bunlar, Smith'in metodolojik açıdan şu nosyon üzerinden hareket ettiğini gösterir; sosyal ve tarihsel bağlamlardan kopuk bir biçimde hukuki kavram, kurum ve olguların tanımlanması, kendi içinde daima eksiklikler barındırır. Örneğin köleliğin yahut aile reisliğinin tüm toplumlarda ve bütün tarihte geçerli tek bir formu yoktur. Derslerin başlangıcının, bugünün genel kamu hukukunun mahiyetiyle örtüşür bir biçimde yönetim biçimlerine özgülenmesi, hukuk kurumlarının tarihsel ve sosyal bağlamı içinde ele alınması gerekliliğiyle ilgili bu metodolojik bakış açısını yansıtmaktadır. Örneğin kölelik barbar toplumlarda farklı, monarşilerde farklı karakterdedir; ve görünen o ki, Smith'in gözünde söz konusu yönetim biçimleri tüm bu farklılıkları analiz etmek için elverişli birer düşünme ve sınıflama aracı olarak kullanılmıştır. Smith ayrıca bu kurumsal karşılaştırmalarını ve onların tarihsel/sosyal temellendirmelerini, kendi çağında da çok sık referans alınan dini kaynaklara gönderimlerle ele almaktan ziyade, medeniyetin dünyanın çeşitli bölgelerindeki gelişim biçimleri ve kültürel farklılıklar üzerinde yapılandırarak, dinsel paradigmaya karşı mesafeli aydınlanmacı bakış açısını da gözler önüne serer. Bu anlayışı Smith'in çağdaşı diğer İskoç aydınların eserlerinde de açıkça görmek mümkündür. Hatta pek çok eserin başlığı "doğal tarih", "doğal felsefe", "doğal teoloji" gibi "doğal" nitelemeleriyle bezelidir. Tüm bunlar

[7] Smith'in toplumdan topluma değişen hukukları, toplumsal ve ekonomik faktörler çerçevesinde karşılaştırmalı bir biçimde ele alma anlayışının ardında ciddi bir Montesquieu etkisi olduğu düşünülmektedir. Stein, "Adam Smith's Jurisprudence", 625.

aydınlanma öncesinin "dinsel/tanrısal" tasarımlarının karşısında, aydınlanmayla beraber "doğal" kavramının öne çıkışının örnekleridir[8]. Smith'in felsefe tanımı da bu bakış açısını yansıtır:

> Felsefe … doğanın ilkelerinin birbiriyle bağlantılandırılmasının bilimidir… Doğa, birbiriyle rabıtasız ve tekil bir biçimde beliriveren olaylarla dolu görünmektedir… Felsefe, bağlantılandırılmamış tüm bu nesneleri birleştiren görünmez zincirleri görünür kılarak, zıt ve ahenksiz görünürlüklerin ortaya çıkardığı kaosu düzene çevirmeye çabalar.[9]

II
Hukukun Ontolojisi Bağlamında "Toplum Sözleşmesi" ve "Kendiliğinden Düzen" Düşüncelerinin Karşıtlığı

Hukuk felsefesinin en büyük sorusu olarak hukukun *arkhe*'si meselesine tarih boyunca çok çeşitli cephelerden yaklaşılmıştır. Bu konuda öne çıkarılan kavramlardan biri sözleşmedir. İnsanların kendi aralarında ve kendilerini ilgilendirir yönetim modelleri ve kurallar oluşturup bunlara uyma davranışları sergilemelerinin ardında farazi bir konsensüs ya da anlaşma olduğuna dair hukuk ve siyaset felsefesinde çokça fikir geliştirilmiştir. "Toplum sözleşmesi" kavramı, bu düşüncelerin bir çıktısı olup, hukukun ontolojik arkaplanı olarak itibar görmüştür. Bilindiği üzere Thomas Hobbes, siyasal iktidarı ve hukuku insanların doğal anarşiden çıkma gayretine ve güvenlik arzusuna dayandırırken, John Locke üç doğal hak olan yaşam, özgürlük ve mülkiyeti toplumsal açıdan güvenceli bir çerçeve içerisine almak adına cezalandırma yetkisinin üstün bir güce devri konusunda yapılmış farazi bir toplumsal sözleşme fikrine dayandırır. İskoç aydınlanması, en güçlülerini İngiliz siyaset felsefesinde gördüğümüz bu tip toplum sözleşmesi düşüncelerine karşıt düşüncelerin ortaya çıktığı bir dönem ve entelektüel çevreyi içerir.

> Orijinal sözleşme doktrini Büyük Britanya'ya özgüdür ama yönetim, bunun asla düşünülmediği yerlerde de hüküm sürmektedir, hatta ülkedeki insanların çoğunluğu için de bu hüküm geçerlidir. Bir hamala yahut günlük işçiye neden kamu görevlilerine itaat ettiğini soracak olursanız, doğru olanın böyle davranmak olduğunu söyleyecektir. Başkalarını da böyle davranırken görmüştür, böyle davranmayı reddederse cezalandırılacaktır. Hatta böyle

[8] Bu konuda bkz. Gökhan Murteza, "İskoç Aydınlanmasını Konumlandırmak", *İskoç Aydınlanması* içinde, 11-30, haz. Gökhan Murteza (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 21.
[9] Adam Smith, "The History of Astronomy", *The Essential Adam Smith* içinde, ed. Robert L. Heilbroner (New York: W. W. Norton & Co. Inc., 1987), 31.

> davranmak Tanrı karşısında bir günah olacaktır. Fakat asla itaatinin temelini bir sözleşmenin oluşturduğuna dair bir şey duymazsınız.[10]

Smith toplumsal sözleşmenin, sivil yönetimin kurulma aşamasında kurucular eliyle yapılıp sonradan buna bağlılığın nesilden nesile devredildiği ve o ülkede yaşama bilinci içinde ona zımnî onay verildiği gerekçelerini de eleştirir:

> [Kurucuların yahut varsa o toplumsal sözleşmeyi akdedenlerin] soyundan gelenlerin sözleşmeyle hiçbir alakaları yoktur, onun farkında bile değillerdir, bu sebeple ondan sorumlu tutulamazlar. […/…] İnsanların bir ülkede kalmaya devam ederek yönetime itaat etme konusunda bir sözleşmeye rıza gösterdiklerini söylemek, birisini bir gemiye götürüp sahilden bir miktar uzaklaştıran sonra bu adamın gemide kalmaya devam etmesinin kaptana itaat etmek üzere bir sözleşmeyi kabul ettiğini gösterdiğini söylemekle tam olarak aynı şeydir[11].

Smith, toplumsal sözleşme fiksiyonunun yerine, sivil yönetime itaatin ardında *otorite* ve *yararlılık* prensiplerinin olduğunu belirtir[12]. Bir toplumda siyasi ve hukuki gücün kullanımını belirleyen otoritenin, zenginlik, bilgelik, yaş, tecrübe, soy, bedensel ve zihinsel kabiliyetlerden doğduğunu belirten[13] Smith, içinde bulunulan toplumun iktidar mekanizmasının direktiflerine itaatin, ona zıtlık gütmekten *prima facie* yeğlenir olduğu bilincini ise yararlılık ilkesi olarak açıklar. Sivil yönetimde tekil vakalar biçiminde beliriveren pek çok aksaklık olsa bile "daha büyük kötülüklere engel olmak için bunlar kabullenilip itaat sürdürülür. İnsanları bu itaate iten özel faydadan ziyade kamusal fayda hissidir"[14]. Yani Smith, bireylerin hukuka uyumu yahut itaati açısından, onların içinde bulundukları toplumsallığa dayalı biçimde, duygusal doğa ve eğilimleriyle alışkanlıklarına gönderimde bulunur.

Toplum sözleşmesi tartışmalarının bir açılımı olarak en dikkat çekici siyaset ve hukuk felsefesi tartışmalardan biri de "direnme hakkı" üzerinedir. Smith

---

[10] Smith, *Hukuk Üzerine*, 51-52.

[11] Smith, *A.g.e.*, 52. Smith, toplumsal sözleşme varsayımına çeşitli örnekler üzerinde yüklenmeye devam eder. Örneğin madem evvelden yapılmış bir toplum sözleşmesi var ise, memuriyete girişlerde neden hâlâ yemin istendiğini sorar. *A.g.e.*, 53.

[12] Smith, *A.g.e.*, 49-54.

[13] Benzer şekilde Smith *Milletlerin Zenginliği*'nde, otoritenin ardında insanlar arasında eşitsizliğin dört nedeni olarak (i) kabiliyet, (ii) yaş, (iii) zenginlik ve (iv) soyu gösterir. Bunların yargılama yetkisinin de ardında olan otorite unsurları olduğunun altını çizer. Ayrıca yargı gücünün, uygarlaşma sürecinde nüfusla birlikte sorunların da artışına paralel olarak, vekiller atanması yoluyla yürütme gücünden ayrılarak oluştuğunu savunur. Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği,* çev. Haldun Derin (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 5.bs., 2011), 790-795.

[14] Karş. Smith, *Hukuk Üzerine*, 50; Smith, *Lectures*, 10.

de bu konuya girer; kamu hukuku kuramı içinde açtığı iki başlıktan biri olan "egemenin hakları" kapsamında, itaat yükümlülüğünün en radikal ihlali anlamında -efendiye, krala, vatana yahut topluma- "ihanet" suçlarının çeşitli yönetim biçimlerinde beliren formlarını detaylı bir biçimde ele alır[15]. Diğer bir başlık olan "tebaanın hakları"nın ise henüz tam olarak şekillenmediği belirterek konuyu direnme hakkıyla sınırlar. Ders notlarının Smith'in 1763'te verdiği derslere dayanması, onun tebaanın hakları bağlamında egemene karşı ileri sürülebilir "insan hakları" kavramını ele almayışını makul kılar. Zira insan hakları kavrayışının pozitif hukuk formu kazandığı Amerikan Belgeleri (en dikkat çekicisi olarak 1776 Virginia Bildirgesi) ve 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin ortaya çıkışına az da olsa zaman vardır. Bununla birlikte, "egemenlerin ne zaman hata yaptığını tespit edebilecek bir hâkim" olmadığını, böyle bir hâkimin varlığının bizzat egemeni ortadan kaldıracağını belirtmek suretiyle, Smith'in konuyu tartışmanın uzağında olduğunu, siyasal iktidarın *kendi kendini* sınırlaması veyahut anayasal devlet kavramının onun zihninde bir belirişi ve karşılığının olmadığını söyleyebiliriz. Bu noktada vurguladığı hususlar, egemenin de hatalar yapabileceği, kadir-i mutlak olmadığı, İngiltere ve Roma tarihinde pek çok örnekle karşımıza çıktığı üzere yönetim paydaşlarının da içinde bulunduğu bir mekanizma içerisinde sınırlanması gerekliliği ve en nihayetinde egemene karşı direnme hakkıdır. Siyasal iktidar da hata yapabilir; hatta Smith siyasal iktidarın tek kişinin elinde olduğu yönetimlerde bu hata ihtimalinin daha yüksek olduğunu belirterek kendisini cumhuriyetçi çizgiye daha yakın konumlandırır. Toplumsal sözleşme kavramına karşıtlığı, direnme hakkının karşısında otorite ve fayda ilkeleri dışında bir düşünme aracı bırakmaz. Daha önce de değinildiği üzere fayda ilkesi, direnmenin her zaman -ve hatta çoğu zaman- iyi neticeler vermediği anlamını ihtiva eder. Öyleyse ne zaman direnmek meşrudur sorusuna ise, budala, düşüncesiz ve zalim yönetimlerin (örneğin 1688 İngiliz Devrimine sebep olaylar gibi yönetim paydaşlarının kazanılmış hak ve çıkarlarını sarsıcı icraatların) *otorite* hissini yok edeceği, yahut Locke'un belirttiği gibi haksız vergilerin direnmeyi meşrulaştıracağı örneklerini verir[16]. Direnmenin, genel olarak hak kavramının mahiyetine dönük bir anlam barındırdığını vurgulaması ise dikkate değerdir; hakkın doğası, güç kullanılarak savunulabilir olmasını gerektirir, aksi takdirde ortada bir hakkın varlığından bahsedemeyiz[17].

Toplumsal düzeni, sözleşme faraziyesinin dışında düşünmek, toplumsal düzenin kurucu-rasyonel bir biçimde değil fakat zamanın ve ihtiyaçların

[15] Smith, *Hukuk Üzerine*, 94-101.
[16] Smith, *Hukuk Üzerine*, 108-111.
[17] Smith, *A.g.e.*, 109.

koşullamaları çerçevesinde evrilerek "kendiliğinden" dönüşümü fikrini ön plana çıkarmaktadır. Smith ile birlikte Adam Ferguson ve David Hume gibi filozoflarda da benzer bir biçimde bulgulanan toplumsal düzenin biçimlenişine dair bu İskoç bakış açısı, toplumun sosyal sözleşme eksenli yeniden düzenlenmesi fikirlerinin dışında bir bakış açısı oluşturmakla birlikte, aynı zamanda dinsel egemenliğe dayalı ya da merkantilist anlamda merkeziyetçi ve baskıcı ekonomi politikalarına da karşıt bir anlam içerir.[18] Tüm bu düşünsel çerçeve, rasyonel biçimde tasarlanan ve kurulan bir toplumsal düzen yerine, toplumun atomize unsurlarının (bireylerin) ilişkiselliklerinden husule gelen "kendiliğinden" bir düzenin varlığını bildirmeye dönüktür. Bu atomize unsurlar son derece bireysel saiklerle ve öz-çıkarlarına dönük biçimde hareket ederler. Fakat herkesin bireysel çıkarı doğrultusunda hareket edişini "görünmez bir el" herkesin iyiliğine dönüştürür. Smith'in -Francis Hutcheson'ın optimistik deizmine dayandığı da düşünülen[19]- bu düzen tasavvurunda, toplumsal düzen '*niyetli eylemlerin niyetlenmemiş sonuçlarından*' meydana gelir[20]. Bu anlayışta '*ezeli ve ebedi sanatın, kötüden iyiyi çıkaracağı*'[21] inancı vardır. Bu anlayışla ilişkili olarak, Smith'in bakış açısında, kıt kaynakların yapay bir biçimde eşitlikçi ve adilane dağıtılması başlı başına bir gereklilik addedilmez; çünkü "üreten insanın ortaya çıkardığı artık ekonomik değerler, kaynaklardaki eşitsizliklerin bir sonucudur; bu eşitsizlik sayesindedir ki, işveren çalıştıracak işçi bulur, üretim

[18] Metin Sarfati, "Görünmez El Metaforu", *Görünmez Adam Smith* içinde, der.ler Mine Kara, N. Emrah Aydınonat (İstanbul: İletişim, 2010), 197-8, 201.

[19] Smith'in optimistik ahenkli düzen fikrinin Stoa Felsefesi ve onun doğal düzenle uyumlu yaşama konusuyla irtibatı konusunda bkz. Klaus Mathis, *Efficiency Instead of Justice? Searching for The Philosophical Foundations of The Economic Analysis of Law*, çev. Deborah Shannon (Springer, 2009), 93; David D. Raphael, *Adam Smith,* çev.ler Ekrem Erdem, A. Aslıhan Çelenk (Ankara: Liberte Yayınları, 2014), 103-104; Murteza, *Ahlak, İktisat ve Bilim*, 94-95.

[20] Örneğin 1688 İngiliz Devrimini kastederek şunları söyler: "Kamu mutluluğu açısından çok büyük önemi olan bir devrimi, kamuya hizmet etmeyi aklından bile geçirmeyen iki ayrı halk tabakası meydana getirmiştir. Büyük mülk sahiplerini harekete geçiren tek neden, pek çocukça bir gururun okşanması idi. Onlardan çok az gülünç olan tacirlerle zanaatkarlarsa, sırf kendi çıkarlarını gözeterek, madrabazlık [*pedlar*] kuralı gereğince nerede bulunursa bulunsun bir kuruşu bile elden kaçırmamanın peşinden koşmuşlardı. Birinin budalalığı ve ötekinin sınai faaliyeti vesilesiyle yavaş yavaş vücuda gelmiş olan bu devrim hakkında, bu iki grubun da ne bir bilgisi ne de öngörüsü söz konusuydu." Bkz. ve karş. Adam Smith, *An Inquiry into The Nature and Causes of The Wealth of Nations,* ed.ler R.H. Campbell, A.S. Skinner, W. B. Todd (Indianapolis: Oxford University Press, 1976), 422 [III, iv, par.17]; Smith, *Milletlerin Zenginliği,* 449.

[21] Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı,* çev. Derman Kızılay (İstanbul: Pinhan Yay., 2018), 55 [I, ii, iii, par.4]

yapar ve o işçi de dahil herkes bu ürünlerden faydalanır" şeklinde bir kabul vardır[22].

> [Birey] Gerçekte, genel olarak, kamu menfaatini kollamaya niyeti olmadığı gibi, bu çıkarı ne derece gütmekte olduğunun farkında da değildir. […] O, çalışmayı, ürünü en büyük değerde olacak biçimde yönetmekle de, yalnızca kendi kazancını düşünür; bunda, başka bir çok hallerde olduğu gibi, *görünmeyen bir el* onu, hiç aklından geçmeyen bir amacı gütmeye iter. Bunun aklından geçmeyişi, toplum için, her zaman, pek öyle kötü olmaz. Kendi çıkarı peşinde koşmakla, toplumun çıkarını, çoğu zaman, gerçekte onu kollamaya niyet ettiği zamandakine göre daha etkin şekilde kollamış olur.[23]

Smith, konuyu sadece *Milletlerin Zenginliği*'ndeki bu ünlü "görünmez el" pasajıyla işlemez. *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda da benzer bir açıklama yapar:

> İnsanın arzularının yanında midesinin kapasitesi küçücük kalır ve zengin biri karnını fakir bir köylüden daha fazla dolduramaz. İnsan doyduktan sonra kalan ne varsa hepsini karnını bu miktarda doyurmasını sağlayanlarla, içinde yemeğini yediği sarayı inşa edenlerle, büyüklerin iktisadının işlemesine katkı sağlayan ufak tefek işleri yürütenlerle, insaniyetliğinden ve adaletinden belki de boş yere medet uman ve yaşamın temel ihtiyaçlarının bile lüksünü yaşayıp da bu konuda kapris yapanlarla paylaşmak zorundadır. Toprağın gücü, üzerinde yaşayanları beslemeye her zaman yeter. Zengin olanlar sadece mahsulün en iyisini ve en güzelini alırlar. Zenginin tükettiği, fakirinkinden yalnızca bir gıdım fazladır fakat zengin, bencil ve açgözlü olduğundan, rahatı adına emrinde çalışan binlerce insanın emeğini kendi beyhude ve tükenmez arzularını tatmin etmek için kullanır ve üretilen her şeyi fakirlerle kendisi arasında taksim eder. Dünya, üzerinde yaşayanlar arasında nasıl bölüşülecekse, zengin de *görünmez bir el* sayesinde ve *bilmeden* her bir şeyi insanlar arasında aynı şekilde bölüştürür ve bunu yaparken toplumun ilerlemesini, türler çoğalırken hepsinin karnının doymasını sağlamayı amaçlamaz aslında.[24]

Smith'in adalet kavramına dahi bu düzen kavrayışı şekil vermektedir. Adil eylem, her şeyi mükemmelen bilen bir zihnin hesabına dayalı olarak varlıkların bölüştürülmesi demek değildir. Adil eylem, bu yolla adil bir düzenin tasarımı ve oluşturulması için etkin hamlelere değil, kendiliğinden işlemekte olan düzeni bozucu girişimlere karşı çekinik kalınmasını bildiren negatif bir erdemi ifade eder.

---

[22] Mathis, *Efficiency Instead of Justice?,* 92-93; Servet eşitsizliğinin görünenin aksine kötülüklere gebe olmadığıyla ilgili benzer bir açıklama olarak bkz. Smith, *Hukuk Üzerine*, 138.

[23] Smith, *Milletlerin Zenginliği,* 485.

[24] Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı,* 267-268 [IV, i, par.10]. Süs ve modanın, zenginliğin toplumsal dağılımını sağlaması hakkında ayrıca bkz. Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 448.

> Adaletle murat edilen, zarara karşı korunmaktır ve bu devletin temelidir. [25]
> Salt adalet, çoğu durumda, *negatif* bir erdemden ibarettir ve sadece bizim komşumuza zarar vermemizi engeller[26].
> Her devletin ve *commonwealth*'in bilgeliği, toplumun gücünü, yapabildiği ölçüde, onun otoritesine tâbi olan kişilerin, başka birinin mutluluğuna zarar vermesini veya onu taciz etmesini *önlemek* için kullanmaya çalışır. Bu amaçla tesis ettiği kurallar her bir devlet ya da ülkenin medeni (*civil*) hukukunu ve ceza hukukunu teşkil eder.[27]

Yani Smith adaleti negatif bir erdem olarak ifade etmekle, birilerine pozitif bir edimle *karışmaktan ziyade,* negatif bir tutumla *karışmamak*, insanlara zarar ver*me*mek ve kötülük yap*ma*mak biçiminde tarif etmektedir. Bu bakış açısı, ekonomik düzene devletin müdahale etmesine karşı *laissez faire* liberalizminin adalet anlayışına da ilham vermiştir.

Kendiliğinden düzen fikri negatif adalet anlayışına tesir ettiği gibi hukukun da kendiliğinden evrilen bir sistem olarak düşünülmesi noktasında etki doğurmuştur. Nitekim Smith'in hukuki kavram ve kurumların tarihsel evrimi üzerine eğilmesiyle, kendiliğinden düzen tasavvuru arasında fikrî bir paralellik söz konusudur. Tarihte hiçbir kimse, hiçbir hükümdar, durup dururken mülkiyetin el değiştirmesi kurallarını yahut miras bırakanın vasiyetname yoluyla tereke üzerinde tasarruf edebilme sınırını değiştirmez. Tüm hukuki kurumların şekillenişinin ardında sosyo-ekonomik gelişmelerin ve buna bağlı toplumsal statülerin değişen güç, çıkar ve gereksinimlerinin önemli payı ve yüzyıllara yayılan tedrici bir süreç vardır. Smith *Hukuk Üzerine*'de ele aldığı neredeyse tüm hukuk kurumlarını bu çerçevede öğrencilerine aktarmıştır.

III
Smith'in Hukuk Dersleri, Ahlaki Duygular Kuramı ve Milletlerin Zenginliği Kitapları Arasındaki Bir Takım Benzerlikler ve Onun Hukukun Temel Kavramlarını Ahlak ve İktisat Teorisinden Ödünç Aldığı Kavramlar Vasıtasıyla Temellendirmesi

Toplumsal sözleşme fikrini devre dışı bırakarak, otorite ve fayda prensiplerini vurgulayan Smith hukukun kurucu nüvesi olarak "mülkiyet" bilincinin ve bunun kurumsallaşması sürecine değinmiştir. Uygarlığın dört

[25] Karş. Smith, *Hukuk Üzerine*, 43; Smith, *Lectures*, 3.
[26] Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı,* 122 [II, i, par.9] ("negative" kavramı çeviride "verimsiz" olarak çevrilmiştir).
[27] Smith, *A.g.e.,* 317 [VI, ii, par.2] ("civil" kavramı çeviride "kamu" olarak çevrilmiştir)

aşaması olduğunu söyler: (i) avcılık, (ii) çobanlık, (iii) tarım ve (iv) ticaret. Avcılık aşamasında insanlar avladıklarını tüketir ama çobanlıktan itibaren kaynaklardan ve onlardan üretilen mallardan -geleceği de göz önüne alarak- yararlanma anlayışları dolayısıyla mülkiyetçi bir bakış açısının gelişmeye başladığını belirtir. Bunun idaresi için de hukuk ve hükümete gereksinim ortaya çıkmıştır[28]. *Hukuk Üzerine*'de de şunları yazar:

> Mülkiyet ve sivil yönetim çok sıkı şekilde birbirlerine bağlıdır. Mülkiyetin korunması ve sahip olmadaki eşitsizlik ilk olarak bu bağı oluşturmuş, mülkiyet durumu her zaman yönetim biçimine göre çeşitlilik göstermiştir.[29] Büyükbaş ve küçükbaş hayvan sürülerinin paylaşılması ilk kez servet eşitsizliğini meydana getirerek, anladığımız şekliyle yönetimin ortaya çıkmasının ilk sebebi olmuştur. Yönetimin gerçek varoluş sebebi zenginliği koruma ve zenginleri fakirlere karşı savunmak olduğu için, mülk ortaya çıkana kadar yönetimin mevcudiyeti söz konusu değildir.[30]

Mülkiyet hakkına verdiği bu kurucu öneme rağmen Smith'in Locke gibi mülkiyet hakkını "doğal" bir hak olarak ifade etmeyişi ayrıca ilgi çekicidir. Hak kavramını ele alırken, hakları önce "doğal haklar / kazanılan (*acquired*) haklar", kazanılan hakları ise "mutlak yahut gerçek (*real*) haklar / kişisel (*personal*) haklar" olarak bölümlendirir[31]. Fakat doğal haklar bahsinde Lockeçu "yaşam, özgürlük, mülkiyet" üçlüsünü Smith'te göremeyiz. *Ius hominum naturalia* olarak ifade ettiği şey "insanın bedenini ve saygınlığını koruma" hakkıdır. Mülkiyet hakkını ise doğal hakların değil kazanılan hakların içinde dört mutlak haktan biri olarak sınıflar[32]. Mülkiyet hakkına el koyma, iltihak, zamanaşımı, miras ve gönüllü transfer olmak üzere beş

[28] Bkz. Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 795; Smith, *Hukuk Üzerine*, 54-61; Değerlendirmeler olarak bkz. Raphael, *Adam Smith*, 24; Sarfati, "Görünmez El Metaforu", 204.

[29] Smith, *Hukuk Üzerine*, 48. Benzer açıklamalar için bkz. Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 794-795 [V, i, ii]

[30] Smith, *Hukuk Üzerine*, 55. Benzer açıklamalar için bkz. Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 794-795 [V, i, ii]. MacCormick, pozitif hukukun ekonomik bir altyapısı olduğuna dair değerlendirmelerin hatalı bir biçimde Karl Marx ile özdeşleştirildiğini, halbuki benzer bir bakış açısının Marx'tan çok önce Smith tarafından dile getirildiği değerlendirmesini yapar. MacCormick, "Adam Smith on Law", 250.

[31] Mutlak (gerçek) haklar ile nispî haklar ayrımı bizim hukukumuzun dahil olduğu Roma hukuku temelli hukuk sistemleri için de halen kullanılan bir ayrımdır; ilkinin herkese karşı ileri sürülebilirliğine karşı ikincisi sadece belirli bir kimse ya da kimselere karşı ileri sürülebilir. Ergün Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş* (5.bs., İstanbul: Güryay Matbaacılık, 1986), 246, 255.

[32] Fabrizio Simon, "Adam Smith and The Law". *The Oxford Handbook of Adam Smith* içinde 393-416, ed. Christopher J. Berry vd. (United Kindom: Oxford University Press, 2013), 395; Smith, *Hukuk Üzerine*, 46, 146. Diğer üç mutlak yahut gerçek hak: irtifak, rehin ve özel imtiyaz haklarıdır.

şekilde sahip olunduğunu[33] ve bir varlığın mülkiyet hakkına konu olmasının ardında kıtlık durumu olduğunu vurgulayan [34] Smith, mülkiyet hakkına kutsallık bahşeder bir açıklamayı *Milletlerin Zenginliği*'nde emek-mülkiyet ilişkisine dair yapar: "Her insanın kendi emeği üzerindeki mülkiyeti, başkaca bütün mülkiyet haklarının ana temeli olduğu gibi, bunların en kutsal, en dokunulmaz olanıdır da." [35] Dolayısıyla Smith mülkiyet kavramına başlı başına kutsallık atfeden doğal hakçı yaklaşımlardan farklı olarak, mülkiyetin çok çeşitli yollarla "kazanılan" bir hak olduğunu vurgulayarak, onun ardındaki emek unsuruna kutsallık atfeder.[36]

Smith'in hakları yukarıdaki şekilde tasnif edişi, hakların konusuna göre tasnifidir. Hakların öznesine göre tasnifi ise doğal hukukçu Grotius-Pufendorf çizgisine çok benzer bir biçimde; (i) insanın tekil birey olarak hakları, (ii) bir aileye mensubiyeti nedeniyle hakları ve (iii) bir devletin vatandaşı olması hasebiyle hakları olmak üzere üçe ayırılmış şekildedir[37]. Hatta günümüzde bizim hukukumuzca kabul edilen ayrımla, mutlak ve nispî haklar kendi içlerinde mallar ve şahıslar üzerinde mutlak ya da nispî haklar olarak bölünürken, Smith şahıslar kısmını yukarıdaki üçlü tasnifi içerisinde ele alır.

Smith, her ne kadar kendisine layık görülmüş onursal bir hukuk doktorasına sahip olsa[38] da meslekten bir hukukçu yahut bir hukuk hocası değildir. Ahlak profesörüdür. Dolayısıyla hukuk üzerine dersleri daha geniş bir düşünsel alanın bütünleyici yahut çevreleyici bir parçası gibi gözükmektedir[39]. Onun genel bakış açısını ve düşünce evreninin merkezini ise ciddi ölçüde ahlak felsefesi şekillendirmektedir. Örneğin hukuk derslerinin pek çok kısmında, hukuki olguları ahlak teorisinden ödünç aldığı kavramlar çerçevesinde açıkladığına şahit oluruz. Tarafsız gözlemci ve duygudaşlık bunlardan ikisidir.

[33] Smith, *Hukuk Üzerine*, 146-166.
[34] Smith, *Hukuk Üzerine*, 46
[35] Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 135 [I, x, ii, par.12].
[36] Jeffrey T. Young, "Law and Economics in The Protestant Natural Law Tradition: Samuel Pufendorf, Francis Hutcheson, and Adam Smith", *Journal of The History of Economic Thought*, Vol.30, No.3, (2008): 292.
[37] Stein, "Adam Smith's Jurisprudence", 626.
[38] Murteza, *Ahlak, İktisat ve Bilim*, 85.
[39] David Lieberman, "Adam Smith on Justice, Rights, and Law", *The Cambridge Companion to Adam Smith* içinde, 214-245 ed. Knud Haakonssen (United States: Cambridge University Press, 2006), 215, 218.

Hukuki kurumların ardında rasyonel bir kıstas olarak kamu yararı değil fakat ahlaki duyguların rol oynadığına dair en net açıklamayı haksız fiil kaynaklı haklar yahut cezalandırma bahsinde sunar Smith:

> Verilen bir zarar, doğal olarak dışarıdan bakan birisinin kızgınlığını tetikler ve ihlali yapan kişinin cezalandırılması, ilgisiz bir *gözlemci*yi razı ettiği sürece makuldür. Bu, cezanın tabii ölçüsüdür. Göz önünde bulundurulmalıdır ki cezayı tasvip edişimiz, yaygın şekilde düşünüldüğünün aksine *kamu yarar*ına dayanmaz. Verilen zararın mağduru olan kişiyle kurduğumuz *duygudaşlığa* dayanır.[40] (v.e.)

Benzer biçimde Smith örneğin mülkiyetin zamanaşımıyla kazanımının dört koşulundan biri olan haklı nedenin (*iustus titulus*) tanımlanması ya da suçüstü hallerde cezaların arttırılması prensibi gibi konularda da tarafsız gözlemci ve duygudaşlık ilkelerine dayanır[41]. Suçüstü ya da aile içi suç gibi hallerde öfke ve hınç duyguları artar. Bu yüzden Smith'e göre "öfke ve hınç duygusu, suçların cezalandırılmasında en iyi ölçüt gibi görünür… Gerçek bir zarar verilmediği sürece işlenen suça yönelik öfke asla çok yüksek bir seviyeye ulaşmaz." [42] Bu öfke unsuru salt zarar görene ilişkin değildir. Cezanın kamusal boyutunu, öfkenin ve huzursuzluğun kamusal temsilini Smith şu şekilde açıklar:

> Bir hükümdarın yargı yetkisi kendisine bir masraf kapısı açmak şöyle dursun, uzun zaman bir gelir kaynağı oldu. Hak aramak için ona başvuranlar, bunun karşılığını ödemeye her zaman razı idiler; bir dilekçenin yanı sıra bir armağan hiçbir zaman eksik olmuyordu. Yine, hükümdar nüfuzunun iyiden iyiye kökleşmesinden sonra, suçu saptanan kimse, davacı tarafa vermek zorunda bulunduğu tazminattan başka, aynı zamanda hükümdara para cezası ödemeye yükümlü kılınıyordu. Suçlunun, efendisi olan kralı zahmete soktuğu, tedirgin ettiği ve onun *huzurunu kaçırdığı* için, bu kabahatlerden ötürü bir para cezası ödemesi gerektiği düşünülmüştür.[43] (v.e.)

Bu şekilde Smith suç ve ceza kavramlarını duygular üzerinden temellendirir. "Bir suç daima doğal bir hakkın veya kazanılmış mutlak ya da şahsi bir hakkın çiğnenmesidir."[44] Ceza da bu suç nedeniyle ortaya çıkan öfkenin bir yansımasıdır. Yani Smith cezalandırmanın *doğal* önkoşulu olarak öfkeye işaret eder. İnsanın, kötülüklere karşı öfke duyması o kötülüklerin derecelerine göre artar ya da azalır. Bu derecelenmeye göre bazı kötülükler *doğası* gereği suç iken bazıları doğal olarak suç değildir.

[40] Smith, *Hukuk Üzerine*, 175.
[41] Smith, *Hukuk Üzerine*, 150-151, 187.
[42] Smith, *Hukuk Üzerine*, 192.
[43] Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 795-796.
[44] Smith, *Hukuk Üzerine*, 176.

> Sahip olduklarımızdan mahrum bırakılmak, sahip olmayı ümit ettiklerimiz konusunda hayal kırıklığına uğramaktan daha fecidir. Hırsızlıkla soygunla mülkümüzün elimizden alınması mülkümüzle alakalı beklentilerimizi boşa çıkaran sözleşme ihlallerinden daha kötüdür. Çiğnendiğinde intikam duygusunu coşturan ve ceza verilmesi için insanları heyecanlandıran hukukun en kutsal yasaları, *birinci olarak* insanların yaşamını ve bireyselliğini koruyan yasalar, *ikinci olarak* malını ve mülkünü koruyan yasalar, *son olarak da* kişisel haklarını ve başkaları ile arasındaki ilişkileri düzenleyen yasalardır[45]. (v.e.)

Bu yönüyle Smith'in suç ve cezalara bakışı doğalcı bir bakış açısını yansıtır; bu kavramların tarih içinde dönüşümlerinde insanın doğasından kaynaklı faktörler (öfke duyguları, intikam arzuları ve bunların duygudaşlık bağıyla paylaşılması) etkin rol oynamıştır. Fakat bazen doğal dürtüleri ciddi bir biçimde hareketlendirmeyen, sadece hükümet tasarruflarıyla suçlaştırılan faaliyetler de vardır[46]. Yönetimlerin caydırıcılık maksatlı suç ve ceza politikaları buna örnektir. Yasakoyucular bazı davranışların artışına ve bunun tehlikeli boyutlara varışına karşı, o davranışların fiyatını (cezasını) artırarak insanları o davranışları sergilemekten caydırmayı planlarlar. Fakat bu yapay çözümler de bazen aşırılıklara dönüşebilir. Smith bu hususu da yine toplum ve yönetim biçimlerinin tarihsel belirişi ve dönüşümüyle paralel bir biçimde anlatır. Smith'e göre, barbar toplumlarda yönetici konumda bulunan kişilerin görece zayıf yönetsel güçleri çoğu zaman önlerine gelen uyuşmazlıkları arabulucu gibi çözmelerini gerektirmiştir. Tarihsel süreçte ekonomik gelişmelerle beraber ortaya çıkan servet eşitsizliği ve buna bağlı olarak yöneticilerin güçlenişi, mutlak otorite adına ufak tefek suçların bile yaptırımlarını katılaştırmıştır. Smith her tür suça ölüm cezaları verilmesi yahut ihanet suçunun kapsayıcılığının artışını bu duruma örnek olarak verir. Fakat uygarlığın geldiği noktada Smith bu tip yasal aşırılıkların azaldığını dile getirir.[47]

Bir hakkın yahut suçun "doğal" olup olmaması gibi ayrımları benimseyip kullanan Smith'in doğal hukuk öğretisine ne derece yakın olduğu, bir başka merak edilebilir konudur. Çok büyük vurgularla olmamakla beraber Smith'in doğal hukuk öğretisine yakın bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir[48]. Bunda hem Grotius-Pufendorf çizgisinde şekillenen ve Glasgow

[45] Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, 125.

[46] Örneğin yün ticaretinin ölüm cezasıyla cezalandırılması, o tür eylemlerin doğası gereği suç olduğunu -Smith'e göre- göstermez. Çünkü tarafsız bir gözlemcinin gözünde bu tip eylemlerin öfke ve hiddetle karşılık bulacağını söyleyemeyiz. Bkz. Smith, *Hukuk Üzerine*, 176.

[47] Smith, *Hukuk Üzerine*, 188-189.

[48] Simon, "Adam Smith and The Law", 394

Üniversitesinin ilk ahlak kürsüsü başkanı Gershom Carmichael tarafından İskoç yüksek öğreniminde ağırlık kazandırılmaya çalışılmış doğal hukukçu bakış açısıyla[49] tüm eğitim ve meslek hayatında hemhal oluşu, hem de Fransız entelektüel çevreleriyle (özellikle de fizyokratlarla) yoğun bir iletişim içinde oluşu muhakkak etkili olmuştur.

Smith, hukuki sahanın bir kısmının pozitif hukuk olduğunun pek tabii farkındadır. Hatta daha sonra iradeci pozitivizm olarak belirecek düşünce okulunun söylemine çok yakın bir biçimde pozitif hukuku egemenden kaynaklanan hukuk olarak tanımlar[50]. Fakat bencil bireylerin kendini sınırlama mekanizmalarından birini teşkil eden pozitif hukuk, doğal özgürlükleri koruması gereken çerçevede değerlendirilir[51].

IV
(Sonuç)
Smith'in Hukuk Teorisinin Anahatları ve Devam Eden Etkileri

Görüldüğü üzere Adam Smith hukuki kurumları, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu (1748)* başlıklı ünlü eserinde yaptığına benzer bir biçimde, insanlığın uygarlaşma aşamalarına eşlik eden toplumsal ve ekonomik gelişmeler çerçevesinde ele almıştır. Bunu yaparken birçok hukuki kurumun dünya üzerindeki çeşitli hukuk düzenlerinde ortaya çıkmış olan formlarının ekonomik ve sosyal faktörlerden ötürü birbirlerinden farklılaştıkları ve birbirine dönüştükleri noktaları kendi doğal felsefe ve doğal tarih anlayışı içerisinde incelemiştir. Bir makalenin doğal sınırları ölçüsünde, bu çalışmada da Smith'in hukuk düşüncesi sözleşme, mülkiyet, ceza ve hak gibi genel kavramlar merkeze alınarak incelenmiştir. Ve bu çerçevede Smith'in felsefesinde hukukun temellerinin duygu kuramı ve mülkiyet kavramı üzerinde inşa edildiğini söyleyebiliriz. Smith sözleşme kavramı yerine, hukukun ontolojik zeminini insanın duygusal ve toplumsal bir varlık oluşuna referansla yararlılık ve otorite prensiplerine dayandırmış, hukukun kurumsallaşma aşamasını ise tarihsel olarak mülkiyet bilincinin oluşumuna ve mülkiyetin korunması gereksinimine dayandırmıştır. Hakların kazanılması gibi elden alınması ve insanın cezalandırılması mefhumlarının ardında da yine kıskançlık, öfke ve hınç gibi insanî duyguların rol oynadığını, Smith'in salt hukuk derslerinden değil, onunla tutarlı bir biçimde diğer eserleri üzerinden okumak mümkündür.

---

[49] İskoç üniversitelerinde Grotius-Pufendorf-Carmichael-Hutcheson çizgisinde şekillenmiş "protestan doğal hukuk geleneğinin" etkililiği ile ilgili bkz. Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, 76; Young, "Law and Economics In The Protestant Natural Law Tradition", 283-289.

[50] Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, 239 [III, v, par.6].

[51] MacCormick, "Adam Smith on Law", 248. Mathis, *Efficiency Instead of Justice?,* 89-91

Birkaç örnekle Smith'in hukuk düşüncesinin sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan liberal hukuk teorilerinde görünürlük kazanmasına değinecek olursak; Öncelikle 20.yy. hukuk felsefesi tartışmalarının, önemli ölçüde, modern ulus devletin pozitivist hukuk düşüncesini besleyen doğası, bunun bozulmuş versiyonları olarak totaliter rejimlerin sorunlu hukukîlikleri ve buna cevaben II. Dünya Savaşı itibariyle doğal hukukçu düşüncenin tekrar güçlenişi (doğal hukuk rönesansı) gibi gelişmeler eşliğinde, doğal hukuk düşüncesi ve hukuki pozitivizm cenahları arasında çıkan çatışmalardan oluştuğunu belirtmek gerekir. Bu yüzden Smith'in hukuk teorisi 1970'li yıllara dek, hukuk felsefesinin hacmi sürekli genişleyen bu tartışmalarının gölgesinde bir kenarda çok dikkat çekmeden kalmıştır. 1970'li yıllardan itibaren güç kazanmaya başlamış *Hukuk ve İktisat Akımı* ile birlikte, hukuk felsefesi literatüründe Smith daha fazla ele alınmaya ve düşünülmeye başlanmıştır. Öyle ki, hukuk ve iktisat akımının felsefî öncülleri olarak gösterilen isimler genellikle Adam Smith ve Jeremy Bentham'dır[52]. Ayrıca bu akımın pek çok çağdaş temsilcisi de genellikle kendilerini Smith'in takipçileri olarak ifade ederler.

Kendiliğinden düzen tasavvuruyla bağlantılı biçimde adalet kavramının Smith tarafından negatif bir erdem olarak tanımlanması, daha sonraki pek çok liberal yazarca adalet gibi hukukun da negatif bir kavram olarak tanımlanmasına vesile olmuş ve ilham vermiştir. Bu tanımlama devletin hukuk vasıtasıyla sergileyebildiği pozitif edimsel faaliyet çeperini daraltan, dolayısıyla devletle beraber hukukun yetki alanını da sınırlayan liberal bir kavrayışa kaynaklık etmiştir. Smith'in de dediği gibi "hukukun doğru meşgalesinin (*proper business of law*)... doğal özgürlüğün desteklenmesi" [53] olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla kendiliğinden düzen ve negatif adalet kavramlarının sunduğu bu bakış açısı *laissez faire* ideolojisinin hukuki düşünceye sirayetine etki ettiği gibi, bir normatif sistem olarak hukukun -yapay bir biçimde tasarlanmasının tersine- kendiliğinden evrimi hususunda da çeşitli yorumlara kaynaklık etmiştir. Bu iki hususu en açık şekilde 20.yy.'ın en tanınan Smith takipçilerinden biri olan Friedrich A. Hayek'te görmek mümkündür. Smith felsefesinde bazı davranışların öfke ve hınç duygularını uyandırması nedeniyle doğaları gereği suç oluşlarına benzer bir biçimde, Hayek de hukukun temeli olarak toplumda kendiliğinden gelişen adil davranış kurallarını (*nomos*), hükümet tasarrufları çerçevesinde oluşturulan

[52] Bu konuda daha geniş bir kaynakça ihtiva etmesi bakımından bkz. Muzaffer Dülger, *Hukuka Ekonomik Yaklaşımın Toplumsal Dayanakları* (İstanbul: XII Levha Yay., 2020), 31-46.
[53] Smith'in hukukun meşgalesini doğal özgürlüğün desteklenmesi olarak sunduğu paragraf Türkçe çeviride göze çarpmamaktadır. Karş. Smith, *Wealth of Nations* (Cilt-1), s.307 [II, ii]; Smith, *Milletlerin Zenginliği,* 350; Ayrıca bkz. Simon, "Adam Smith and The Law", 394.

yapay hukuk kurallarından (*thesis*) ayırır ve ilkine aslî değer yükler. Hatta bu kendiliğindenci anlayış, hukukun bir sistem olarak evrilişi konusunda, yargı faaliyetiyle hukukun kendi kendini sürekli bir biçimde ve somutlaşan gereksinimler ölçüsünde dönüştürmesi fikrini, hukukun yasama faaliyetleriyle düzenlenmesi anlayışından üstün görür. Hayek ve Bruno Leoni gibi liberal Kıta Avrupası düşünürleri bu vasfı yükledikleri *common law* sisteminin, teşrii usulle şekillenen Kıta Avrupası hukuk anlayışından üstünlüklerini vurgularlar[54]. Onlara göre *common law* bir kendiliğinden düzendir; kurucu rasyonel ve yapay bir biçimde oluşturulmamıştır; toplumsal ihtiyaçların doğal gelişiminin ürünü olarak, yargıçların emsal kararlar üzerinden pratik biçimde oluşturdukları bir hukuk sistemidir.

Smith'in sonraki yüzyıllara yansıyan düşüncelerinin bazı yorumlarında, Smith'ten doğrudan çıkarılamayacak çıkarımlar da görülebilmektedir. İngiliz *common law* geleneğinin dışında karma bir hukuk sistemine sahip 18.yy. İskoçyasının[55] bir entelektüeli olan Smith, her ne kadar İngiliz hukukunun ticareti destekleyip geliştiren bir özelliği olduğunu vurgulasa[56] da hukuk sistemleri arasında bir üstünlük tartışması yürütmemiştir. Smith'in sözünden net bir biçimde çıkarılamayan, fakat tesir ettiği yazarlarca üretilen bir diğer husus da, mülkiyet hakkının kutsallığı konusundadır. Özellikle 20.yy. hukuk ve iktisat akımının Richard A. Posner gibi Smith tilmizi olduğunu beyan eden bazı temsilcileri, özel mülkiyet hakkının radikal bir yorumunu benimserler. Piyasayı taklit etmekle sorumlu kıldıkları hukuku -Roma hukukundan gelme klasik "*persona/res*" ("kişi/şey") ayrımını çözücü bir biçimde- özel mülkiyet sahasını olabildiğince genişletmekle de işlevsel kılmışlardır. Bunun neticesi olarak da ortaya, organ ve bebek piyasalarının ekonomik etkinlik adına hukuken savunulabilirliği söylemleri çıkmıştır. Fakat Smith'te görülen mülkiyet hakkı, hukukun kurucu nüvesi olacak kadar merkezi olmakla birlikte, ardındaki emek ölçüsünde kutsaldır. Onun haricinde insan yaşamı ve haysiyeti gibi doğal değil kazanılan bir haktır.
Smith'e dair tüm betimlemeler ve yorumların ötesinde, onun hukukun temellerine dair sunmuş olduğu evrimsel bakış açısı kanaatimce önemlidir. Hukuki kurumlar, belki en nihayetinde insan duygularına indirgenebilecek

[54] Dülger, *A.g.e.,*148.
[55] Akademik hayatını Smith'in üniversitesi Glasgow'da sürdüren bir hukuk profesörü olarak Esin Örücü, İskoç ve İngiliz hukukları arasındaki bağların 18.yy.'ın sonlarından itibaren arttığı bilgisini verir. Bunun yanında 16.yy.'dan başlayıp 18.yy. sonlarına doğru yoğun bir Roma hukuku etkisi söz konusudur. Esin Örücü, "Karşılaştırmalı Hukukçu Gözüyle İskoç Hukuk Sistemi", *İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi*, No:18 (1990): 73. MacCormick, "Adam Smith on Law", 246.
[56] Smith, *Milletlerin Zenginliği,* 451.

olan fakat çok çeşitli sosyo-ekonomik faktörlere dayalı olarak, uzun soluklu gelişimleri neticesinde bugünkü formlarını edinmişlerdir. Bu açıdan pek çok hukuk kurumu doğal-evrimsel fenomenlere karşılık gelir. Hiç şüphesiz hukuk içinde hükümetler eliyle tasarlanan fakat toplumsal karşılığı zayıf ya da hiç olmayan yapay formlar da söz konusudur; ancak bunlar genellikle hukuki pozitivizme karşı dile getirilen şu eleştirilerle muhatap olurlar: kanunlarda yazılı hukukun toplumsal bilinçte bir karşılığı var mıdır? Eğer yok ise bunlar gerçek manada hukuk mudur, yoksa politik bir dizayn, kurgu ya da program mı? Kanaatimce bunlara gerçek manada "hukuk" dersek, hukuk ile politika arasındaki sınırları, "hukuk değil" dersek hukuk ile ahlak arasındaki sınırları kaldırmış oluruz. Ve sanırım ikincisi daha yanlış bir cevaptır; çünkü insanlar birbirlerini pekâlâ ahlaken ayıplayıp kınayabilir; fakat toplumun hiçbir bireyi bir başkasını kınamasının ardından onun hakkında hüküm verip icra edemez. Hukuk güç eşitsizliğinin bir neticesidir; Smith'in kralın vekillerinden türediklerini söylediği yargılayan bir zümre ve onun kararlarının uygulayıcıları vardır. Bu açıdan hukuk, ahlaki alandan beslendiği gerçeği göz ardı edilemese bile, doğası gereği ziyadesiyle politiktir. Smith'in tartışmanın bu yönü ile ilgili nihai bir çıkarımı olduğunu söyleyemeyiz. Pozitif hukukun varlığının yanında hukukun doğal gelişimini, ahlaki ve toplumsal bir varlık olan insanın duygularına ve ihtiyaçlarına dayandırmıştır. Bu bir nevi doğal hukukçuluk gibi görülebilecekse de, kutsal sözlere değil, insanın doğal tarihine dayanır.

Kaynakça

Dülger, Muzaffer. *Hukuka Ekonomik Yaklaşımın Toplumsal Dayanakları*. İstanbul: XII Levha Yay., 2020.

Lieberman, David. "Adam Smith on Justice, Rights, and Law". *The Cambridge Companion to Adam Smith* içinde, 214-245. Editör Knud Haakonssen. United States: Cambridge University Press, 2006.

MacCormick, Neil. "Adam Smith on Law". *Valparaiso University Law Review*. Vol. 15. No. 2 (1981): 243-263

Mathis, Klaus. *Efficiency Instead of Justice? Searching for The Philosophical Foundations of The Economic Analysis of Law*. Çeviren Deborah Shannon. Springer, 2009

Murteza, Gökhan. *Ahlak, İktisat ve Bilim: Adam Smith Felsefesine Giriş*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

-. "İskoç Aydınlanmasını Konumlandırmak". *İskoç Aydınlanması* içinde, 11-30. Hazırlayan Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.

Örücü, Esin. "Karşılaştırmalı Hukukçu Gözüyle İskoç Hukuk Sistemi". *İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi*. No:18 (1990): 70-81.

Özsunay, Ergün. *Medeni Hukuka Giriş.* 5.bs., İstanbul: Güryay Matbaacılık, 1986.

Raphael, David D. *Adam Smith,* Çevirenler Ekrem Erdem, A. Aslıhan Çelenk. Ankara: Liberte Yayınları, 2014.

Sarfati, Metin. "Görünmez El Metaforu". *Görünmez Adam Smith* içinde, 197-217. Derleyenler Mine Kara, N. Emrah Aydınonat, İstanbul: İletişim, 2010

Simon, Fabrizio. "Adam Smith and The Law". *The Oxford Handbook of Adam Smith* içinde, 393-416. Editör Christopher J. Berry vd. United Kingdom: Oxford University Press, 2013

Smith, Adam. *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*. Edör Edwin Cannan. Oxford: Clarendon Press, 1896.

-. *An Inquiry into The Nature and Causes of The Wealth of Nations.* Editörler R.H. Campbell, A.S. Skinner, W. B. Todd. Indianapolis: Oxford University Press, 1976.

-. "The History of Astronomy", *The Essential Adam Smith* içinde, 22-37. Editör Robert L. Heilbroner. New York: W. W. Norton & Co. Inc., 1987.

-. *Milletlerin Zenginliği.* Çeviren Haldun Derin. 5.bs., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2011.

-. *Ahlaki Duygular Kuramı.* Çeviren Derman Kızılay. İstanbul: Pinhan Yay., 2018.

-. *Hukuk Üzerine: Adalet, Kamu Düzeni, Devletin Gelirleri ve Silahlı Güçler*. Çeviren Ahmet Celiloğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Stein, Peter. "Adam Smith's Jurisprudence – Between Morality and Economics". *Cornell Law Review*. Vol.64. Issue:4 (1979): 621-638.

Taşkın, Ali. *İskoç Aydınlanması*. İstanbul: Birey Yayınları, 2007.

Young, Jeffrey T. "Law and Economics in The Protestant Natural Law Tradition: Samuel Pufendorf, Francis Hutcheson, and Adam Smith". *Journal of The History of Economic Thought*. Vol.30. No.3 (2008): 283-296.

İKİ TUTKU İKİ DÜNYA

Taşkın EROL* & Elif ERGÜN**

TWO PASSIONS TWO WORLDS

Öz

Bu çalışma, David Hume'un tutkular teorisinin, klasik felsefe tarihiyle olan karşıtlığını René Descartes'ın tutkular teorisi örnekleminde göstermeyi amaçlamaktadır. Descartes'ın ruh ve beden ayrımına ilişkin görüşlerinin, tutkuların ahlakla ilişkisine dair fikirlerini şekillendirdiği ve ahlak soruşturmasının, beden ile tutkular arasında yapılan köktenci ayrım üzerinden okunmasına dayandığı savlanmıştır. Hume açısından bu bakış açısı son derece sorunlu olduğu gibi, kısır tartışmaların da kaynağıdır. O'na göre temel problem tutkuların kaynağı değildir. Hatta bu tutum, tutkuların üzerini örtmekten başka bir işe yaramayan sahte problemler silsilesini doğurmaktadır. Tutkular üzerine soruşturma, onların tanım ve kaynakları ile ilgili değil, kendileri de izlenimler ve tasarımlar oldukları için, birbirleri arasındaki ilişkiler ile ilgilidir. Ahlaka dair soruşturma, izlenimlerin ve tasarımların ilişkilerine dayalıdır ve bu ilişkiler, tasarımların kendilerinden türetilemeyeceği için, söz konusu etkinin nereden kaynaklandığına ilişkin soruşturmayla aynı sınırları paylaşır. Hume için tutkular, ahlakın ve tüm toplumsal biçimlerin de kaynağındadır. Descartes'ın tutkuları, ahlakı bireysel alana hapsederken, Hume'un tutkuları, ahlakın toplumsal temelini öne çıkaran bir bakış açısına sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Tutku, Descartes, Hume, toplum, tasarım, ilişki.

* Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, etaskin@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1149-8989

** Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, eergun@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5330-9760

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 16/İskoç Aydınlanması, Nisan 2021: 82-107.
(Makale Gönderim: 23.11.2020 / Makale Kabul: 23.03.2021)

Abstract

This study aims to show the contrast of David Hume's theory of passions with the history of classical philosophy in the sample of René Descartes' theory of passions. The current study hypothesises that Descartes' views on separation of soul and body shaped his ideas about relationship between passions and morality, and that his moral inquiry is based on a fundamentalist distinction between body and passions. From Hume's point of view, this point of view is extremely problematic and is the source of vicious arguments. For Hume, the main problem is not the source of passions. In fact, this attitude creates a series of false problems that do nothing but cover the passions. The investigation into passions is not about their definition and origin, but about the relationships between each other, as they are impressions and ideas themselves. Moral inquiry is based on the relationships of impressions and ideas, and these relationships share the same boundaries with the inquiry as to where the effect in question originates, since these relationships cannot be derived from ideas. For Hume, passions are also at the source of morality and all social forms. While Descartes' passions confine morality to the individual sphere, Hume's passions have a point of view that highlights the social basis of morality.

Keywords: Passion, Descartes, Hume, society, idea, relation.

****

"…gerçekten bilebildiğimiz tutkular,
başkalarının tutkularıdır ancak; kendi
tutkularımız hakkında bilebildiklerimizi ise
başkalarından öğrenmişizdir"
Swann'ların Tarafı/Marcel Proust[1]

Gerek René Descartes gerekse de David Hume, tutku terimini içsel duygulanımların tümünü içerecek biçimde oldukça geniş bir anlamda kullanırlar. Tutku tanımları benzer olsa da, onları ele alış biçimleri kökten farklıdır. Bu farklılık yer yer, ele alınan konuların tamamen birbirinden farklılaşmasına da neden olur. Descartes için akıl ile tutku ilişkisi, düalizmi dolayısı ile zorunlu olarak bir çatışma biçiminde görülmüştür. Tutkularda her ne kadar beden söz konusu edilse de onlar her zaman ruha aittir. Descartes, ahlaki bir hayatın ancak aklın tutkular üzerinde kuracağı egemenlik ile mümkün hale geleceğini savunan ortodoks yaklaşımı temsil eder. Hume ise ahlakı, akıl ile tutku arasında değil bir tutkuyla başka bir tutku arasındaki mücadele olarak görür. Bu mücadelede klasik felsefenin akıl

[1] Marcel Proust, *Swann'ların Tarafı*, çev. Roza Hakmen (İstanbul: YKY, 2020).

olarak adlandırdığı, Hume'a göre tutkunun özel bir türünden başka bir şey değildir. Descartes, Hume'un eleştirdiği bu ortodoks öğreti ve sahte problemler yığının tipik bir örneğidir. Dolayısı ile bu çalışmada Hume'un sahte problemlerin kaynağı olarak gördüğü, akıl ile tutku karşıtlığına dayanan ahlak teorisi eleştirisi ele alınmıştır.

Descartes: Bedenini Arayan Tutku

Descartes, *Meditasyonlar*'ın basılmasından önce, eserin onaylanması için Paris İlahiyat Fakültesi doktorlarına bir mektup yazar. Mektubu, bahsi geçen kurulun, eseri "tavsiye edilebilir"[2] bulmasını umarak kaleme almıştır[3]. Buna göre Descartes kitabında, Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü teologlardan farklı olarak felsefenin argümanlarıyla kanıtlamıştır. Üstelik böyle bir işe girişmesinin sebebi de Papa X. Leon'un başkanlığında toplanan Lateran Konsili'nin aldığı kararlardır.[4] Descartes'ın yalnızca tavsiye için mi, konseyin sansürüne ve hışmına uğramaktan korktuğu için mi ya da tüm bu sebepler yüzünden mi böyle bir mektup yazdığı tartışılabilir ama istediği tavsiye hiçbir zaman gelmemiştir. Eser cevap gelmeden basılır. Yaşarken kurumun sansüründen kaçmayı başaran Descartes'ın iki kitabı –*Meditasyonlar* ve *Ruhun Tutkuları*- 1663'te Engizisyon Mahkemesi Kurulu tarafından Yasak Kitaplar Listesine (*Index*) dâhil edilir. Kilise'nin öğretilerini güçlendirmektense zayıflattığı ve gizli bir ateist olduğu yönündeki ithamla bu iki kitap tehlikeli kabul edilir. Descartes'ın yazdıklarının tehlikeli görülmesi ile ilgili böyle bir karar olmakla beraber Bumin'e göre onun dine karşı beslediği duyguların içtenliği ile ilgili kuşkulanmak için bir neden yoktur. Descartes'a göre bilim yapmak Tanrı'ya hizmet etmektir[5]. O, mekanist doğa görüşü ve Tanrı arasında bir uzlaşı temelinde bir yaklaşım sergiler. Dolayısıyla Descartes, çağının kültürünü bir bütün olarak düşünme ve kavramsallaştırma çabasında olan biri yani filozof olarak yeni bilimin ve yeni doğa tasarımı ile kültürün başta din olmak üzere diğer boyutları arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmekte ve kabul edilebilir akılsal ve bütünsel çerçeve oluşturmak istemektedir.[6]

---

[2] Descartes, *Meditasyonlar*, çev. E. Sunar (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 27.

[3] Descartes 1629'da *Dünya* (*Le Monde*) başlıklı kitabını tamamlamış olmasına rağmen, 1632 yılında Galileo'nun *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* (*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*) adlı kitabı yüzünden Engizisyon'da yargılanması ve mahkûm olmasıyla *Dünya*'yı yayımlamaktan vazgeçer. Descartes, Galileo ile tam anlamıyla aynı şeyleri düşünmese de birçok noktada ortaklık vardır. Kitabın basılmasından vazgeçmekle kalmayan Descartes, arkadaşı Mersenne'den kitabın müsveddelerini içeren mektupları dahi yok etmesini ister. Bu anlamda *Meditasyonlar* için konsile mektup yazması anlaşılır bir durumdur.

[4] *A.g.e.*, 29.

[5] Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik*: *Descartes ve Spinoza* (İstanbul: YKY, 2010), 35.

[6] *A.g.e.*, 42.

Descartes'ın sağlığında, bahsi geçen yasaklı kitapları neredeyse tüm diğer eserleri gibi dönemin önde gelen entelektüelleri tarafından bilinir. Bazıları onu eleştirse de takdir edildiği de olmuştur. Takdir edenlerin içerisinde Prenses Elisabeth ve Kraliçe Kristina da vardır. Hatta *Ruhun Tutkuları*'nın taslak metnini önce Prenses Elisabeth'e yollamıştır[7]. Prenses'in zihin ile beden arasındaki etkileşim de dâhil olmak üzere sorduğu sorulara yanıtları içeren *Ruhun Tutkuları* 1649'da Amsterdam ve Paris'te yayımlanır. *Tutkular* Descartes'ın Fransız büyükelçisi Chanut ve Elisabeth ile süren yazışmalarına adeta cevap niteliğinde kaleme alınmıştır.

Ruhun Tutkuları, filozofun ahlakın temelini sorguladığı ve bu bağlamda insan doğasını incelediği bir çalışma olmakla birlikte felsefe tarihinde karşılaşılan bilindik ahlak kitaplarından ayrı bir yerdedir. Descartes inceden inceye ahlak problemlerini ele almak yerine insan doğası ile bu problemlerin ilişkisine dair bilgiler verir. Descartes, *Ruhun Tutkuları*'ndan önce yazdığı *Yöntem Üzerine Konuşmalar*'da ahlak konularına yine sınırlı bir yer ayırmıştır[8]. Ancak orada bile Timuçin'in belirttiği üzere belirlediği ahlak anlayışı kendisi için bulduğu bir anlayıştır, onu bize bildirir ama bu ahlak anlayışı sizin için de geçerlidir demez.[9] Dolayısıyla Descartes, hem söz konusu geçici ahlak yasasını hem de *Ruhun Tutkuları*'nı ahlak filozofu sıfatıyla değil doğa filozofu, bilim insanı bakışıyla kaleme almıştır. Daha önce *Felsefenin İlkeleri*'nde ahlakı tüm

[7] Kitabın müsveddesini okuyan Prenses Elisabeth, Descartes'a kitapta birçok düzeltme yapmasını önerir. Descartes bunun üzerine metnini gözden geçirip bu kez de Kraliçe Kristina'ya göstermesini rica ederek Chanut'ya gönderir. Kitabın prensesin okuması için kaleme alındığını düşünen Descartes anlaşılamayacağı gerekçesiyle basılması konusunda gönülsüz davranır. Bu gönülsüzlüğünün bir diğer sebebi de eseri Kraliçe Kristina'ya ithaf etmek istemesi ve onun onayını aldıktan sonra yayımlamak istemesidir. Desmond M. Clarke, *Descartes*, çev. N. Nirven-B. Ersöz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 431-432.

[8] Kendisinden şüphe edilemeyecek, hiçbir kuşku ibaresi olmayacak bilgi arayışında olan Descartes ev metaforunu sık kullanır. Tıpkı yenisi inşa edilirken rahatsızlık çekmeden geçici olarak kalabileceği başka bir ev gibi aklının da karar vermek zorunda olduğu şeylerden emin olana kadar, o süre zarfında rahat bir şekilde yaşamak için geçici kurallardan ibaret bir davranış modeli belirler. Buna göre ilk kural, ülkenin yasalarına ve adetlerine itaat etmek ve Tanrı'nın inayetiyle çocukluğundan beri bağrında büyüyüp en iyisi olduğuna karar verdiği inancına sıkı sıkıya bağlı kalmaktır. İkinci kural, kararlarında her zaman elinden geldiğince tutarlı ve sebatkâr olmak; çok kuşkulu nedenlere dayanan ve belki de hiçbirinin benimsenmeyeceği görüşlere bile tam manasıyla emin olunan görüşleri sürdürür gibi en ufak bir kuşkuya kapılmadan ve hiç tereddüt etmeden sürdürmektir. Üçüncü kural, talihin değil de kendimin üstesinden gelmeye azmetmek, dünyanın düzenini değiştirmektense kendi arzularımı değiştirmek ve genel olarak kendi düşüncelerimiz dışında hiçbir şeyin bizim elimizde olmadığına kesinkes inanmaktır. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Ç. Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 73-81

[9] Afşar Timuçin, *Descartes Felsefesine Giriş* (İstanbul: Kuram Yayınları, 1980), 120.

felsefenin en son ve en yüksek aşamasına yerleştiren[10] Descartes'a göre ahlak, ruh ve beden arasındaki ilişkide iyi bir hayatın nasıl inşa edileceği ve bu inşada tutkuların rolünün ne olduğu ile ilgilidir. Ahlak filozofu değil de doğa filozofu yakıştırmasının sebebi bu olsa gerektir. Ayrıca Descartes, tutkularla ilgili olarak nelere sebep olduğundan ziyade –örneğin toplumsal bir bağ oluşturmada tutkuların yeri, kişiler arası iletişimde tutkuların etkisi gibi- nasıl ortaya çıktığı ile ilgilenir. Yani onun için önemli olan daha çok tutkuları ortaya çıkaran koşullardır. Descartes, tutkulara dair görüşlerini ilk olarak Prenses Elisabeth'e yazdığı mektuplarda açıklasa da asıl olarak onları sistematik bir biçimde *Ruhun Tutkuları*'nda incelemiştir.

Ruhun Tutkuları; genel olarak tutkular ve insanın doğasını oluşturan ruh-beden ilişkisine ait birinci bölüm, tutkuların sayısı, düzeninin anlatıldığı ikinci bölüm ve özel tutkulara ayrılan üçüncü bölüm olmak üzere 212 kısa maddeden oluşur. Timuçin'e göre Descartes'ın ahlak araştırmasına temel olan bu psikofizyoloji çalışması kolay anlaşılır olmayan, bulanıklıkları, sallantıları olan bir çalışmadır. Bunun gerekçesi ise ruh ve beden ayrımından, bu ayrıma bağlı olarak kurgusal bir fizyoloji tanıtlaması yapılmış olmasından gelir.[11] Descartes konuya başlarken ilk olarak, eskilerin[12] tutku üzerine yazdıklarını kusurlu ve noksan bulduğunu ve bu sebeple de onların izledikleri yollardan uzaklaşacağını ortaya koyar.[13] Dönemin ruhuna uygun

[10] Descartes'a göre tüm felsefe bir ağaç gibidir: Kök, gövde ve dallar. Kökleri fizikötesi, gövdesi fizik, dalları da diğer bilimlerdir. Diğer bilimler de başlıca üçe ayrılır: Hekimlik, teknik ve ahlak. Burada belirtilen ahlak, diğer bilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve bilgeliğin en son aşamasını oluşturan en yüksek ve tam ahlaktır. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 59.

[11] *A.g.e.*, 129.

[12] Descartes'ın kendisinden önce gelen filozoflara dair bu olumsuz yargısı yeni değildir. Hatta felsefe yapmaya başlarken eskilerin eserlerini okuma yerine dünyada neler olduğunu görme amacıyla uzun süre Avrupa'da gezmesinin sebebi de budur. Örneğin *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da eski düşünürler hakkında şöyle der: "Eskilerin eserlerini okumak, çok sayıda kişinin çalışmalarından yararlanabilmek hem onların yaptığı buluşları öğrenmek hem geriye yapılacak hangi buluşların kaldığını bilmek için yararlıdır. Bununla beraber, eskilerin çalışmalarına kendimizi fazlaca kaptırırsak, ne kadar sakınırsak sakınalım zihnimizde birtakım yanlışların kök salması tehlikesi oluşur" Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. E. Sunar (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 34. Ayrıca: "Başkalarının kanıtlarına kulak kabartmaktansa, onları kendimin bulmasını tercih eden bir kafa yapısına sahip olduğumu itiraf ediyorum; benim için öğrenmenin en büyük mutluluğu buna dayanır" *A.g.e.*, 63. Yine benzer bir şekilde *Yöntem Üzerine Konuşma*'da da şunu söyler: (…) "bir filozof gözüyle insanların dert edindiği birçok uğraşa şöyle bir bakıp da içlerinde dişe dokunur, işe yarar tek bir şeye rastlamayınca kendimi hakikatin peşinde epeyce yol almış olarak görmekten büyük keyif aldığımı ve önümde araştırmayı bekleyen daha nice konunun bende büyük umutlar uyandırdığını söylemeden de edemiyorum" Descartes, *Yöntem,* 27.

[13] Descartes, *Ruhun Tutkuları*, çev. M. Erşen (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 9.

olarak[14] –her şeyde aranan yenilik ile- tutkular da yeni bir bakışla ele alınmak istenir. Bu yeni bakış, Descartes'ın daha önceki çalışmaları olan *Yöntem Üzerine Konuşma*, *Felsefenin İlkeleri* ve *Meditasyonlar*'da metodik şüphe yöntemiyle kanıtladığı *cogito*'nun[15] bilgisi ve bu bilgiye bağlı iki ayrı tözün (*res cogitans/ res extensa*) varlığı, iki ayrı tözün birbirleriyle olan ilişkisine tutkular noktasından bakışı içerir.

Cogito'nun ispatlanması ona dair ilk bilginin yani doğaları birbirinden ayrı iki tözün varlığını da içerimler. Bu doğaları tamamen birbirinden ayrı iki tözden ilki, özü düşünmek olan ruh (*res cogitans*) hem önem hem de sıralama bakımından ilk sırada yer alır, özü yer kaplamak olan beden (*res extensa*) ise ikincildir. Tüm mesele bu özleri birbirinden farklı tözlerin nasıl ilişkiye gireceğidir. Descartes bu zorluğu, "beynin en iç bölümünde, maddesinin ortasına yerleştirilmiş çok küçük bir bez sayesinde ilişki sağlanır"[16] diyerek oldukça zayıf bir argümanla çözmeye çalışır. Descartes düşüncesinde tutku; ruh, beden ve ikisinin birlikteliğini içeren bir dizi açıklama üzerine inşa edilecektir. Descartes ruhla bedenin kenetlenmesi ve kaynaşmasıyla bizimkine benzer duygu ve iştahları olacağını ve böylece hakiki insanı meydana getireceğini söyler.[17] Öyle ki Descartes Prenses Elisabeth'e yazdığı 21 Mayıs 1643 tarihli mektubunda tüm bilgilerin kaynağı olmak bakımından insan ruhunda iki şey olduğundan bahseder; bunlardan ilki düşünmesi, diğeri de bir bedenle birleşmiş olduğuna göre bedenden etkilenmesidir. Ayrıca ruh ile beden birleşmesi kavramı vardır. Çünkü ruhun bedeni hareket ettirmesi ile bedenin duygular ve tutkular doğurarak ruha etki etme gücünün ilişkisi bu birleşme kavramına bağlıdır[18] diyerek tutkuların önemine işaret eder.

---

[14] Koyré, XVI. yüzyıl için her şeyi sarsmış, her şeyi yıkmış bir dönem ifadesini kullanır. Bu her şey; Avrupa'nın siyasal, dinsel, tinsel birliği, bilimin kesinliğini ve imanın kesinliğini İncil'in yetkesini ve Aristoteles'in yetkesini, Kilise'nin saygınlığını ve Devlet'in saygınlığını kapsar Alexandre Koyré, *Platon'a Giriş, Descartes Üzerine Konuşmalar*, çev. K. Dinçer (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2020),165. Descartes da bu yıkımın başlatıcılarındandır.

[15] Sırasıyla duyu nesnelerinden, matematiğin kanıtlarından, Tanrı'nın varlığından kuşku duyarak sadece kuşku duyan *cogito*'nun varlığı "var olmasaydık kuşku duymazdık" (Descartes, *İlkeler*, 71) diğer bir deyişle "düşünüyorum, o halde varım" (Descartes, *İlkeler*, 71 ve Descartes, *Yöntem*, 97) önermesi ile ispatlanır.

[16] *A.g.e*., 34.

[17] Descartes, *Yöntem*, 155.

[18] Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. S. Sollers (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 28. Tutkular ruh ve bedenin ilişkisini incelikli bir şekilde sunuyor olsa da Descartes daha önce de bu ilişkiye yer yer atıf yapmıştır. Örneğin *Meditasyonlar*'da açlık, susama ve acı duygularının bedene bir kaptanın gemisine yerleştiği gibi yerleşmediğini, bu olgunun daha karmaşık bir yapıda olduğunu, bedenim ve benim birbirimize sıkı sıkıya bağlı olduğumuzu; birlikte ayrılmaz bütünlük oluşturduğumuzu da öğrettiğini söyler. Tüm bunlar bütünlüğe

Tutkuların işlevi, Kartezyen zihnin bilişsel ekonomisinde tutkuların ayırt edici yerini ortaya koymak demektir.[19] Descartes öncelikle "ruhta bir tutku olan bedende bir eylemdir"[20] ifadesiyle bedenin ve ruhun alanlarını tutkuların bilgisine erişmek için ayırır. Eğer tutku anlaşılacaksa öncelikle bu alanların sınırları, işlevleri ve birlikte nasıl hareket ettikleri belirlenmelidir. Çünkü unutmamak gerekir ki Descartes tutkular ile ilgili olarak ruhun gerçekten de bedenle birleşmiş olduğunu hatırlatır. Sınırı belirleyen genel kural oldukça indirgemecidir öyle ki deneyimlediğimiz ve tamamıyla cansız cisimlerde olabileceğini gördüğümüz tüm şeyler ancak bedene yüklenebilir. Yine bizde olan ve bir cisme ait olduğunu hiçbir şekilde kavrayamadığımız tüm şeyler de ruha yüklenir.[21] Bedenin düzeneği sıcaklık ve hareket işlevine sahiptir. Bedende hareketi sağlayan, organlar arasında hareketin iletilmesini gerçekleştiren küçük iplikçiklere ya da küçük borucuklara benzeyen can ruhları (*les esprits*)dır.•[22] Can ruhları yalnızca cisimlerdir ve çok küçük cisimcikler olmalarından ve bir meşaleden çıkan alevin parçaları gibi çok hızlı hareket etmelerinden başka bir özellikleri yoktur.[23] Beden makinesinin alışkanlıkla yaptığı diğer bir deyişle iradenin işe karışmadığı eylemler; örneğin soluk almak, yürümek, yemek yemek ve hayvanlarla ortak yapılan eylemler yalnızca uzuvların yapısına ve kalpteki sıcaklık tarafından uyarılan can ruhlarının beyinde, sinirlerde ve kaslarda izlediği akışa bağlıdır. Tıpkı bir saatin hareketinin sadece zembereğinin gücüne ve çarklarının şekline bağlı olması gibi.[24] Can ruhları yalnızca bedenin neden olduğu hayallerin

özgü muğlak bir düşünme biçiminden başkaca bir şey değillerdir (Descartes, *Meditasyonlar*, 128).

[19] Sean Greenberg, "Descartes on the Passions. Function, Representation, and Motivation", *Noûs*, Sayı 41 (2007): 723.

[20] Descartes, *Tutkular*, 10.

[21] *A.g.e.*, 11.

• Can ruhları beyinde oluşur. Sıcaklığın kalpte seyrekleştirdiği kanın en canlı ve en ince parçalarının, durmadan büyük miktarlarda beynin kovuklarına girmesidir. Bunun nedeni aort yoluyla kalpten çıkan kanın dosdoğru buralara doğru akmasıdır; ve geçitler çok dar olduğundan kanın hepsi değil de sadece en hareketli ve en ince parçaları buraya girer ve geri kalanlar da vücudun diğer bölümlerine yayılırlar. Kanın bu en ince parçaları can ruhlarını meydana getirir ve bu parçalar, beyinde, kanın daha az ince olan parçalarından ayrılmaktan başka hiçbir değişikliğe uğramazlar (Descartes, *Tutkular*, 17). Cottingham'a göre can ruhlarının bu şekilde açıklanmasının en büyük avantajı, gizli bazı güçlere başvurmaya gerek kalmamasıdır. Skolastik düşüncede yer alan insanlarda ve diğer hayvanlarda hareketten sorumlu olan yer değiştirici ruh anlayışı yerine, Descartesçı anlayış diğer fiziksel olayların açıklanmasında kullanılan ilkelerin aynısına dayanarak açıklanabilen mekanik mikro olaylara başvurur. John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. B. Gözkan, N. Ilgıcıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya (İstanbul: Doruk Yayınları, 2002) 49.

[22] *A.g.e.*, 15.

[23] *A.g.e.*, 17.

[24] *A.g.e.,* 23.

oluşmasında etkilidirler. İradenin karışmadığı, beyinde önceden bulunan izlenimlerin izlerine rast gelen can ruhlarının beyinde rastlantısal bir şekilde şu gözeneklere değil de bu gözeneklere akmasından bedenin neden olduğu hayaller ortaya çıkar. Descartes buna gündüz düşlerini örnek verir.[25]

Can ruhları yalnızca bedende hareketi sağlamakla kalmaz ruhun algıları, duyumları ya da duygularında da önemli bir işlevi üstlenirler. Öyle ki tutkulara can ruhlarının hareketi neden olur.[26] Ruh ve bedenin birleşme yeri olan epifiz bezi ile sürekli etkileşim halindedirler. Yani bezdeki en küçük hareket can ruhlarının akışını değiştirirken, can ruhlarının akışında meydana gelen değişim de bezin hareketinde büyük bir değişikliğe yol açabilir.[27] Hem yalnızca bedene ait ve aynı zamanda da bedenin ruhla birlikte bir hareketine sebep olan can ruhları tutkuların nedeni olarak Descartes'ın sisteminde kilit rol üstlenir.

Descartes, bedene göre önceliğe sahip, temel işlevi düşünmek olan ruhu tutkular temelinde açıklarken ise onun fiilleri ve edilgileri arasında da ayrımla başlar.[28]Ruhun edilgileri tutkulardır. Eylemler tüm istemelerimizdir ve doğrudan ruhun kendisinde başlarlar ve ona bağlıdırlar. Bununla birlikte bizde bulunan her türden algılar ya da bilgiler onun tutkuları olarak adlandırılabilir; çünkü çoğu zaman onları oldukları gibi yapan ruhumuz değildir, aksine ruh tutkularını daima onlar tarafından temsil edilen şeylerden alır.[29] İstemler de iki türdedir; ilki ruhun kendisinde sona eren eylemleridir yani maddi olmayan nesnelere yönelik Tanrı'yı sevmek istediğimizde olduğu gibidirler. İkincisi ise bedende sona erer örneğin sadece gezinme isteğine sahip olduğumuzda, ardından bacaklarımız kımıldar ve yürürüz.[30] Ruhun bu eylemleri yani istemlerimiz söz konusu olduğunda tutkulardan bahsetmek zordur. Algılarımız da iki türdendir ve bir kısmının nedeni ruh, diğerininki bedendir. Descartes'a göre her ne kadar ruhumuz açısından bir şeyi istemek bir eylem olsa da, istediğini kavramanın onda aynı zamanda tutku olduğu söylenebilir.[31] Bir başka deyişle tutkular ruhun edilgen kısmının özelliği olmakla birlikte algıdan ayrı olarak sınıflandırılamaz. Öyle ki tutkularda hem beden hem de ruh işbaşında görünür. Çünkü Descartes'a göre algılar ruha sinirler aracılığıyla gelir ve bunlardan bazıları duyulara etki eden dış

[25] *A.g.e.,* 27.
[26] *A.g.e.,* 33.
[27] *A.g.e.,* 35.
[28] *A.g.e.,* 24.
[29] *A.g.e.,* 24.
[30] *A.g.e.,* 25.
[31] *A.g.e.,* 25-26.

nesnelerle, bazıları bedene ya da bedenin kimi kısımlarıyla ve diğerleri de ruhla ilişkilendirilir.[32] Descartes yalnızca bu en son saydığı ruhla ilişkilendirilen edilgilerle ilgilenir. Bu manada tutku ruhla ilişkilendirilen ve can ruhlarının bir hareketinin neden olduğu, sürdürüp beslediği ve güçlendirdiği ruhun algıları, duyumları ya da duygularıdır.[33]

Tutkular ruha çok yakın, içsel ve yoğundurlar. Üstelik ruh ile bedenin sımsıkı birleşmenin bulanık ve karmaşık kıldığı algılar arasındadır.[34] Bu birleşme daha önce de ifade edildiği gibi ruhun merkezi sayılan beynin ortasındaki epifiz bezi ve onun can ruhları ile karşılıklı hareketinin sebep olduğu bir birleşmedir. Yani ruh ve beden makinesi can ruhlarının hareketi ile birleşmiş olur. Tutkular da işte bu can ruhlarının özel hareketi ile oluşurlar. Descartes'a göre ruhun tüm faaliyeti onun sadece bir şey istemesiyle, sımsıkı birleşik olduğu bezin, bu iradeyle ilişkili etkiyi üretmesi için gerekli şekilde hareket etmesine neden olmaktır.[35] Tutkuların nedeni can ruhlarının bezi hareket ettiren çalkantısıdır.[36] Bu hareket tüm *cogito*larda aynı olsa da yarattığı etki tutkular bağlamında farklı olabilir. Örneğin korkunç bir nesnenin mevcudiyeti birinde korkuya sebep olurken diğerinde cesarete sebep olabilir. Bunun nedeni tüm beyinlerin aynı şekilde düzenlenmemiş olması, bazılarında korku uyandıran hareketin, başkalarında can ruhlarının beyin kovuklarına girmesine neden olmasıdır ki böylece bu kimseler kendilerini savunmak için vücudun gerekli uzuvlarını hareket ettirebilsin.[37]

Descartes tutkuların yukarıdaki anlamına bağlı olarak sayılarının belirsiz olduğunu belirtse de altı yalın ve temel tutku olduğunu saptar. Bunlar hayranlık, sevgi, öfke, arzu, neşe ve kederdir. Tüm diğer tutkular bu altı temel tutkunun karışması ile ortaya çıkarlar.[38] Hayranlık[39] dışındaki diğer beş

[32] *A.g.e.*, 28.
[33] *A.g.e.,* 32.
[34] *A.g.e.,* 32.
[35] *A.g.e.,* 42.
[36] *A.g.e.,* 55.
[37] *A.g.e.*, 41.
[38] *A.g.e.*, 64.
[39] Descartes *Ruhun Tutkuları*'nda hayranlık için tüm tutkuların ilki (*Tutkular*, 57) olduğunu söylese de Chanut'a yazdığı 1 Şubat 1647 tarihli mektubunda ruhun ilk tutkusunun neşe olduğunu çünkü iyi durumda olmayan bir bedene ruhun konulmayacağını, beden iyi durumda olunca da bize neşe vereceğini belirtir (*Mektuplar*, 93). Hayranlık zıttı olmayan bir tutkudur. Bir nesneyle ilk karşılaşma bizi şaşırttığında ve onun yeni olduğu veya daha önce tanıdığımız şeyden ya da olması gerektiğini varsaydığımız şeyden çok farklı olduğu yargısına vardığımızda, bu durum bizim ona hayran olmamıza ve sonuç olarak hayrete düşmemize neden olur (*Tutkular*, 56-57). Hayranlık tutkusunun şartı daha önce aşina olunmadık bir durum ve hayrettir. Ruh hayran olduğunda ani bir şaşkınlık yaşar. Bu tutkunun nedeni ise

tutku birleşmiş ya da birbirine karşıt durumda olduğu için hepsi birlikte incelenir[40]. Descartes hem bu altı temel tutkuyu hem de onların karışması ile ortaya çıkan diğer tutkuların ne anlama geldiğini, bedende ne tür değişimlere sebep olduklarını örneğin beyinde, kalpte, dalakta ya da karaciğerdeki etkilerini de dikkate alarak açıklamıştır. Temel tutkuların hepsi bedenle ilişkilidir ve ruha ancak bedenle birleşmiş olarak verilirler.[41] Yine de unutmamak gerekir ki Descartes tüm düşünce sisteminde ruha her zaman bedenden daha fazla önem verir. Yani ruh bedene göre önceliklidir. 1 Kasım 1646 tarihli mektubunda Descartes, Chanut'a tutkuları incelerken, neredeyse hepsinin iyi olduğunu ve bu hayatta o kadar yararlı olduğunu keşfettiğini söyler. Öyle ki, ruhumuz, onları hissetmediyse, bir dakika bile bedene bağlı kalmak için hiçbir nedene sahip olmayacaklardır.[42] Yalnızca bir bedene sahip olsaydık ve beden bizim en iyi bölümümüz olsaydı tutkular için ona öncelik verebilirdik. Ancak beden dağılan ve bozulan diğer bir deyişle değişen bölümümüz olduğu için Descartes, her zaman tutkuları ruha ait olmak bakımından inceler.

Descartes, tutkuların kökenini ve ortaya çıkma koşullarını insan fizyolojisine dair incelemeleri ekseninde açıklamakla kalmaz onların değerini de soru konusu eder. Öyle ki Sorel'in de işaret ettiği gibi, Descartes kişisel ahlaklılığı

---

bu nesneyi nadir ve dolayısıyla irdelenmeye pek layık olarak temsil eden, beyindeki izlenimdir; sonraki nedense, bu izlenim dolayısıyla onun beyinde bulunduğu yere doğru büyük bir kuvvetle yönelmeye yatkın can ruhlarının bu izlenimi beyinde kuvvetlendirmek ve muhafaza etmek üzere yaptığı harekettir. Yine bir diğer neden, eğer bu izlenimi duyu organları oluşturmuşsa, izlenimin onlar tarafından devam ettirilmesi için, duyu organlarını bulundukları durumda tutmaya yarayan kaslara bu izlenim tarafından hazırlanmış can ruhlarının akmasıdır (*Tutkular*, 65).

[40] Her ne kadar Descartes hayranlık dışındaki diğer beş tutkuyu birlikte ele alsa da arzu tutkusunu diğer tüm tutkulardan özel olarak da ayırmıştır. Ona göre arzu kalbi diğer tüm tutkulardan daha şiddetli bir biçimde sarsar ve beyne daha fazla can ruhu sağlar; bunlar da beyinden kaslara geçerek, tüm duyuları daha kesin ve vücudun tüm bölümlerini daha hareketli kılarlar (*Tutkular*, 86). Yine neşe ve keder bedene yararlılık bakımından ilk iki tutkudur (*Tutkular*, 109). Yine sevgi ve nefret tutkusu bilgiden gelir ve neşe ve kederi öncelerler. Bizi sevmeye sürükleyen şeyler iyi ve nefret etmeye götüren şeyler kötü olduklarında, sevgi nefretten karşılaştırılamaz derecede daha iyidir. Sevgi gerçek iyilikleri bize katarak bizi kusursuz kılar (*Tutkular*, 111). Nefret ise beraberinde her zaman keder getirir çünkü kötülük sadece bir yoksunluk olduğunda, kötülüğe sahip gerçek bir sebep olmaksızın kavranamaz ve kendinde iyilik barındırmayan hiçbir gerçek de yoktur; öyle ki bizi bir kötülükten uzaklaştıran nefret, aynı yolla onun bağlı olduğu iyilikten de uzaklaştırır ve bu iyilikten yoksunluk sanki ona ait bir kusurmuş gibi temsil edilerek onda üzüntü uyandırır (*Tutkular*, 111-112).

[41] *A.g.e.,* 109.

[42] Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (New York: Cambridge Press, 1991), AT IV 538.

ruhun sağlığının korunması olarak görmektedir. Nasıl tıp bedenin sağlığının korunmasına yarıyorsa, ahlak da ruhunkini korur. Üstelik Descartes, yalnızca ahlaklılık ve tıp arasında koşutluk koymakla kalmaz aynı zamanda ahlaklılığın tıbba bağlı olduğunu da savunur.[43] Descartes, Prenses Elisabeth'e yazdığı 18 Mayıs 1645 ve Haziran 1645 tarihli mektuplarında üzüntüden hummaya yakalandığını düşündüğü presense ruhunu hoşnut tutmasını salık verir. Bayağı ruhların aksine yüce ruhlu prensese yaraşan tutkularının esiri olmamaktır. Aklın egemenliği ile bedeninde meydana gelen acıya sabırla katlanmalı ve kaplıca sularından faydalanmalıdır.[44] Bu tıbbi sağaltım ile hem beden hem de ruh iyileşecektir.

Tutkuların değeri, etkinliklerinin moral dünyadaki karşılığı Descartes için birincil derece önemli görünmese de yine de onları mekanik bir dünya anlayışının sınırları çerçevesinde ortaya koyar. Descartes'a göre tutkuların hepsi doğaları gereği iyidir ve kaçınmamız gereken tek şey onları kötüye kullanmak ya da aşırıya kaçmaktır.[45] Bizim doğamızdan gelen kusurları düzeltmeye yarayan hünerlerimiz ve düşünüp taşınmamız tutkuların kötüye kullanımını engelleyecektir.[46] Yine de bu o kadar kolay olmayacaktır. Çünkü bilgelik tutkuların kötüye kullanımını engellese de bu tür bir kullanım için irade tek başına yeterli değildir. Bedendeki fizyolojik değişimleri her zaman denetlemek mümkün olmayabilir. Ancak alışkanlıkla bedenin değişmeleri sağlanabilir. Descartes bu durumu hayvan örneğini vererek açıklar. Zira hayvanlarda hiç akıl ya da belli bir düşünce olmamasına rağmen, bizde tutkulara yol açan can ruhlarının ve bezin tüm hareketleri onlarda da vardır, ama bunlar onlarda bizde olduğu gibi tutkulara yol açmak yerine, tutkulara eşlik eden kas ve sinir hareketlerini beslemeye ve kuvvetlendirmeye hizmet eder.[47] Hayvanların fizyolojilerinde sahip oldukları bu özellikler eğitim yoluyla geliştirilebilir, değiştirilebilir. Bu değişiklikler alışkanlıkla kalıcı hale getirilir. İnsanda da tıpkı hayvanlarda olduğu gibi hatta en zayıf ruhlularla bile tutkular terbiye edilir ve tüm tutkular üzerinde egemenlik kurulabilir.[48] Özü ve kullanımı gereği iyi olan tutkular bedende oluşan bozuklukların önüne geçmeye yetmeseler de, ruhun sapıtmamasını ve özgür olarak verdiği kararları korumasını sağlarlar.[49] Ayrıca tutkuların başlıca etkisi daha önce bedenin hazırladığı şeyleri teşvik etmesi ve elverişli kılmasıdır; öyle ki korku

[43] Tom Sorel, *Descartes*, çev. H. Gür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009), 127.
[44] Descartes, *Ahlak*, 35-40.
[45] Descartes, *Tutkular*, 162.
[46] *A.g.e.*, 162.
[47] *A.g.e.,* 52.
[48] *A.g.e.,* 52.
[49] Descartes, *Mektuplar*, 79.

hissi kaçmayı ve yüreklilik hissi mücadele etmeyi istemeyi teşvik eder.[50] Yine tutkular ruhu, doğanın bize yararlı olduklarını kabul ettirdiği şeyleri istemeye ve bu iradeyi sürdürmeye elverişli kılar.[51] Bu yararın devamlı olabilmesi için de tutkuların ruhta muhafaza edilmeleri gerekir. Eğer edilmezse kolayca silinip giderler. Dolayısıyla tutkuların bilge bir hayata zemin oluşturması için onların alışkanlık yoluyla ruhtaki düşünceleri kuvvetlendirmesi istenir. Tutkuların faydası ruhu ve bedeni korumaya diğer bir deyişle onları mükemmel kılmaya yönelik katkılarıdır. Yani Descartes için beden zevkleri ya da ruha göre bedenin konumu ikincil de olsa tutkular hor görülmez. Onun epistemolojiye ait görüşleriyle tam bir bütünlük arz eden tutkulara dair düşünceleri felsefi bir sistem oluşturur. Bu durum Cottingham'a göre Descartes'ın varlığımızın duyuşsal boyutuna, kendimizi anlama ve hayatımızı yürütme şeklimizdeki duyum, duygu ve hissin önemine yer bulması gerektiğini açıkça gördüğüne işarettir.[52]

Sonuç olarak, her ne kadar tutkuların kişinin ahlaki evreninde karşılığının ne olduğundan[53] bahsedilse de bu konu tutkular bahsinde ikincildir. Descartes'ın bilim insanı bakışı, ahlaki dünyaya dair bir takım iyi yaşam formları sunmaktansa bahsi geçen dünyayı oluşturan koşulların kaynağını ve ilkelerini araştırmasına sebep olur. Denilebilir ki Descartes, tıpkı bilgi bahsinde olduğu gibi tutkular konusunda da ruh ve beden ayrımı ve bu ayrıma dayalı olarak -her birinin kendi başına gerçekliğini kabul ederek- birlikte nasıl çalıştığını açıklamak ister. Tutkular, Cottingham'ın da belirttiği üzere Descartes'ın beden ve zihin arasındaki ilişkiye dair olgun görüşlerine ışık tutar.[54] Tutku da ruhun özel bir hareketiyle gelen ve etkileri ruhtaymış gibi duyulan bir düşünce[55] olması gerekçesiyle ruhun tutkulardır. Beden ise eylemleri dolayısıyla düşünen ruhla birleşik olarak tutkular konusunda değer ifade eder. Descartes'ın tutkuların kökenine yönelik sistematik açıklamasının

[50] Descartes, *Tutkular*, 41-42.
[51] *A.g.e.,* 56.
[52] John Cottingham, "Cartesian Ethics: Reason And The Passions", *Revue Internationale de Philosophie*, Sayı 50 (1996):204.
[53] Descartes, 18 Mayıs 1645 tarihinde Prenses Elisabeth'e yazdığı mektubunda yüce ve bayağı ruhlar arasında bir ayrım yapar. Ona göre bayağı ruhlar tutkuların esiridir; başlarına gelenin tatlı ve acı oluşuna göre, mutlu ya da mutsuz olurlar. Yüce ruhların ise uslamlamaları o kadar güçlüdür ki ötekiler kadar, hatta onlardan daha fazla tutkuları olsa da her zaman akılları egemendir ve acıları bile mutluluklarına yardım eder. Çünkü bir yandan kendilerini ölümsüz ve büyük hoşnutluklara uygun ruhlar olarak görür, diğer yandan da birçok sakatlığa açık ve mahvolabilecek ölümlü bir bedenle birleşmiş olduklarını bilerek şanslı olabilmek için ellerinden geleni yaparlar (*Mektuplar*, 36). Dolayısıyla tutkular değil onlara egemen olan akıl ahlaki tavra sebep olur.
[54] Cottingham, *D. Sözlüğü*, 187.
[55] Descartes, *Mektuplar*, 65.

gerekçesi, her şeyden çok, ruh ve beden arasındaki ayrımın net olmayışı ve tutkular etrafında yeniden yapılandırma çabasıdır. Sanki Descartes tutkuların ne olduğundan çok bu ilişkinin –ruh-beden- ne şekilde kurulduğunu anlatmak ister gibidir. *Cogito*'nun ruhu evrensel olduğu için Descartes tutkuların bireyselliği ya da kişilerarasılığı ile ilgilenmez. Yalnızca beden makinesinin hayvanlarla ortak olması gerekçesiyle tutkuların denetimi konusunda ortaklaşmak ister. Yani bir hayvan eğitilebiliyorsa bir insan da tutkularını denetim altına alabilir.

Tutkular üzerinde egemenlik kurmak fikri kuşkusuz ki bedenin nedenselliğine karşı aklı savunmak, akılla onu eğitmek anlamına gelir. Aklın evrenselliği fikri ile akılcı öznenin merkeze taşınması Avrupa modernleşmesinde de önemli bir rol oynayacaktır. Sayın'ın ifadesiyle Descartes'tan, duyguların kölesi olan insanlara ve kültürlere, aklın sesiyle çözüm getirmesi beklenecek ve evrensel aklın ölçütlerine uymayan topluluklar yadsınacaktır.[56] Descartes'ın rasyonalizmi ve rasyonalizmine bağlı olarak tutkular hakkındaki görüşleri sömürgeleştirilen dünyada asgariden öte bir uzlaşı ile meşruiyet kazanacaktır.

Hume: Tutkunun Aklı

David Hume, 1739 yılında yayımlanan ve dilimize *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*[57] olarak çevrilen eserinde anlama yetisi ve tutkular olarak bölünmüş iki kısmın birlikte bir bütün olarak ele alındığını belirtir. Yine belirttiğine göre iki ayrı bölüm olarak ele alınmasının sebebini bu ayrımın genelde kabul görmüş olması olarak gösterir.[58] Hume, tutku terimini oldukça geniş, giderek aklı da içerecek anlamda kullanır. Buna göre tutku, ilksel bir izlenimden doğrudan ya da bu izlenime bir tasarımın da eşlik etmesi ile dolaylı olarak türeyen ikincil bir izlenimi ifade eder.

> Zihnin tüm algılarının *izlenimlere* ve *tasarımlara* bölünebilmesi gibi, izlenimler de *ilksel* ve *ikincil* olarak bir başka bölünmeye daha imkân tanırlar. İlksel izlenimler ya da dış duyum izlenimleri herhangi bir önceleyen algı olmaksızın … doğan izlenimlerdir. İkincil ya da iç duyusal izlenimler ise bazı ilksel izlenimlerden ya dolaysızca ya da tasarımların araya girmesi yoluyla ortaya çıkan izlenimlerdir.[59]

[56] Zeynep Sayın, "Yeniçağ: Descartes ve Montaigne", *Cogito*, sayı 10 (1997):157.
[57] Bundan sonra "İnceleme" olarak anılacaktır.
[58] Konu ile ilgili olarak daha fazla bilgi için *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin Birinci ve İkinci Kitaplar Hakkında bölümüne bakılabilir. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. E. Baylan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009) .
[59] Hume, *İnceleme*, 191.

İlksel izlenimden doğrudan türeyen bir tutku bu izlenim ile özdeş değildir. İzlenimin kendisine indirgenemez ve kendisi yeni bir izlenimdir. Böylece bir tutku temel bir duygulanım olarak görülmelidir.

"Bir tutku ilksel bir varoluş, ya da dilerseniz, varoluş değişkisidir ve onu başka bir varoluşun ya da değişkinin bir kopyası yapacak hiçbir temsil edici niteliği kapsamaz."[60] Dış duyum izlenimlerinin nihai kaynakları bilinemeyeceği gibi iç duyum izlenimlerinin nihai kaynağı da bilinemez. Burada iç ve dış ayrımı kaynak farkını değil, bir konumlandırma farkını ifade eder.[61] Dolayısı ile tutkuların ruhsal ya da bedensel kaynaklı olup olmadıkları hakkındaki soru tutkuların incelenmesi için gerekli bir soru değildir. Tutkuların ilişkili olduğu bedensel acılar ve hazlar verili olarak kabul edilir. "Bedensel acılar ve hazlar, zihin tarafından hem duyumsandıkları hem de irdelendikleri zaman, birçok tutkunun kaynağını oluştururlar; ama kendilerini önceleyen herhangi bir düşünce ya da algı olmadığı için kökensel olarak ruhta ya da bedende –artık nasıl adlandırırsanız adlandırın- doğarlar."[62]

Tutkular, haz ve acı ile ilişkili olsalar da çok sınırlı olan bu ikili ayrımdan, sayılamayacak kadar çok sayıda tutkunun nasıl doğduğu bir sorun haline gelir. O halde açıklanması gereken şey budur ve Hume, haz ve acı duyumlarını tutkuların nedenleri olarak görmez. Daha sonra kaleme aldığı ve dilimize *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*[63] olarak çevrilen eserinin ilk bölümünde, tutkuların tatmininden haz almamıza rağmen tutkunun nedeninin bu haz beklentisi olmadığını, tam tersine tutkunun hazdan önce geldiğini, dahası tutku olmadan hazzın var olmasının mümkün olmadığını belirtir.[64] Hume için tutkular, zihnin bazı ilk nitelikleridir.

> Doğa zihne belirli ilk nitelikler vermiş olmasaydı, zihnin hiçbir zaman ikincil nitelikleri olamazdı; çünkü o durumda eylem için hiçbir temeli olmaz ve hiçbir şekilde eyleme geçemezdi. Şimdi ilk nitelikler olarak görmemiz gereken bu nitelikler ruhtan ayrılmaları en güç olan ve başka hiçbir nitelik içerisinde çözeltilemeyen niteliklerdir…[65]

---

[60] *A.g.e.*, 278.

[61] Daha fazla bilgi için bkz. İzlenimlerin kaynağına ilişkin soruşturmanın sahte bir sorun olduğuna ilişkin görüş için İnceleme, I. Kitap, III. Bölüm, 5. Kısım.

[62] *A.g.e.,* 191.

[63] Bundan sonra "Soruşturma" olarak anılacaktır.

[64] David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. O. Aruoba (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 11.

[65] Hume*, İnceleme*, 194.

Söz konusu ilk nitelik ya da niteliklerin sayısı konusunda açık herhangi bir ifade kullanmayan Hume, bunların sayısının tutkuların çeşitliliğine karşılık gelecek biçimde çok olmaması gerektiğini, tutkuların bu temel nitelik veya niteliklerden, başka ilişkiler yoluyla türemesi gerektiğini düşünür. Tutkuların pek çoğunun nedenlerinin doğal nedenler olmasına karşın bu nedenlerin ilksel olmadığını ve tutkuların her birinin doğanın özel bir koşul ve birincil yapısı yoluyla bu tutkulara uyarlanmasının tamamen olanaksız olduğunu belirtir.

> Bunun yanı sıra, doğanın akışı içerisinde sonuçların çok sayıda olmasına karşın doğdukları ilkelerin genellikle çok az sayıda ve yalın olduklarını ve her farklı işlemi açıklamak için farklı bir niteliğe başvurmak zorunda olmanın acemi bir doğa bilimcinin emaresi olduğunu görürüz… Her yeni görüngüyü eski ilkeye uyarlamak yerine, her yeni görüngü için yeni bir ilke icat etmek, varsayımlarımızı bu tür bir ilkeler çeşitliliği ile aşırı bir şekilde yüklemek, bu ilkelerin hiç birinin doğru bir ilke olmadığının ve yalnızca bir dizi yanlışlık yoluyla doğruluğa ilişkin bilgisizliğimizi örtmek istediğimizin açık kanıtlarıdır.[66]

Az sayıdaki ilksel nitelik ya da ilke neler olabilir? Hume'un bu konuda doğrudan bir ifadesi olmadığını belirtmiştik. Ancak tutkular ile haz ve acı arasındaki ilişkiden ikisinin de izlenim olmaları dolayısı ile bir sonuç çıkarmak mümkündür. Tasarımlar birbirlerini benzerlik, zaman ve mekânda yakınlık, neden-sonuç ilişkileri ile çağrıştırsalar da izlenimler birbirlerini yalnızca ilk çağrışım ya da ilişki ilkesi olan BENZERLİK yoluyla çağrıştırabilirler.[67] Bu da demektir ki haz ve acının varlığı her birine karşılık düşecek bir tutkunun varlığına bağlı ise, o halde temelde iki ilke ya da tutkudan bahsetmek durumundayız.[68]

Gelinen noktada elimizde iki temel tutku ya da ilke vardır. Hume'un tutkuyu tüm duygulanımları da içerecek biçimde kullandığını hatırlarsak, soruyu tüm o engin çeşitliliğin gelip geçici bir hevesten mi yoksa zihnin yapısından mı kaynaklandığı sorularıyla daha büyük bir soru haline getirebiliriz.[69]

İki temel nitelik ya da ilkeden bunca tutku çeşitliliği nasıl doğmaktadır? Açıktır ki tutkuların çeşitliliğine ilişkin çıkarımımız bu izlenimlerin kendiliklerinin bilincine değil, bilincinde olduğumuz haz ve acı izlenimleri ile olan ilişkilerine dayanmaktadır. İlkelerin bilgisi kendileri üzerinden değil,

---

[66] *A.g.e.,* 194-195.
[67] *A.g.e.*, 196.
[68] Freud da, Libido ve Ego (yaşam ve ölüm veya ben içgüdüleri ve eşeysel içgüdüler) olarak adlandırdığı iki kök-içgüdünün (Urtriebe) varlığından bahseder. Bkz. *Haz İlkesinin Ötesinde.*
[69] Hume*, İnceleme*, 194.

etkileri üzerinden okunabilmektedir. Şu halde tutkuların çeşitliliği de bir kendilik sorunu değil ilişki sorunudur. Farklı etkinin olduğu yerde farklı ilişkiler olduğunu söylemek zorundayız. Hume, idea ilişkileri ile, benzerlik, nicelik, nitelik, karşıtlık gibi tamamen birbirleriyle kıyasladığımız idelere bağlı olan ilişkileri, olgu ya da nesne ilişkileri ile, zaman, mekân, özdeşlik ve nedensellik gibi, idelerinde herhangi bir değişiklik olmaksızın aralarındaki ilişkinin değişebildiği ilişkileri dikkatle ayırır.[70] İlk türden ilişkiler kanıtlamalı ilişkiler olarak adlandırılırken, ikinci türden olanlar olasılık ilişkileri olarak adlandırılır.[71] Bu diğer bir anlamda etkilerin ya da ilişkilerin izlenim ve tasarımların neliğinden çıkarılamayacağı, ilişkilerin, tasarımlara dışsal olduğu onlara insan doğası ya da özne tarafından eklendiği anlamına gelir. Hume'un tutkuların sayısı ve tanımlarının ne olduğuyla ilgilenmemesinin ana sebebi budur. Zaten tutkuların birer tanımını vermek bu yüzden de imkânsızdır, biz onları etkileri yoluyla yalın olarak tanırız.[72]

Hume bu bakış açısından tutkuların doğrudan ve dolaylı tutkular olmak üzere iki ana gruba ayrılabileceğini ifade eder. İlksel nitelik ya da ilkeler haz ve acıyı mümkün kılarken, doğrudan tutkular da söz konusu haz ve acıdan dolaysızca türeyen tutkulardır. Hume bunları istek, isteksizlik, keder, sevinç, umut, korku, umutsuzluk ve güven olarak sayar. Dolaylı tutkular ise yine bu dolaysız tutkulardan fakat araya başka niteliklerin (tasarımların) girmesiyle doğan tutkulardır ve bazıları gurur, kendini küçük görme, hırs, kibir, sevgi, nefret, kıskançlık, acıma, kin ve cömertliktir.[73]

Doğrudan *(direct*) tutkular haz ve acıdan aracısız (*immediately*) olarak doğdukları için haz ve acı ile olan ilişkileri yine benzerliğe dayalıdır. Dolaylı (*indirect*) tutkular ise dolaysız tutkulara bazı tasarımların eşlik etmesi ile doğarlar. Şu durumda dolaylı bir tutkunun olduğu yerde, doğrudan bir tutku da vardır ve bu doğrudan tutkuyla başka bir tasarımın (örneğin bir kişinin tasarımı) ilişki kazanması durumunda doğrudan tutku dolaylı tutkuya dönüşür. Güzel bir nesne yarattığı haz izlenimi ile bizde bir istek doğurabilir, eğer söz konusu nesne, bana ait bir nesne ise gurur, başkasına ait bir nesne ise kıskanma ya da saygı üretebilir. Araya giren tasarımların değişmesi ile kazanılan yeni ilişkiler, nesnenin durumundaki değişiklikler ve mizacın da etkisiyle tutkular son derece çeşitli hale gelir. Mizacın tutkular üzerindeki

[70] Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik,* çev. Ece Erbay (İstanbul: Norgunk Yayınları,2008), 59.
[71] Peter J. E. Kail, *Projection and Realism in Hume's Philosophy (*New York: Oxford University Press), 37.
[72] Hume*, İnceleme*, 192.
[73] *A.g.e*., 192.

etkisini göz ardı etmemekle birlikte, Hume'un genel ilgisi tekil ilişkilerin sorgulanmasından yani öznellikten çok tutkular arasındaki genel ilişkiler yani özne üzerinedir.

Dolaylı tutkularla yani izlenimler arası ilişkilere tasarımların da eklenmesi ile zihin içerikleri ya da algılar benzerliğin yanında zaman ve mekânda yakınlık ile nedensellik ilişkilerini de kazanırlar. Algılarımızın en son ya da nedenlerinin izlenimler olduğu tezi, izlenimler arası ilişkilerin benzerlik ilkesine dayandığı tezi ile birlikte bize Hume'un düşlem (*fancy*) dediği ilişkiler ağını sağlar. Burada en küçük biçimde benzerlik taşıyan herhangi iki izlenim birbiri ile ilişkilendirebilir ki bu çağrışımcılığın ya da Hume'un deyişi ile ilişkilerin ilk ilkesidir. Düşlemin sınırı burada deneyim yani veri olarak izlenimlerin çeşitliliğidir. Fakat yine de düşünülebilecek en karşıt tasarımlar olan varoluş ve var olmayış tasarımları bile bir ve aynı tasarımın var oluş ve var olmayışına dayandığı için bu iki zıt tasarım bile birbirine benzerdir.[74] Şu halde bir izlenimin neden şu izlenimi çağrıştırıp, bir başkasını çağrıştırmadığı sorusu bu aşamada cevaplanamaz. Bu düzeyde her şey her şeyle ilişkilidir. Çağrışım ilkelerinden diğer ikisinin devreye girmesi, bu mümkün ilişkiler ağından bazılarının daha olası olarak görülmeye başlamasına neden olur. Bu sayede düşlem, mümkün ilişkilerden bazılarının daha olası olarak görülmeye başlanması ile birlikte daha dar bir sınıra kavuşur ki Hume buna imgelem (*imagination*) ismini verir ve imgelemin sınırını da alışkanlık ya da âdet (*custom* or *habit*) oluşturur. Düşlem, gücü sonsuz olmasa da efsanelerde, romanlarda ve rüyalarda karşılaştığımız zihnin en serbest ve uçarı halidir, imgelem ise alışkanlık yoluyla biçimlenmiş, bilincinde olmaksızın tutum ve davranışlarımızı biçimlendiren zihin işleyişidir.[75]

İmgelem, düşlemin sağladığı mümkün ilişkilerden bazılarının daha olası olduğu yönündeki inanca Hume'un kolay geçiş dediği durumdan etkilenerek varır. Kolay geçiş, tekrarlanan bir davranış veya tutum tarafından sağlandığı gibi ekseriyetle kültürel aktarım ya da genel olarak eğitim yoluyla kazanılır. Esasen alışkanlık, kişisel anlamda bir pratiğin tekrar yoluyla pekişmesi anlamına sahip olsa da asıl anlamını toplumsal aktarımda bulur. Bu durum tasarımlar arası geçişi kolay hale getirir ve genel anlamı ile doğruluk ya da yanlışlık buradan türer ki Hume buna beğeni (*taste*) ismini verir.[76] Şu halde imgelemin ilişki biçimleri kendileri de izlenimler ve tasarımlardan oluşan

[74] *A.g.e.*, 25.
[75] Biçimsel olarak bu ayrım daha sonra psikanalizde dile getirilen birincil ve ikincil süreçler ayrımına denk düşer. Bkz. Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu*, VII. Bölüm.
[76] David Hume,"Of the Standard of Taste", *English Essays from Sir Philip Sidney to Macaulay,* ed. C. W. Eliott (P F Collier &Son.), 215.

tutkuların ilişki biçimleriyle aynıdır. Bazı tutkuların kökenini doğal olarak nitelendiren Hume, bunların dışında kalan ve sayıca çok daha fazla olan diğer tutkuları özellikle dolaylı olanları toplumsal kaynaklı olarak görmektedir. Toplumsal normlar, kendilerini kolay geçiş yoluyla tutkulara aktarırlar. Kolay geçiş alışkanlığı doğurmaz aksine kolay geçiş alışkanlığa bağlıdır. Hume bunu açıkça dile getirmese de alışkanlığın hazzı acıya, acıyı da hazza çevirme gücü olduğunu belirttiği kısımlara dayanarak söyleyebiliriz.[77]

İmgelem ve tutkuların yakın birlikleri vardır. İmgelemi etkileyen her şeyin tutkuları da etkileyeceği gibi tutkuları etkileyen her durum da imgelemi etkiler. Kolay geçişin etkisi bu anlamda her ikisi için de geçerlidir. Bununla birlikte hem tutkular hem de imgelemin etkilenmesi açısından önemli bir durum daha vardır ve bu durum Hume'un tutkular öğretisinin çekirdeğini oluşturur. Buna göre imgelem ve tutku, alışkanlığın ürettiği kolay geçişin yanında izlenimin canlılığından (*vivacity*) ya da gücünden de (*force*) etkilenir. İzlenimler ile tasarımlar arasındaki fark buna dayanır ve belki de Hume'un en bilindik görüşüdür. Güç ya da canlılığa dayalı bu ayrımın kendileri de izlenim ve tasarım olan tutkular için de geçerlidir. Söz konusu ayrım şiddetli (*violence*)ve dingin (*calm* or *tranquil*) tutkular ayrımı olarak ortaya çıkar. Şiddetli ve dingin tutkular ayırımı, istencin şiddetli tutkularla uyuşmayan tercihlerini açıklamak için de oldukça elverişlidir. Penelhum, bazı filozofların, istencin şiddetli tutkulardan etkilenmeyen bağımsız bölüm veya bölümleri olabileceği yönünde bazı ayrımlar yapmak zorunda kaldığını, Hume'un ise bunu dingin tutkular teorisi ile yaptığını ifade eder.[78] Eğer tutkular arası ilişkiler sadece kolay geçişle belirleniyor olsaydı insanlar hiçbir zaman toplumsal normlarla çelişecek davranış ve düşüncelere aykırı davranamazlardı. Deneyimle sabittir ki insanlar sık sık farklı davranışlar sergilerler ve dahası kendi eğilim ve çıkarlarına aykırı da davranırlar.[79] Bunun sebebi de tutkuların yarattığı bazı şiddetli duygulanımlardır. Öfkeye kapılma (izlenim) ile öfke hakkında düşünmenin (tasarım) aynı şey olmaması gibi.[80] Öfkeyle kalkmanın zararla oturmak demek olduğuna emin olsanız bile, öfkenin şiddeti sizin önceden pekâlâ iyi bir biçimde gördüğünüz zararlara uğramanıza neden olabilir. Yukarıda ele alınan dolaylı ya da doğrudan tutkularla açıklanamayacak yeni bir ilişki biçimi söz konusudur. Çünkü bir tutkunun doğrudan ya da dolaylı olması, o tutkunun eylemi ya da tutumu biçimlendirici etkisi hakkında hiçbir fark yaratmaz. Tutkuların eylemi biçimlendirmesi tutkunun gücüyle ilgilidir.

[77] Hume, *İnceleme*, 283.
[78] Terence Penelhum, *Hume* (London:Palgrave Mamillian UK., 1975), 113.
[79] Hume, *İnceleme*, 279.
[80] Hume, *Soruşturma*, 13.

Bununla birlikte şiddetli tutkuların güçlü, dingin tutkuların ise güçsüz olduğu söylenemez. Şiddetli fakat güçsüz bir tutku ya da dingin ama güçlü bir tutkudan da bahsedebiliriz.

> Açıktır ki tutkular istenci şiddetleri ile ya da mizaçta yol açtıkları düzensizlik ile orantılı olarak etkilemezler; aksine bir tutku bir kez yerleşik bir eylem tutkusuna dönüştüğü ve ruhun başat eğilimi olduğu zaman, genellikle bundan böyle belirgin bir kışkırtmaya neden olmaz. Yinelenen alışkanlık ve kendi gücü her şeyi ona boyun eğdirdiğinde, bu başat tutku her geçici tutku fırtınasına doğal olarak eşlik eden o karşıtlık ve heyecan olmaksızın eylemleri ve davranışı yönetir. Öyleyse dingin ve zayıf bir tutku ile şiddetli ve güçlü bir tutku arasında ayrım yapmalıyız.[81]

Şu halde istenci yönlendirmesi bakımından tutkunun şiddeti ayrı, gücü ayrı bir şeydir. Şiddetli tutkular mizaçta yarattıkları heyecan ve düzensizliği ifade ederler ve istenci belirleyecek güce her zaman sahip değildirler. Dingin tutkular, mizaçta duyulur ve belirgin bir heyecan ya da düzensizlik yaratmasalar da istenci belirleyebilecek güce sahiptirler. Bu şiddetli ve dingin tutkuların hem nedenleri hem de sonuçları oldukça değişkendir ve büyük ölçüde kişinin mizaç ve yatkınlığına bağlıdır. Hangi durumda hangi tür tutkunun istenci yönlendireceğini kestirmek bu yüzden mümkün değildir.[82]

Tutkuların bu sonuçları hakkında kesin bir dille konuşmak mümkün olmasa da, nedenleri hakkında söz söylemek mümkündür. Buna göre Hume, şiddetli tutkuların nedenlerini belirtirken genel bir şema kullanır. Buna göre imgelem ile tutkuların yakın birlikteliği olduğuna göre birinciyi etkileyen her şeyin ikinciyi de etkilemesi beklendiğinden tutkunun kaynağındaki izlenimin canlılığı tutkuya bu canlılığı aktaracağından şiddetli tutkuların nedeni olarak sayılabilir. İkinci olarak alışkanlık nasıl ki düşlemi imgelem haline getiriyorsa tutkular üzerinde de etkisi vardır. Alışkanlık genelde dingin tutkuların nedeni olarak görülse de, şiddetli tutkulara da yol açar. Bir alışkanlığa karşıt bir durum ile karşılaşıldığında insanlar bu karşıtlıktan söz konusu alışkanlığa sahip olmayan insanlardan daha fazla etkilenirler ve bu durum da şiddetli tutkuların nedenlerinden biridir.[83] Ayrıca imgelem, tekil ve sınırları belirgin bir tasarımdan genel ve soyut olana oranla daha fazla etkilendiğinden, insanlar tanıdık ve bildik bir hazzı hakkında pek bir şey bilmedikleri ama muhtemelen daha yüksek bir hazza tercih eder. Son olarak zaman ve mekân ilişkileri de imgelemi farklı biçimlerde etkilediklerinden, bunların da tutkular üzerinde bazı etkileri olmalıdır.

---

[81] Hume, *İnceleme,* 280.
[82] *A.g.e.*, 291.
[83] *A.g.e.*, 282-283.

> Burada o zaman iki tür nesneyi, bitişik ve uzak nesneleri inceleyeceğiz; birinciler bizimle olan ilişkileri aracılığıyla kuvvet ve dirilik açısından bir izlenime yaklaşırken, ikinciler onları kavrama yolundaki kesinti nedeniyle daha zayıf ve daha eksik bir ışıkta görünürler. Bunlar imgelem üzerindeki sonuçlarıdır. Eğer akıl yürütmem doğru ise, istenç ve tutkular üzerinde de oranlanabilir sonuçları olmalıdır. Buna göre gündelik yaşamda insanların birincil olarak zaman veya mekân açısından çok uzak olmayan nesneler hakkında kaygılandıklarını, önlerinde bulunan şeyden yararlandıklarını ve uzakta olanı şansa bıraktıklarını buluruz.[84]

Öncelikle imgelem mekânca yakın nesnelerden, uzak olanlardan daha fazla etkilenir. Bunun nedeni açıktır ki yakın nesnelerin duyumlarının izlenimlerinin daha canlı olmaları ile ilgilidir. İkinci olarak zamandaki bir uzaklık imgelemi mekândaki bir uzaklıktan olumsuz manada daha fazla etkiler. Bu görüngünün nedeni ise zaman ve mekân algısının farklı niteliklerinde yatar. Mekânın bir parçasının görünüşü diğerini dışlamadığı için imgelem bu bütünlüğü doğrudan algıdan alır ve tasarımın bitişik parçalar içinden geçişi daha kolay ve pürüzsüz olur. Diğer yandan zaman algısı öncelik sonralık gibi birbiriyle bağdaşmaz parçalardan oluştuğu için imgelem de onları ayırır ve bir parçadan diğerine geçişteki ardışıklığı izlemesi daha güç olur. Bu yüzden zaman ve mekânca eşit uzaklıkta diyebileceğimiz bir nesne tutkuları farklı biçimde etkiler. Mekânda yakın bir nesne, zamanda yakın bir nesneden daha güçlü biçimde istenci ve tutkuları etkiler. Uzaklık açısından da durum aynıdır. Zamanda uzak bir nesne tutkuları daha zayıf etkilerken mekânda uzak bir nesnenin gücü daha fazla olur. Son olarak geçmiş ve gelecek tasarımlarının da imgelem ve tutkular üzerinde farklı etkileri vardır. Şimdiden on yıl öncesindeki bir geçmiş tasarımı, istenci şimdiden on yıl sonraki bir tasarımdan daha zayıf biçimde etkiler. Çünkü zihnin doğal akışında zaman hep ileri yönlüdür. Var oluşumuzu geriletmekten çok ilerletiriz.[85] Geçmişteki eşit bir uzaklığa gitmek gelecekteki eşit bir uzaklıktan daha güç olduğundan, kolay geçiş zayıflar ve bu durum, istencin tutku ile ilişkisini de zayıflatır. "Öyleyse geçmişteki küçük bir uzaklık derecesi tasarımı kesintiye uğratmak ve zayıflatmak açısından gelecekteki çok daha büyük bir uzaklık derecesinden daha büyük bir etkiye sahiptir. İmgelem üzerindeki bu sonucundan istenç ve tutkular üzerindeki etkisi türer".[86]

Şu halde şiddetli tutkuların nedenleri olarak yenilik, belirsizlik, karşıtlık, zaman ve mekânda yakınlık unsurlarını sayabiliriz. Dingin tutkuların

[84] *A.g.e.*, 286.
[85] *A.g.e.,* 288.
[86] *A.g.e.*, 287.

nedenleri olarak da bu durumların karşıtları olan tanıdık olma, alışıldık olma, güvenlik, zaman ve mekânda uzaklık olarak sayabiliriz. Tanıdık ve alışıldık olan alışkanlık içerisinde düşünüldüğünde dingin tutkuların nedeni olması doğal bir sonuçtur. Ancak uzak nesnelerin imgelem üzerindeki zayıflatıcı etkisi düşünüldüğünde aynı etkinin dingin tutkulara da taşınması ve insanların bu doğal işleyişe boyun eğerek uzak çıkarlarını düşünebilseler de uygulamada bunların peşinden gitmelerinin mümkün olmaması gerekir. Bu zaten genelde de böyle gerçekleşir. Ancak yine de uzak çıkarların kurgulanması ve bu yolda kararlılık gösterilmesi de istisnai bir durum sayılmaz. Dahası dingin bir tutku yerini şiddetli bir tutkuya da bırakabildiği gibi şiddetli bir tutku dingin bir tutkuya da yerini bırakabilir. Bu değişimin belli başlı iki nedeni olduğu söylenebilir. Birinci neden imgelemin istenç üzerinde yarattığı etkiler, ikinci neden ise alışkanlığın istenç üzerindeki etkileridir.

> Açıktır ki hiçbir şey bir duyguyu bir nesnenin bir parçasını bir tür gölgeye atarak gizlemekten daha güçlü dinçleştiremez, öyle ki bu bizi nesne lehine yeterince ele geçirdiği zaman, yine de imgeleme bıraktığı belli bir iş vardır. Bunun yanı sıra bulanıklığa her zaman belli bir tür belirsizlik eşlik eder ve düşlemin tasarımını tamamlamak için gösterdiği çaba cancıkları uyandırıp tutkuya ek bir kuvvet verir… Duc de la Rochefoucault ortada olmayışın zayıf tutkuları yok ettiğini ve güçlü olanları artırdığını çok doğru biçimde ortaya koymuştur; tıpkı bir rüzgârın mumu söndürmesi fakat bir ateşi canlandırması gibi.[87]

Görülen o ki tasarımın belirgin veya bulanık oluşunun tutku üzerinde her zaman doğru orantılı bir etkisi yoktur. Aradaki fark tasarımlar arası ilişkiye değil tutkunun gücüne bağlıdır. Çünkü tutku, ilişkilere imgelemin tek başına asla sağlayamayacağı bir yön sağlar. İmgelem iyi ile kötü arasında bir karşıtlık ilişkisi olduğunu kavrayabilir fakat bize iyilik yapan birine kötülük yapmakla, bize kötülük yapan birine iyilik yapmak arasında bir fark olduğunu bir tutku olmaksızın asla kavrayamaz.[88]

Bize kötülük yapan birine kötülükle karşılık vermek ya da iyiliğe iyilikle karşılık vermek şiddetli tutkuların sıradan sonuçlarıdır. Ancak dingin tutkular uzak çıkarı hedeflediklerinden bu tutumun önüne geçebilirler. Bu kolay olmasa da, aynı zamanda toplumun birliği ve huzuru açısından istenen bir şeydir. Dingin tutkular sadece iç dünyamızı istikrara kavuşturan yapıları ifade etmekle kalmazlar, onlar aynı zamanda yasaların ve kurumların da ifadeleridirler. Dingin tutkular duyulur bir heyecan yaratmadıklarından

[87] *A.g.e.* 282.
[88] David Hume, *Ahlâk,* çev. N. Şimşek (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 125.

onların bu işleyişi yanlış bir biçimde, ayrı bir yeti olarak adlandırılmalarına sebep olmuştur.

> Tutku ile genel olarak anladığımız şey zihnin, iyilik veya kötülük ya da yetilerimizin ilksel oluşumu yoluyla bir iştah uyandırmaya uygun olan herhangi bir nesne sunulduğu zaman, şiddetli ve belirgin bir duygusudur. Us (Akıl) ile kastettiğimiz ise birincisi ile tam olarak aynı türden duygulardır, ama bizi onlar açısından yanılgıya götüren ve onları yalnızca zihinsel yetilerimizin vargıları olarak görmemize neden olan dinginlikle işler ve ruh durumunda hiçbir düzensizliğe neden olmazlar.[89]

Klasik akıl ve tutku ayrımı bu hata yüzünden pek çok metafizik tartışmaya da neden olmuştur. Metafizikçiler, dingin tutkuların akıl ile aynı şeye işaret ettiğini göremediklerinden, istencin yönetimini tümüyle akla yüklemekten ve şiddetli tutkuların hiçbir etkisi olmadığını varsaymaktan geri durmamışlardır.

> Zihin gücü dediğimiz şey dingin tutkuların şiddetli olanlar karşısındaki üstünlüklerine işaret eder; ama kolayca görebiliriz ki, bu erdeme hiçbir durumda tutku ve isteğin kışkırtmalarına boyun eğmeyecek kadar sürekli olarak bağlı kalan hiçbir insan yoktur. Güdü ve tutkuların herhangi bir karşıtlığının olduğu yerde, insanların eylem ve kararlarını belirlemede yatan büyük güçlük bu huy değişimlerinden kaynaklanır.[90]

Dingin tutkular ile şiddetli tutkular arasındaki bu mücadele aynı zamanda insan yaşamını çeşitlendiren unsurdur ve insanları yalnızca birbirlerinden değil, farklı zamanlarda bir insanı kendisinden de büyük ölçüde farklı kılar. Felsefe ancak bu savaşın daha büyük ve daha belirgin olaylarının birkaçını açıklayabilir; ama tüm daha küçük ve daha hassas devrimleri, onun kavrayışı için çok ince ve dakik ilkeler üzerine dayandıkları için, bir yana bırakmalıdır.[91]

Gerek kişisel, gerekse toplumsal ve giderek dünya tarihi bu iki tutku türü arasındaki mücadelenin tarihidir. Zaman zaman biri belirleyici olurken kimi zaman bir diğeri öne çıkar. Felsefe bu mücadelenin genel hatlarını belirleyebilir ancak sonuçları belirleyen nihai unsurlar öylesine çeşitlidir ki bu durum, insan zihninin sınırlı gücünü, dolayısı ile felsefenin de gücünü aşar. Olan biten her şey genel kurallar düzeyinde karara bağlanamaz. Genel kurallar düzeyinde mümkün görünmeyen şeyin bir istisna ya da olmaması gereken bir sapma olarak görülmesi, tutkuların üzerinde egemen olması amacıyla akıl gibi mutlak bir karar vericinin varsayılmasının sonucudur. Bu

[89] Hume, *İnceleme*, 291.
[90] *A.g.e.*, 279-280.
[91] *A.g.e.,* 292.

tavır, yaşamın en gerçek mutluluk ve acılarına duyarsız kalmamıza neden olan bir duyarsızlığın hatta gaddarlığın da kaynağıdır.

> Çokça gururlu olan ve dünyada gururlarına değer veren kişiler her zaman en mutlularımız değildirler; nitekim kendini çokça küçük görenler de, ilk bakışta bu dizgenin düşündürebileceği gibi, her zaman en mutsuz olan kişiler değildirler. Bir kötülük, nedenin bizimle bir ilişkisi olmasa da, gerçek olabilir; kendine özgü olmadan da gerçek olabilir; diğerlerine görünmeden de gerçek olabilir; sürekli olmadan da gerçek olabilir ve genel kurallarla açıklanamadan da gerçek olabilir. Bunlara benzer kötülükler, gurur azaltma yönünde pek eğilimli olmasalar da, bizi mutsuz kılmada sonuçsuz kalmayacaklardır ve belki de yaşamın en gerçek ve en acı kötülüklerinin bu içyapıya sahip oldukları bulunacaktır.[92]

Hume'un dingin tutkuları, klasik felsefenin akıl ya da anlama yetisi dediği şeye karşılık gelir ve şiddetli tutkular üzerinde böylesi mutlak bir egemenliği olması mümkün değildir. Ayrıca bu bakış açısı Descartes örneğinde görüldüğü üzere iki töz arasındaki ilişki kurma problemi gibi pek çok sahte problemi de ortadan kaldırmasını sağlamıştır. Descartes, ahlakı tutkular ile düşünce arasında kimi zaman birinin üstün geldiği bir mücadele alanı olarak kurgularken, Hume dingin ve şiddetli tutkular teorisiyle bu ikiliği ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Norman Kemph Smith, Hume'un ahlak hissinin düşünme (*reflection*) türünden değil, estetik ve moral bir his olduğunu belirtir.[93]Ancak bu bile yeterli değildir, Hume dingin ve şiddetli tutkular teorisi ile düşünceyi veya aklı da bir tutku biçimi olarak görmüş ve bu ikiliği tutku lehine ortadan kaldırmayı denemiştir.

Sonuç

Descartes ve Hume'un felsefe tarihindeki yeri, daha ziyade epistemoloji tartışmaları çerçevesinde öne çıkartılır. Her iki düşünürün de görüşleri –izmler noktasında genelleştirilerek karşı kutuplara yerleştirilir. Ayrıca, Loeb'ın da belirttiği üzere her iki düşünür de psikolojik terimlerle karakterize ettikleri doxa hedeflerine –inançların kalıcılık, sarsılmazlık, kararlılık gibi özellikleriyle ilgili hedeflere- sahiptirler. Bu anlamda epistemolojik projeleri ortaktır. Ama ayrıldıkları nokta, bu özelliklerin nasıl anlaşılacağıdır. Descartes'a göre psikolojik olarak karşı konulmaz inançları türeten akıldır; Hume'a göre ise, karşı konulmaz inançlar akıl ya da sezgiden ve kanıtlamadan olduğu kadar, duyu algısından, bellekten ve nedensel çıkarsamadan kaynaklanır.[94] Loeb'in ortaya koyduğu bu temel farklılık

[92] *A.g.e.*, 203.

[93] Norman Kemph Smith, *Philosophy of David Hume (*New York: Macmillan division of St. Martin's Press), 2005, 24.

[94] Louis E. Loeb, "Kartezyen Kısırdöngü", *Cogito*, çev. D. Şahiner, Sayı 10 (1997):102-103.

tutkular için de geçerlidir. Descartes tutkuların kaynağını ruha diğer bir deyişle akla dayandırıp epistemolojisiyle paralellik kurarken, Hume tutkuları etkilerinden yola çıkarak açıklamıştır.

Descartes'a göre kesinlik, düşünce ya da ruh kaynaklıdır. Dolayısı ile kesinlik taşıyan her unsur, düşünce ya da ruhun bir niteliği olarak görülür. Tutkular varoluşlarını aracısız ve kendi içinde bir kesinliğe sahip olarak bize sunduklarından beden üzerinde bazı etkileri olsa da kaynakları düşüncenin özel niteliği olarak bilince aittir. Beden ya da madde kesinliğin kaynağı olamaz. Tutkular söz konusu olduğunda ruh ile bedenin ilişkisi çok özel bir problem haline gelmektedir. Descartes bu sebeple tutkulara ilişkin görüşlerinin büyük kısmını onların kaynağı meselesine ayırmıştır. Bu anlamda her ne kadar kendini önceki düşünürlerden farklı konumlandırsa da, fark, problemin unsurlarının konumlandırılmasında değil, tutkuların beden üzerindeki etkilerini fizyolojik bir bakışla ele almasından ibarettir. Çünkü sorun halen ruh ile beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu sorunudur. Akıl ile tutku karşıtlığı halen daha bu düalizmin her bir parçasına denk düşecek şekilde ele alınmaktadır. Ruh açısından tutkuların sayısı belirli iken, bedensel olanın muğlaklığının bu temel tutkuları çeşitlendirdiğini düşünür. Bu yüzden temel altı adet tutkuya ek olarak sayıca belirsiz pek çok tutkudan bahsedilebilir. Tutkuların çeşitliliğinin bu açıklaması bile ruhta yer almayan özel tutku türlerinin nasıl ortaya çıktığının açıklanmasından ziyade düalist problemin daha dar alanda tekrar edilmesinden başka bir etki yaratmamaktadır. Ek olarak Descartes düşüncesinde tutkular, cogitonun sınırını aşamayan, özcü, ilişkisel olanı gayrımeşru biçimde bu özler ya da tasarımlardan türetmeye çabalayan sınırlı bir bakış açısından sunulmuştur. Dahası tutkuların öznelerarası karakterinin görülmesi de bu yüzden mümkün olmamıştır.

Hume, Descartes'tan farklı olarak, tutkulara ilişkin incelemeyi onların kaynağı sorunundan ayırır. Tutkuların kaynağını bilmemiz ya da bilmemiz onlara ilişkin soruşturmamıza etki etmez. Çünkü Hume tutkuların varlığını bu tutkuların temsillerinden ya da tasarımlarından çıkarılamayacağını, ancak etkileri dolayısıyla tanımlanabileceklerini düşünür. Etkilerinin tanınmasının da tutkuların nereden kaynaklandıkları sorusu ile hiçbir bağı yoktur. Hume, düşüncesinin genel hatlarını tutkulara ilişkin soruşturmada da devam ettirir. Neden sonuç tasarımlarının doğası dış duyum için geçerli olduğu gibi iç duyum yani tutkular için de geçerlidir. Dolayısı ile iki farklı yargı türü ya da iki farklı alandan bahsetmemiz için geçerli hiçbir sebebimiz yoktur. Dış duyumun yargılarının yapısı ile iç duyumun yargılarının yapısı aynı olduğundan yani tüm yargılar neden sonuç ilişkisine dayandığından tutkulara

ilişkin soruşturma, anlama yetisine ilişkin soruşturma ile aynı zemini paylaşır. Bu yüzden genel olarak insan doğasına ilişkin soruşturma özel olarak da ahlaka ilişkin soruşturma aynı soruşturmadır. Nasıl ki nedensellik çıkarımlarının eleştirisinde, neden olarak görülen izlenim ya da tasarımdan sonucu apriori olarak da deneyime bağlı kalarak da çıkaramıyorsak, bir izlenimin ya da tasarımın varlığından da diğer bir tutkunun varlığını çıkaramamamız gerekir. Şu durumda Hume için sorun, izlenim ya da tasarımların ne olduklarından ziyade aralarındaki ilişkilerin nasıl tesis edildiğidir. Önemli olan tasarımların kaynağı ya da nelikleri değil, ilişkilerinin açıklanmasıdır. Neden sonuç ilişkilerinin kaynağı alışkanlık ya da âdete dayandığından bu durum tutkular için de geçerlidir. Hume, alışkanlığın kişisel pratiklerden çok kültürel aktarım sonucu edinildiğini düşündüğü için tutkuların toplumsal boyutla ilgisi de görüş alanına girer. Ahlâk, siyaset, hukuk, ekonomi ve giderek tüm bir tarih de tutkuların tarihi olarak okunur.

Kaynakça

Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: YKY, 2010.

Clarke, M. Desmond. *Descartes*. Çevirenler Nur Nirven-Berkay Ersöz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Cottingham, John. *Descartes Sözlüğü*. Çevirenler Bülent Gözkan, Necati Ilgıcıoğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya. İstanbul: Doruk Yayınları, 2002.

Cottingham, John. "Cartesian Ethics: Reason And The Passions". *Revue Internationale de Philosophie*. Sayı 50 (1996):193-216.

Deleuze, Gilles. *Ampirizm ve Öznellik*. Çeviren Ece Erbay. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008.

Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes*. Çevirenler John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Anthony Kenny. New York: Cambridge Press, 1991.

-. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

-. *Ruhun Tutkuları*. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

-. *Meditasyonlar*. Çeviren Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

-. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. Çeviren Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

-. *Felsefenin İlkeleri*. Çeviren Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

-. *Ahlak Üzerine Mektuplar*. Çeviren Sanem Sollers. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Freud, Sigmund. *Düşlerin Yorumu*. Çeviren Emre Kapkın. İstanbul: Payel Yayınevi, 1998.

-. *İçgüdüler ve Yazgıları*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2011.

Greenberg, Sean. "Descartes on the Passions. Function, Representation, and Motivation". *Noûs*. Sayı 41(2007): 714-734.

Hume,David. "Of the Standard of Taste". *English Essays from Sir Philip Sidney to Macaulay* içinde 215–236. Editör C. W. Eliott. P F Collier &Son: 1757.

-. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

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

-. *Ahlâk*. Çeviren Nil Şimşek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Kail, J. E. Peter. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007.

Koyré, Alexandre. *Platon'a Giriş, Descartes Üzerine Konuşmalar*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2020.

Loeb, E. Louis. "*Kartezyen Kısırdöngü*". Çeviren Doğan Şahiner. *Cogito*. Sayı 10 (1997): 83-103.

Norman, Kemph Smith. *Philosophy of David Hume*. New York: Palgrave Macmillan UK, 2005.

Penelhum, Terence. *Hume*. London: Palgrave Mamillian UK, 1975.

Proust, Marcel. *Swann'ların Tarafı*. Çeviren Roza Hakmen. İstanbul: YKY, 2020.

Sayın, Zeynep. "*Yeniçağ: Descartes ve Montaigne*". *Cogito*. Sayı 10 (1997): 155-160.

Sorel, Tom. *Descartes*, Çeviren Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

Timuçin, Afşar. *Descartes Felsefesine Giriş*. İstanbul: Kuram Yayınları. 1980.

TRANSLATION AND CENSORSHIP: THE SPANISH ENLIGHTENMENT TRANSLATES THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT

Roberto Rodríguez MILÁN*

Abstract

In the 18th century, the English language and the British Enlightenment are marginal in the intellectual map of the Spanish enlightened minority, which relies on the cultural interests of France and on second hand translations from French into Spanish. In addition, Spanish cultural life is restricted by censorship, which is exerted in the first place by diverse state institutions and authorities: although the new Spanish Monarchy aims for a wide range of reforms in the country and its transatlantic colonies, it is not willing to threaten the traditional establishment and it carefully ponders over the fluctuations taking place in the international balance of power. Then there is another kind of censorship, which is exerted by ecclesiastical institutions directly opposed to any kind of reformism, enlightened or else. Accordingly, any scholar willing to render something into the Spanish language will be very cautious in his choice for a translation, and will grant himself a considerable scope of intervention in his translating task: "updating", "commenting", "adapting" and even "correcting" any original text are ordinary occupational tactics. These are the general context and conditions for the translation into Spanish of specific contributions of the Scottish Enlightenment, such as William Robertson's *History of America* or Adam Smith's *Wealth of Nations*.

Keywords: translation, censorship, Spanish Enlightenment, William Robertson, Adam Smith.

* Hellenic Open University of Greece, PhD, robrod_es@yahoo.es; rodriguez.roberto@ac.eap.gr, ORCID: 0000-0002-1876-467X

Felsefi Düşün Academic Journal of Philosophy, Vol.: 16/Scottish Enlightenment, April 2021: 108-120.
(Article Received: 12.10.2020 / Article Accepted: 21.03.2021)

***

1. The Spanish Enlightenment and English as a Hellish Language

The Western erudite culture is a written culture. In modern times it relies on the printing press and on tools such as dictionaries, grammar books and translations, which are essential to the dissemination of knowledge. Translations, though, increasingly confront new challenges: on one hand, subjects of interest and research have increasingly more to do with the achievements of present times –i.e. modern techniques, modern science, modern ideas and concerns–, and not only with past times glories; on the other hand, Latin, which was the classical language of the Western erudite culture, gradually retreats before the modern languages.

After the age of European religious wars, from the second half of the 17th century on, there is an increasing number of translations: international cultural relations open up and speed up, one can find quality books and journals in very different spots of the Old Continent, and there is a growing flow of information concerning ideas and texts, as well as potential access to them thanks to the publishing market, distribution channels and institutions such as the academies, the patriotic societies. Moreover, the increasingly tough competition in the international trade encourages the scientific and technical espionage, whereas the political or economy programs of enlightened reformers proliferate and need to verify their proposals or find new brand ones.[1] Therefore, the task of translating will mean to transcend important cultural, ideological, political, diplomatic and linguistic boundaries; in this respect, target languages in modern translations will be very often compelled to evolve, creating neologisms and assigning new meanings to existing words and terms, acquiring in the process a new shape (more) adapted to modern times.[2]

Apparently there are still scarce quantitative and interpretative studies about 18th century translations into Spanish, and there are also many clichés regarding Spanish intellectual history and the role translations have played

[1] Vicent Llombart Rosa, "Traducciones españolas de economía política (1700-1812): catálogo bibliográfico y una nueva perspectiva", *Cromohs*, nº 9, (2004): 1-3. http://www.cromohs.unifi.it/9_2004/llombart.html

[2] Carmen de La Guardia, "Traductores del republicanismo. Españoles e hispanoamericanos en Estados Unidos (1776-1814)", *X Congreso de historia contemporánea*, Santander, 2010: 5. http://www.unican.es/NR/rdonlyres/0000e1c8/tfowugtvtqtwurohliqwgfamwfeavgag/CarmendelaGuardiaTraductoresdelrepublicanismoEspa%C3%B1olesehispanoamericanosenEstadosUnidos17761814.pdf

in it.[3] But we do know a couple of things: first of all, since the late 17th century, Spanish cultural life is increasingly active in modern science, philosophy and arts, and translations of European texts play a very important role in said activities, especially from the mid-18th century onwards, because Spain is mainly an importer of knowledge at the time. Something else we know is that translations are increasingly made into Castilian, which is the most dynamic modern language in the Iberian country, and that the acquaintance with the English language used by the Scottish Enlightenment to express and transmit its ideas is marginal in 18th century Spain.

Why? Since the Middle Ages, the exchanges both material and cultural between Spain and England are continuous, and later on, in the 16th century the religious reform provokes a flow of Catholic expatriates from Scotland, Ireland and England seeking for refuge in Spain.[4] Despite this, and despite the invention and dissemination of the printing press, translations from English into Spanish in the 16th and 17th centuries are very scant –while the opposite is not evident.[5] In addition, the institutions established by the English speaking refugees to meet their needs –such as the Royal College of Saint Alban in Valladolid, or the Royal Scots College in Madrid– use Latin as their vehicle, so they do not foster translations from English.[6] Consequently, till the mid-18th century there is no evidence of any improvement in the Spanish acquaintance with the English language, not even translations of English dictionaries or grammar books. At the end of the 18th century, the enlightened Spanish playwright an poet Leandro Fernández de Moratín, who had spent a year in England, still considered English as "una lengua infernal", a hellish language.[7]

---

[3] Llombart Rosa, "Traducciones españolas", 1.

[4] Gabriel Paquette, "Visiones británicas del mundo atlántico español, c. 1740-1830", *Cuadernos de Historia Moderna*, nº X, (2011): 146. http://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/38674

[5] José M. Alberich Sotomayor, "La difusión de la literatura inglesa en España", *Minerva Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, nº 22, (1994): 55. http://institucional.us.es/revistas/rasbl/22/art_3.pdf ; Irving A. Anthony Thompson, "Aspectos del hispanismo inglés y la coyuntura internacional en los tiempos modernos (siglos XVI-XVIII)", *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 15, (2006): 10-14. http://www.usc.es/revistas/index.php/ohm/article/viewFile/461/465

[6] Fernando Bouza Álvarez (ed.), "Anglo-Hispana. Cinco siglos de autores, editores y lectores entre España y el Reino Unido", Old Hall, Lincoln's Inn, London, 2007: 28-32. http://es.calameo.com/read/0000753359845b6e2374a

[7] Alberich Sotomayor, "La difusión", 53, 58; Silvia Sebastiani, "Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea", *Historia y Grafía*, nº 37, (2011): 223-4. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922287008

This 18th century unawareness of the English language does not concern only Spain, and spreads too to other areas, such as diplomacy. Besides, the ignorance of the English language in Spain does not prevent from knowing the intellectual endeavours of the English speaking world, especially contributions and achievements in science and philosophy.[8] It is rarely the case that this knowledge is direct –i.e. in English and without translation–: as a rule, it goes through the filter of French writings, or even through second hand translations –i.e. into French in the first place, then poured into Spanish. Therefore, the contact with the Scottish Enlightenment depends in Spain on French interests and taste, as well as on the efficiency of French translations.

And then raises its head another obstacle: censorship. In 18th century Spain, the authorities responsible for enforcing the censorship are civil and religious. In this respect, since the late 15th century the Inquisition had erected a wall against "troublesome knowledge", a barrier that supposedly had proved to be utterly insurmountable for ages. Practically, though, this barrier could not prevent translations to become an important fast lane for foreign thinking and knowledge,[9] and this was also possible in 18th century Spain because the task of any translator included convincing the authorities responsible for enforcing the censorship not to prohibit the publication of a translated work. To that end, the translator himself would proceed to a "prior restraint" or self-censorship, by cautiously choosing the text to be translated and carefully expurgating it, removing any element of religious, moral or political nature that could prevent its publication and have, by extension, serious legal consequences for the translator.

In parallel, a translator enjoyed of a considerable amount of freedom to "polish" any text. That was not some kind of Spanish privilege, as the 18th century witnesses an extension of the previous century French taste for what Gilles Ménage called "les belles infidèles": like a woman, a translation could be either faithful or beautiful, but not both. Translations were thus allowed to some tailoring in order to be at once comprehensible and

[8] Mónica Bolufer Peruga, "Los intelectuales valencianos y la cultura británica del siglo XVIII", *Estudis. Revista de Historia Moderna*, nº 27, (2001): 299-301. http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=233092(Bolufer)

[9] Gerd Schwerhoff, *Η Ιερά Εξέταση. Διώξεις αιρετικών κατά τον Μεσαίωνα και τους νεότερους χρόνους*, (Αθήνα: Εστία, 2010), 93-148, 189-199.

pleasing to its audience, a piece of "good taste" able to prevent censorship and to enhance the personality, talent and style of the translator...[10]

Another limit to translations in Spain had to do with being in line, or not, with European high culture and concerns. Previously we said that the Spanish enlightened minority knows about the intellectual endeavours of the English speaking world, but they are specifically interested in science and philosophy. In other words, they want to know about Newton or Robertson, but the stages of evolution in human societies, or some theory of moral sentiments seem to be of no use for them: the intellectual concerns of the Spanish Enlightenment had a distinct "utilitarian nature", as we shall see in below.

2. The Spanish Enlightenment translates the Scottish Enlightenment

In the last decades of the 18th century, Spanish political and intellectual elite witnesses how the presence of their country in America, which is a central axis for their consideration of the role of Spain in world history and civilization, becomes the heart of a European controversy.[11] At the time, the enlightened scholars are committed to revamping the image of Spain vis-à-vis the neighbouring nations, so they conclude that they need to spread their own version of the New World history, and the attention is focused on a foreign treatise, William Robertson's 1777 *History of America*. Less than a year after its publication in London, the scholar Ramón de Guevara Vasconcelos presents to the Spanish Royal Academy of History some fragments he has translated into Spanish from English. Immediately thereafter, the Crown expresses a favourable opinion to its printing and publication in Spain.[12]

Apparently, Robertson's *History* was meeting all the requirements to enjoy credit and acceptance in Europe: the author is a foreign scholar of highly respectable reputation, scientifically rigorous, and very well documented – the author had been corresponding in Latin and French with the Spanish

[10] Francisco Uzcanga Meinecke, "El relato de viaje en la prensa de la Ilustración: entre el prodesse et delectare y la instrumentalización satírica", *Revista de Literatura*, vol. LXXIII, nº 145,(2011): 224.
http://revistadeliteratura.revistas.csic.es/index.php/revistadeliteratura/.../275

[11] Ricardo García Cárcel, *La construcción de las historias de España*, (Madrid: Marcial Pons, 2004), 24-27.

[12] Roberto Rodríguez Milán, "The Scottish Enlightenment and the 'Other': Some aspects of the 'Spanish Otherness'", *International Conference of the Mediterranean Society for the Study of the Scottish Enlightenment: Scottish Enlightenment and the 'Other'*, Haifa, June 5-7 2013: 5-9. www.academia.edu / www.researchgate.org

scholar Gregorio de Mayans, who would answer the questions of his Scottish counterpart and would provide him with further bibliography.[13] In Spain, Robertson was perceived as respectful of the Spanish Crown and Church, and his contribution appeared to be "serious", i.e. not excessively negative towards Spain, and the intended Spanish publication of his *History of America* would have the advantage of allowing both its update and correction, by introducing documents the Scotsman had had no access to, and by eliminating the inaccuracies and errors on historical data or "style". (In addition, Robertson's criticism of the economic principles on which the Spanish historical presence in America was based, though, was considered as extremely enriching, since it helped to confront the challenge of reforming the Spanish empire, and the acceptance of such criticism was by no means inconsistent with the will of the Spanish Enlightenment to answer back to Europe on the New World controversy.)[14]

However, the Spanish publication of Robertson's *History of America* is interrupted as abruptly and unexpectedly as it had been decided. By the end of 1778 the government will ban its circulation in all the Spanish territories, in 1782 the French translation will be banned as well, and in 1790 the whole of Robertson's work is included on the notorious Inquisition Index of prohibited books –and from 1779 on, any book directly or indirectly involved with the history of America will be relentlessly banned in Spain by state and religious institutions.[15]

There were many reasons for this outcome. International interests and alliances were keeping Spain close to France and hostile to England in Europe, for Gibraltar, and in the New World, in the context of the American British colonies' attempt to gain independence. Very soon it was decided that the publishing with official support of a treatise criticising the Spanish colonization of America would be, at best, unwise and

[13] Bolufer Peruga, "Los intelectuales", 326-30, 336-7.

[14] Nicolás Bas Martín, "Juan Bautista Muñoz y las polémicas con Europa", *Estudis*, nº 27, (2001): 254-5. http://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_III/PDF128.pdf ; Alfonso Esponera Cerdán, "El alicantino Antonio de los Reyes ofm y su dictamen sobre la Historia de W. Robertson (1778)", *Estudis. Revista de Historia Moderna*, nº 23, (1997): 298-303. http://centros.uv.es/web/departamentos/D235/data/informacion/E130/PDF48.pdf ; Juan Gil Fernández, "Los inicios del colombinismo en la España ilustrada", *Anuario de Estudios Americanos*, nº 65-1, (2008): 123-5. http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/download/99/104 ; Sebastiani, "Las escrituras", 222-6; Uzcanga Meinecke, "El relato de viaje", 220-1.

[15] Esponera Cerdán, "El alicantino", 315-6; Gil Fernández, "Los inicios", 140-2, 144-6.

inappropriate.[16] Besides, Robertson's *History* had never been unanimously welcomed in the Spanish speaking world: there was a considerable discomfort with leaving the history of America in a foreigner's hands, moreover if he was a dignified representative of the rival English empire, who criticised the Spanish colonial system, made its comparison to the advantage of the French or English colonial systems, and showed disdain towards the Americans as a whole, either native, half-blood or of Spanish origin. And at a time of political and cultural struggle within the Spanish elite, the support to Robertson offered by some personalities –such as the Minister of Economy and enlightened scholar Pedro Rodríguez de Campomanes– would prove to be a weapon to throw.[17] Hence, the publication in Spain of Robertson's *History of America* will have to wait until 1822, and it will be a translation not from English, but from French, the work of Félix Ramón de Alvarado y Velaustegui.

Despite the turnaround in the fortunes of Robertson's ideas, his writings have a significant presence in the private libraries of his Spanish equals –Campomanes, Gaspar Melchor de Jovellanos–, and also a remarkable influence on Spanish scholars and authors, which would be evidenced by a new interest for a better knowledge and understanding of pre-Columbian America.[18] And although the edition of Robertson's *History of America* is stopped, translations of English language authors are still abundant, especially after 1780;[19] amongst the translated texts figures Adam Smith's 1776 *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

Its first translation, in 1777, is a handwritten incomplete one, of just the first five books. It had been a Campomanes' request to his personal friend John Geddes, dean of the Royal Scots College, because the Spanish scholar and politician wanted to learn about the attitude other nations and governments had towards the poor strata of society –in the context of the 1776 Spanish riots against Minister Esquilache. This translation will have practically no impact, but it illustrates a few issues: first, a considerable swiftness in the spreading of ideas, texts and information regarding the European

[16] Bas Martín, "Juan Bautista Muñoz", 256; Ana Clara Guerrero Latorre, *Viajeros británicos en la España del siglo XVIII*, (Madrid: Aguilar, 1990), 56-89.
[17] Esponera Cerdán, "El alicantino", 305-15; Antonio E. Pedro Robles, "Dos miradas, un pasado: La cuestión de las antigüedades mexicanas", *Revista de Antropología Experimental*, nº 6, (2006): 316-7. www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2006/depedro06.pdf ; Javier Yagüe Bosch, "Aspectos de la visión de América en los ilustrados", *Cauce*, nº 14-15 (1992): 654-5. http://cvc.cervantes.es/literature/cauce/pdf/cauce14-15/cauce14-15_35.pdf
[18] Gil Fernández, "Los inicios", 152; Pedro Robles, "Dos miradas", 313, 315, 321.
[19] Bouza Álvarez, "Anglo-Hispana", 35.

intellectual production; second, a certain Spanish alignment with some issues and concerns of the neighbouring European nations; third, a translation "adapted" to the national and cultural sensibility of the audience, since Geddes had eliminated some parts that could prove somehow irksome for a Spaniard reader; and last but not least, some kind of feed-back, when Adam Smith sends to Campomanes the 1784 3rd edition of his *Inquiry*.[20]

About the same time, it could be found in Spain a French version of the *Wealth of Nations*, the Roucher's 1788 summary commented by Condorcet. In 1792, though, this version is included on the Inquisition Index of prohibited books because of fear for anything coming from revolutionary France, but also because of some specific contents, particularly Smith's approach to usury. In spite of all this, the Spanish enlightened elite has access to versions in French or English of Smith's *Inquiry*, and that same year 1792 a Spanish translation of the French version is published in Madrid. It is the work of a high-ranking official, Carlos Martínez de Irujo, who is said to enjoy the support of the Spanish Prime Minister, Manuel de Godoy. But the truth is that. in order to prevent censorship, Martínez avoids referring to the author of the *Inquiry* by his name, and bypasses too any attempt to produce a literal translation: he constantly modifies the text, removes paragraphs –mainly those concerning religion and the Catholic Church–, and adds his own arbitrary comments and explanations to his translation.[21]

Thus, the first complete edition of the *Wealth of Nations* in Spanish will not arrive until 1794, i.e. eighteen years after its publication. It is a translation from the original text in English, and it is the work of a bureaucrat and scholar, José Alonso Ortiz y Rojo. This time it is openly under the Prime Minister's patronage, but there is always a censorship to avoid: in line with the doctrine of royal supremacy sustained by the Spanish Crown, Ortiz bypasses the Inquisition and is granted permission to publish by the civil authorities; besides, he pleads that the Inquisition has not prohibited the English treatise entitled *Wealth of Nations* he has actually translated into Spanish, and he argues that he has removed every element that had provoked the ban of the French version –article III, part III, chapter 1,

[20] Pedro Schwartz Girón, "La recepción inicial de la Riqueza de las naciones en España", *Documentos de Trabajo de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*, nº 34, (1990): 2-4. http://eprints.ucm.es/25817/1/9034.pdf

[21] Ibid. 6-8; La Guardia, "Traductores", 10-11; Robert Sidney Smith, "La Riqueza de las naciones en España e Hispanoamérica, 1780-1830", *The Journal of Political Economy*, vol. LXV, nº 2, (1957): 1223-5. www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2496152.pdf

book V–, without altering though the substance of the treatise.[22] Eventually, the Inquisition intervenes, but there will be no problem, since Ortiz will accept to proceed to some additional "unimportant changes" regarding usury, tithe and other taxes, and religious education.[23]

Ortiz has a deep acquaintance with the English language, is well-read on political economy and is also very familiar with the technical side of Smith's *Inquiry* contents.[24] Ortiz also shows thorough and professional enough: he writes a lengthy preface in which he confirms the civil –not religious– character of Smith's *Inquiry*; he provides a biography of the Scottish scholar; he makes some remarks concerning the terminology used by the economists, and justifies thus the need for explanatory notes all along his translation; and Ortiz finally establishes that translations are essential for the intellectual and material progress of any society, so it will be better to refute than to omit, even though he admits some omissions in his version due to censorship, but due as well to his own judgement, when he decides that some passages or parts of Smith are of no interest for the Spanish audience.[25]

Accordingly, Ortiz fills his translation with notes to make comparisons between England and Spain, to expand Smith's discourse and ideas to the Spanish reality, to help his audience to better comprehend the contents. The explanatory notes are used sometimes to praise the author, sometimes to nuance him, and at times to directly refute his ideas. Particularly, Ortiz rejects Smith's ideas concerning economic progress and free trade, and inevitably he shows also very critical with Smith regarding the Spanish colonial system in America.[26] On the other hand, Ortiz's interventions on the text are deliberately obvious, for the purpose of allowing the audience to easily distinguish between the assertions made by the author, and the incorporations made by the translator –either by his own will or imposed by censorship.

In the end, the controversial translation offered by Ortiz is not the work of a linguist, but the work of an enlightened scholar committed with progress

[22] Smith, "La Riqueza", 1226-8.
[23] Schwartz Girón, "La recepción", 10, 16-7.
[24] Reyes Calderón Cuadrado, "Difusión de la doctrina de la Riqueza de las naciones en España", *Revista Empresa y Humanismo*, vol. III, nº 1/01, (2001): 82. http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5133/1/Reyes%20calderon%20c.pdf
[25] Schwartz Girón, "La recepción", 12-3.
[26] Ibid. 11-12, 18; Smith, "La Riqueza", 1232.

and aiming to provide his country with a text containing a general system of principles on economic science.[27] With its bright and dark spots, his will be the version of the *Wealth of Nations* in Spain until the 20th century –in 1956 was published the first complete and true translation from English into Spanish, the work of Amando Lázaro Ros.[28]

Smith's *Inquiry* will be influential amongst Spanish enlightened minds such as Jovellanos –who is familiar also with the writings on law or agriculture of David Hume or Adam Ferguson–, Valentín de Foronda and Vicente Alcalá Galiano.[29] And generally speaking, Spanish scholars on both sides of the Atlantic Ocean hold Adam Smith in very high regard, even if they do not know his ideas directly or completely, or even if they turn down some of the principles attributed to the Scottish "Newton of political economy". In the early 19th century the Spanish Enlightenment disappears, though, and with it vanishes the interest for Adam Smith's *Wealth of Nations*, and his contributions will have no practical translation in the Spanish reality, intellectual or else.

3. Conclusions

To sum up, if it is true that 18th century Spain is an importer of knowledge produced in some neighbouring European nations, it is also true that the Iberian country has a quite active enlightened minority, open to modernizing the country, open to foreign ideas, and in line with many European intellectual concerns, but just many of them: the members of the Spanish Enlightened elite are interested in the image of Spain in America, but are much more interested in the practical issue of the Spanish Crown's rights over its possessions in America. They are too interested in political economy theories, but they show much more interest in the practical management of raw materials, agriculture, trade, human and financial resources, in order to modernize Spain and its colonial empire... In line with a long cultural tradition, intellectual concerns have a utilitarian nature: speculative issues, and of course anything concerning throne and altar are already "solved", or at least "channelled". When Napoleon invades Spain in

[27] Calderón Cuadrado, "Difusión", 77-8, 85-6, 95-6.
[28] Smith, "La Riqueza", 1227.
[29] Schwartz Girón, "La recepción", 5-6, 27-36; Smith, "La Riqueza", 1220-3; Jean Pierre Clément, *Las lecturas de Jovellanos: Ensayo de reconstitución de su biblioteca*, (Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1980), passim; John H. R. Polt, *Jovellanos and His English Sources: Economic, Philosophical and Political Writings*, (Alacant: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005 [1964]), passim. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jovellanos-and-his-english-sources---economic-philosophical-and-political-writtings-0/html/

1808, the Spanish Enlightenment disappears and evolves into something different, and thus translations will have to confront new challenges.

Bibliography

Alberich Sotomayor, José M. "La difusión de la literatura inglesa en España". *Minerva Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*. Nº 22 (1994): 49-71. http://institucional.us.es/revistas/rasbl/22/art_3.pdf

Bas Martín, Nicolás. "Juan Bautista Muñoz y las polémicas con Europa". *Estudis*. Nº 27. (2001): 247-98. http://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_III/PDF128.pdf

Bolufer Peruga Mónica. "Los intelectuales valencianos y la cultura británica del siglo XVIII". *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Nº 27. (2001): 299-348. http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=233092

Bouza Álvarez Fernando (Editor). "Anglo-Hispana. Cinco siglos de autores. editores y lectores entre España y el Reino Unido". Old Hall, Lincoln's Inn. London (2007). http://es.calameo.com/read/0000753359845b6e2374a

Calderón Cuadrado, Reyes. "Difusión de la doctrina de la *Riqueza de las naciones* en España". *Revista Empresa y Humanismo*. Vol. III. Nº 1/01. (2001): 75-100. http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5133/1/Reyes%20calderon%20c.pdf

Clément, Jean Pierre. *Las lecturas de Jovellanos: Ensayo de reconstitución de su biblioteca.* Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1980.

Esponera Cerdán, Alfonso. "El alicantino Antonio de los Reyes ofm y su dictamen sobre la Historia de W. Robertson (1778)". *Estudis. Revista de Historia Moderna.* Nº 23. (1997): 297-320. http://centros.uv.es/web/departamentos/D235/data/informacion/E130/PDF48.pdf

García Cárcel, Ricardo, *La construcción de las historias de España*, Madrid: Marcial Pons, 2004.

Gil Fernández, Juan, "Los inicios del colombinismo en la España ilustrada", *Anuario de Estudios Americanos*. Nº 65-1. (2008): 121-52. http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/download/99/104

Guerrero Latorre, Ana Clara. *Viajeros británicos en la España del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar, 1990.

La Guardia, Carmen de. "Traductores del republicanismo. Españoles e hispanoamericanos en Estados Unidos (1776-1814)". *X Congreso de historia contemporánea,* Santander, 2010. http://www.unican.es/NR/rdonlyres/0000e1c8/tfowugtvtqtwurohliqwgfamwfeavgag/CarmendelaGuardiaTraductoresdelrepublicanismoEspa%C3%B1oleseh ispanoamericanosenEstadosUnidos17761814.pdf

Llombart Rosa, Vicent. "Traducciones españolas de economía política (1700-1812): catálogo bibliográfico y una nueva perspectiva". *Cromohs*. Nº 9. (2004): 1-14. http://www.cromohs.unifi.it/9_2004/llombart.html

Paquette, Gabriel. "Visiones británicas del mundo atlántico español, c. 1740-1830". *Cuadernos de Historia Moderna*. Nº X (2011): 145-54. http://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/38674

Pedro Robles, Antonio E. de. "Dos miradas, un pasado: La cuestión de las antigüedades mexicanas". *Revista de Antropología Experimental*. Nº 6. (2006): 311-38. www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2006/depedro06.pdf

Polt, John H. R.. *Jovellanos and His English Sources: Economic. Philosophical and Political Writings*, 1964. Alacant: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jovellanos-and-his-english-sources---economic-philosophical-and-political-writtings-0/html/

Rodríguez Milán, Roberto. "The Scottish Enlightenment and the 'Other': Some aspects of the 'Spanish Otherness'". *International Conference of the Mediterranean Society for the Study of the Scottish Enlightenment: Scottish Enlightenment and the 'Other'*. Haifa, June 5-7 2013. www.academia.edu / www.researchgate.org

Sebastiani, Silvia. "Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea". *Historia y Grafía*. Nº 37. (2011): 203-36. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922287008

Smith, Robert Sidney. "La *Riqueza de las naciones* en España e Hispanoamérica, 1780-1830". *The Journal of Political Economy*. Vol. LXV. Nº 2. (1957): 1215-55. www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2496152.pdf

Schwartz Girón, Pedro. "La recepción inicial de la *Riqueza de las naciones* en España". *Documentos de Trabajo de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*. Nº 34. (1990). http://eprints.ucm.es/25817/1/9034.pdf

Schwerhoff, Gerd. *Η Ιερά Εξέταση. Διώξεις αιρετικών κατά τον Μεσαίωνα και τους νεότερους χρόνους*. Αθήνα: Εστία, 2010.

Thompson, Irving A. Anthony. "Aspectos del hispanismo inglés y la coyuntura internacional en los tiempos modernos (siglos XVI-XVIII)". *Obradoiro de Historia Moderna*. Nº 15. (2006): 9-28. http://www.usc.es/revistas/index.php/ohm/article/viewFile/461/465

Uzcanga Meinecke, Francisco. "El relato de viaje en la prensa de la Ilustración: entre el prodesse et delectare y la instrumentalización satírica". *Revista de Literatura*. Vol. LXXIII. Nº 145. (2011): 219-32. http://revistadeliteratura.revistas.csic.es/index.php/revistadeliteratura/.../275

Yagüe Bosch, Javier. "Aspectos de la visión de América en los ilustrados". *Cauce*. Nº 14-15. (1992): 639-68. http://cvc.cervantes.es/literature/cauce/pdf/cauce14-15/cauce14-15_35.pdf

ÇEVİRİ VE SANSÜR: İSPANYOL AYDINLANMASI'NDA İSKOÇ AYDINLANMASI ÇEVİRİLERİ

Roberto Rodríguez MILÁN*

Çeviren: Gökhan MURTEZA♣

TRANSLATION AND CENSORSHIP: THE SPANISH ENLIGHTENMENT TRANSLATES THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT

Öz

18.yy'da İngiliz dili ve Britanya Aydınlanması, bu konularda Fransa'nın kültürel çıkarlarına ve Fransızcadan İspanyolcaya gerçekleştirilen ikinci el çevirilere bel bağlamış olan azınlıktaki İspanyol aydınlanmacıların entelektüel sınırlarının ötesinde kalıyordu. Ayrıca, İspanyol kültürel yaşantısı da farklı devlet kurumları ve otoriteleri tarafından uygulanmakta olan sansürün etkisindeydi. Her ne kadar, yeni İspanyol Monarşisi ülkede ve Atlantik ötesi kolonilerde geniş çaplı reformlar yapmayı hedefliyorduysa da bunun geleneksel kurumsal yapıyı tehdit etmesi amaçlanmıyor ve uluslararası güç dengelerinde dalgalanmalara sebep olmamasına dikkat ediliyordu. Bunun dışında bir de kilise tarafından aydınlanmaya ait olsun ya da olmasın her tür reformist harekete doğrudan doğruya karşı bir sansür türü mevcuttu. Bu nedenle, İspanyolcaya bir şey çevirmek isteyen herkes çeviri yapacağı metni seçerken fazlasıyla dikkatli olmak durumunda kalıyor ve yaptığı çeviriye hatırı sayılır müdahalelerde bulunma imtiyazını kendisinde görüyordu. Her tür metin üzerinde "güncelleme", "yorum getirme", "uyarlama" ve hatta "düzeltme" işlemleri olağan taktikler halini almıştı. Tüm bunlar, William Robertson'ın *Amerika Tarihi* veya Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği* de dahil İskoç Aydınlanmasına ait eserlerin İspanyolcaya çevrilmesinde söz konusu olan mevcut durum ve bağlamı oluşturuyordu.

Anahtar Kelimeler: çeviri, sansür, İspanyol Aydınlanması, William Robertson, Adam Smith.

---

* Hellenic Open University of Greece, Dr., robrod_es@yahoo.es; rodriguez.roberto@ac.eap.gr, ORCID: 0000-0002-1876-467X

♣ Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr., gokhanmurteza@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-4514-7378.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 16/İskoç Aydınlanması, Nisan 2021: 121-134.
(Makale Gönderim: 12.10.2020 / Makale Kabul: 21.03.2021)

Abstract

In the 18th century, the English language and the British Enlightenment are marginal in the intellectual map of the Spanish enlightened minority, which relies on the cultural interests of France and on second hand translations from French into Spanish. In addition, Spanish cultural life is restricted by censorship, which is exerted in the first place by diverse state institutions and authorities: although the new Spanish Monarchy aims for a wide range of reforms in the country and its transatlantic colonies, it is not willing to threaten the traditional establishment and it carefully ponders over the fluctuations taking place in the international balance of power. Then there is another kind of censorship, which is exerted by ecclesiastical institutions directly opposed to any kind of reformism, enlightened or else. Accordingly, any scholar willing to render something into the Spanish language will be very cautious in his choice for a translation, and will grant himself a considerable scope of intervention in his translating task: "updating", "commenting", "adapting" and even "correcting" any original text are ordinary occupational tactics. These are the general context and conditions for the translation into Spanish of specific contributions of the Scottish Enlightenment, such as William Robertson's *History of America* or Adam Smith's *Wealth of Nations*.

Keywords: translation, censorship, Spanish Enlightenment, William Robertson, Adam Smith.

****

1.İspanyol Aydınlanması ve Cehennemvari Bir Dil Olarak İngilizce

Batı bilim kültürü yazılı bir kültürdür. Modern zamanlarda bu kültür, bilginin yayılması için elzem olan matbaa ve sözlükler, dilbilgisi kitapları ve çeviriler gibi araçlara dayanıyordu. Ancak çeviri faaliyeti giderek daha fazla, yeni zorluklarla karşı karşıya kalmaktaydı: Bir yanda, ilgi ve araştırma alanları artan bir şekilde güncel başarılar -diğer bir değişle, modern teknikler, modern bilim, modern fikirler ve meraklar- ile ilgilenir hale geliyor ve sadece geçmiş zamanların görkemine takılıp kalmıyordu; diğer yandan ise, Batı bilim kültürünün klasik dili olan Latince modern diller karşısında geriliyordu. Avrupa, 17.yy'ın ikinci yarısından itibaren din savaşları çağını geride bırakırken, çevirilerin de sayısı artıyordu: Uluslararası kültürel ilişkiler gelişiyor ve hızlanıyordu. Yaşlı Kıta'nın her noktasında nitelikli kitaplar ve yayınlar bulmak mümkündü. Fikirler ve metinler aracılığıyla büyüyen bir bilgi akışı vardı, ayrıca yayıncılık piyasası ve akademiler ile yurtseverlerden

oluşan cemiyetler gibi dağıtım kanalları ve kurumlar aracılığıyla tüm bunlara erişim imkanı da mevcuttu. Dahası, uluslararası ticaretteki gelişen sert rekabet, bilimsel ve teknik casusluğu da teşvik ediyordu. Öte yandan ise aydınlanma reformcularının siyasal ve ekonomik programlarının sayısı hızla artıyor ve ortaya koydukları planları ya doğrulamak veya yeni olan başkalarıyla değiştirmek gerekiyordu.[1] Bu yüzden, çeviri görevi, tüm önemli kültürel, ideolojik, politik, diplomatik ve dilsel sınırların ötesine geçiyordu; böylece, modern çevirilerdeki hedef diller çoğunlukla gelişmek, yeni kelimeler türetmek, mevcut kelimeler ile terimlere yeni anlamlar yüklemek ve süreç içinde modern zamanlara (daha) uyumlu yeni bir şekil almak zorunda kalıyorlardı.[2]

Görünen o ki, 18.yy.'da İspanyolcaya yapılan çeviriler hakkında halen daha pek az sayıda yorum içeren çalışma mevcuttur ve İspanyol düşünce tarihi ve çevirilerin bunda oynadığı role ilişkin de pek çok klişe söz konusudur.[3] Yine de bu konuda birkaç şey biliyoruz: İlk olarak, 17.yy.'ın sonlarından itibaren, İspanyol kültürel yaşamı, modern bilim, felsefe ve sanatlarda giderek artan şekilde etkindi ve Avrupa metinlerinin çevirileri de söz konusu alanlarda özellikle 18.yy'ın ortalarından itibaren oldukça önemli bir rol oynamıştı, zira bu dönemde İspanya oluşan bilgi birikimine katkı yapmaktan daha çok onu ithal etme yoluna gidiyordu. Bildiğimiz bir diğer şey ise, çevirilerin çoğunlukla İberya'nın en dinamik modern dili olan Kastilyaca'ya yapılıyor olduğu ve İskoç Aydınlanmasının fikirlerini ifade etmekte ve yaymakta kullandığı İngilizceyle olan tanışıklığın 18.yy İspanya'sında oldukça marjinal kaldığıdır.

Peki neden? Ortaçağ'dan beri, İspanya ve İngiltere arasındaki maddi ve kültürel alışveriş devamlılık arz etmiş ve sonrasında 16.yy'da gerçekleşen dini reformlar ile İskoçya, İrlanda ve İngiltere'den sürgün edilen Katolikler

[1] Vicent Llombart Rosa, "Traducciones españolas de economía política (1700-1812): catálogo bibliográfico y una nueva perspectiva", Cromohs, nº 9, (2004): 1-3. http://www.cromohs.unifi.it/9_2004/llombart.html

[2] Carmen de La Guardia, "Traductores del republicanismo. Españoles e hispanoamericanos en Estados Unidos (1776-1814)", X Congreso de historia contemporánea, Santander, 2010: 5.
http://www.unican.es/NR/rdonlyres/0000e1c8/tfowugtvtqtwurohliqwgfamwfeavgag/CarmendelaGuardiaTraductoresdelrepublicanismoEspa%C3%B1olesehispanoamericanosenEstadosUnidos17761814.pdf

[3] Llombart Rosa, "Traducciones españolas", 1.

İspanya'ya sığınmışlardır.[4] Hem buna hem de matbaanın keşfi ve yayılmasına rağmen, 16. ve 17.yy'larda İngilizceden İspanyolcaya çeviriler yine de fazlasıyla sınırlıdır, tersi ise belli bile değildir.[5] Buna ek olarak, İngilizce konuşan göçmenlerin ihtiyaçları için kurmuş oldukları kurumlar -örneğin, Valladolid Saint Alban Kraliyet Koleji veya Madrid İskoç Kraliyet Koleji gibileri- eğitim aracı olarak Latinceyi kullandıkları için İngilizceden yapılacak çevirilere fayda sağlamamışlardır.[6] Sonuç olarak, 18.yy.'ın ortalarına kadar İspanyolların İngiliz dili bilgisinde, İngilizce sözlük ve dilbilgisi kitaplarının çevirisi açısından dahi herhangi bir ilerleme olmamış gibi görünmektedir. 18.yy'ın sonunda, aydınlanmacı İspanyol oyun yazarı ve şair Leandro Fernández de Moratín, İngiltere'de bir yıl geçirmiş olmasına rağmen, halen daha İngilizcenin "una lengua infernal", yani "cehennemvari bir dil" olduğunu düşünmektedir.[7]

18.yy'da İspanya'daki bu İngiliz dili bilgisizliği sadece çevirilerle sınırlı kalmıyor, diplomasi gibi diğer alanlara da sirayet ediyordu. Zaten, aslında İngilizce bilmezlik, İspanya'yı İngilizce konuşan dünyadaki çalışmalardan, özellikle de bilim ve felsefe konusundaki katkılardan haberdar olmaktan alıkoymuyordu.[8] Sadece çok seyrek olarak bu aktarım doğrudan -yani İngilizceden ve çeviri olmaksızın- gerçekleşiyordu. Yerleşik bir işleyiş ile metinler önce Fransızcanın filtresinden geçiyorlar -diğer bir değişle, önce Fransızcaya çevriliyor oradan da İspanyolcaya aktarılıyorlardı. Bu yüzden İspanya'da İskoç Aydınlanması ile olan bağlantı Fransızların ilgisini çeken ve

[4] Gabriel Paquette, "Visiones británicas del mundo atlántico español, c. 1740-1830", Cuadernos de Historia Moderna, nº X, (2011): 146. http://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/38674

[5] José M. Alberich Sotomayor, "La difusión de la literatura inglesa en España", Minerva Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras, nº 22, (1994): 55. http://institucional.us.es/revistas/rasbl/22/art_3.pdf ; Irving A. Anthony Thompson, "Aspectos del hispanismo inglés y la coyuntura internacional en los tiempos modernos (siglos XVI-XVIII)", Obradoiro de Historia Moderna, nº 15, (2006): 10-14. http://www.usc.es/revistas/index.php/ohm/article/viewFile/461/465

[6] Fernando Bouza Álvarez (ed.), "Anglo-Hispana. Cinco siglos de autores, editores y lectores entre España y el Reino Unido", Old Hall, Lincoln's Inn, London, 2007: 28-32. http://es.calameo.com/read/0000753359845b6e2374a

[7] Alberich Sotomayor, "La difusión", 53, 58; Silvia Sebastiani, "Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea", Historia y Grafía, nº 37, (2011): 223-4. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922287008

[8] Mónica Bolufer Peruga, "Los intelectuales valencianos y la cultura británica del siglo XVIII", Estudis. Revista de Historia Moderna, nº 27, (2001): 299-301. http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=233092(Bolufer)

onların beğenisine uygun olanlarla ve tabii Fransız çevirilerinin yeterlilikleri ile sınırlıydı.

Bunların dışında ortaya çıkan bir diğer engel ise sansürdü. 18.yy İspanyasında, hem sivil hem de dini otoriteler sansür uygulamaktaydılar. Bu açıdan, 15.yy'dan itibaren, Engizisyon "sıkıntılı bilgi" türleri dediği şeye karşı bir duvar örmüştü ve bu duvar yüzyıllar boyunca geçilmez olduğunu da kanıtlamıştı. Yine de pratik olarak bu engel, çevirilerin yabancı düşünce ve bilgiler için hızlı bir aktarım yolu olmasını da engelleyememişti.[9] Bu durum 18.yy. İspanya'sında da geçerliydi ve çevirmenin görevlerinden biri de, sansür uygulama yetkisi olan otoriteleri çevirisi yapılmış bir yayını yasaklamamaları yönünde ikna etmekti. Bu amaçla, çevirmenin kendisi de bir "ilk kısıtlama" ile yani bir tür oto-sansür ile çevrilecek metni itinayla seçerek ve onu basımını engelleyebilecek, dahası kendi başına getirebileceği hukuki sonuçları ortadan kaldıracak şekilde dini, ahlaki veya politik içeriğinden temizleyerek işe başlıyordu.

Buna paralel olarak, çevirmen aynı zamanda bir metni "cilalamak" için hatırı sayılır bir özgürlüğe sahipti. Bu, İspanya'ya has bir ayrıcalık da değil de, zira 18. yy., Gilles Ménage'ın "les belles infidèles" (*güzel sadakatsizler*) diye adlandırdığı, bir önceki yüzyılın Fransız zevklerinin bir uzantısı olarak görülebilecek şeye tanık oluyordu: Yani bu teşbihe göre, tıpkı bir kadın gibi çeviri de ya sadık ya da güzel olabilirdi ama ikisi birden olamazdı. Bu yüzden çeviriler, okurları için anlaşılır ve keyif verici olacak şekilde uyarlama imkanı tanıdıkları gibi, katılan ufak bir "tad" ile sansürü de engellemiş ve çevirmeninin de kişiliği, yeteneği ve tarzını geliştirmiş oluyordu.[10]

İspanya'daki çeviriler için bir diğer sınır ise, Avrupa yüksek kültürü ve meraklarıyla aynı hizada olmakla ilgiliydi. Önceden de belirttiğimiz gibi, İspanyol aydın azınlığı İngilizce konuşulan dünyanın entelektüel uğraşlarından haberdardı ancak özel olarak bilim ve felsefe ile ilgileniyorlardı. Diğer bir değişle, onlar Newton veya Robertson'ı bilmek istiyorlardı, insan toplumlarının evrimsel dönemleri veya ahlaki duygular üzerine teoriler işlerine yaramıyordu. Bu yüzden birazdan göreceğimiz gibi,

[9] Gerd Schwerhoff, Η Ιερά Εξέταση. Διώξεις αιρετικών κατά τον Μεσαίωνα και τους νεότερους χρόνους, (Αθήνα: Εστία, 2010), 93-148, 189-199.

[10] Francisco Uzcanga Meinecke, "El relato de viaje en la prensa de la Ilustración: entre el prodesse et delectare y la instrumentalización satírica", Revista de Literatura, vol. LXXIII, nº 145, (2011): 224. http://revistadeliteratura.revistas.csic.es/index.php/revistadeliteratura/.../275

İspanyol Aydınlanması'nın entelektüel ilgileri belirgin şekilde "faydacı bir yapıya" sahipti.

2. İspanyol Aydınlanması'nda İskoç Aydınlanması çevirisi

18.yy'ın sonlarında, İspanya siyasal ve entelektüel eliti, İspanya'nın dünya ve medeniyet tarihindeki yerini kavrayışlarının ana ekseni olan kendi ülkelerinin Amerika'daki varlığının, Avrupa'daki ihtilafın da merkezi haline gelişine tanık oldular.[11] O sıralarda, aydınlanmacı akademisyenler İspanya'nın imajını komşu uluslarla karşılaştırmalı olarak yeniden yapılandırmaya kendilerini adamışlar ve bunu yapmak için de Yeni Dünya tarihinin kendi bakış açılarını yansıtan bir versiyonunu yaymaları gerektiği sonucuna varmışlardı. Böylece, dikkatlerini de yabancıların bu konuda yazdıkları incelemelere, örneğin William Robertson'ın 1777 tarihli *Amerika Tarihi*'ne çevirmişlerdir. Kitabın Londra'da yayınlanmasından bir yıl sonra, Ramón de Guevara Vasconcelos, İspanyol Kraliyet Tarih Akademisi'ne, eserin İngilizce'den İspanyolcaya çevirdiği kimi pasajlarının bir sunumunu yapmıştı. Bunun ardından, Saray da hemen eserin İspanya'da basılıp dağıtılması yönünde olumlu görüşünü ifade etmişti.[12]

Görünürde, Robertson'ın *Tarih*'i Avrupa'nın talep ettiği tüm itibar ve onayları karşılar nitelikteydi: Yazar saygın şöhreti olan yabancı bir alimdi, bilimsel olarak titizdi ve tamamen belgelere dayalı olarak yazıyordu -hatta İspanyol bilgin Gregorio de Mayans ile Fransızca ve Latince yazışmış ve onun İskoç meslektaşının soracağı soruları yanıtlayabileceği ve ek bir kaynakça önerebileceğine ilişkin cevap almıştı.[13] İspanya'da, Robertson hem İspanyol Tahtı hem de kilise tarafından eşit derecede saygın olarak algılanıyordu ve alanına yapmış olduğu katkı da "ciddi", yani İspanya'ya karşı aşırı negatif olmayan bir yaklaşım olarak değerlendiriliyordu. *Amerika Tarihi*'nin niyet edilen İspanyolca baskısı ise eserin, İskoçyalı yazarın erişimi olmayan belgeleri sunarak ve tarihsel veriler ile üsluptaki hataları ve kusurları da bertaraf ederek hem düzeltmeler hem de güncellemeler içeren bir versiyonu olma avantajına sahip olacaktı. Ayrıca, Robertson'ın İspanya'nın Amerika'daki tarihi varlığını temellendirdiği ekonomik ilkelerin eleştirisi de değerli görünüyordu, zira İspanyol İmparatorluğu'nda yapılacak reformla

[11] Ricardo García Cárcel, *La construcción de las historias de España*, (Madrid: Marcial Pons, 2004), 24-27.

[12] Roberto Rodríguez Milán, "The Scottish Enlightenment and the 'Other': Some aspects of the 'Spanish Otherness'", *International Conference of the Mediterranean Society for the Study of the Scottish Enlightenment: Scottish Enlightenment and the 'Other'*, Haifa, June 5-7 2013: 5-9. www.academia.edu / www.researchgate.org

[13] Bolufer Peruga, "Los intelectuales", 326-30, 336-7.

yüzleşmeyi sağlayabilir ve böyle eleştirilerin göz ardı edilmemesi de Avrupa'daki Yeni Dünya ihtilafında İspanyol Aydınlanması'nın iradesini yansıtması açısından vereceği mesajla da uyumlu olabilirdi.[14]

Tüm bunlara rağmen, Robertson'ın *Amerika Tarihi*'nin yayınlanmasına, tıpkı karar verilmesinde olduğu gibi bir anda ve beklenmedik şekilde sekte vurulmuştur. 1778'in sonunda, hükümet eserin tüm İspanyol topraklarındaki dolaşımını yasaklamış, 1782'de Fransızca çevirisi bile yasaklanmıştır. 1790'da ise Robertson'ın bütün eserleri Engizisyon'un ünlü yasaklı eserler Liste'sine alınmıştır. Bunun da ötesinde, 1799'dan sonra, Amerikan tarihiyle doğrudan veya dolaylı şekilde ilgili olan her kitap İspanya'da devlet ve din kurumları tarafından kati suretle yasaklanacaktır.[15]

Tüm bu olan bitenin tabii ki pek çok sebebi vardı. Cebelitarık meselesi ve Yeni Dünya'da Amerikan-Britanya kolonilerinin bağımsızlık girişimleri üzerinden uluslararası çıkarlar ve ittifaklar, İspanya'yı Fransa'ya yakın tutuyordu. Kısa zaman içinde, İspanya'nın Amerika'daki koloni faaliyetlerini eleştiren bir incelemenin resmi destek ile yayınlanmasının uygunsuz ve akıl karı olmayan bir iş olduğuna karar verilmişti.[16] Ayrıca, Robertson'un *Tarih*'i İspanyolca konuşulan dünyada hiçbir zaman herkesçe hoş karşılanan bir eser olmamıştı. Amerika tarihinin yazımını bir yabancının ellerine bırakma konusunda zaten ciddi bir çekince mevcuttu. Dahası eğer bu kişi İspanyol koloni sistemini eleştiren, rakip İngiliz imparatorluğunun ağırbaşlı bir temsilcisi olursa, karşılaştırma ve yorumlarını Fransız veya İngiliz koloni sistemi lehine yapması ve ister yerli ister melez isterse İspanyol kökenli olsun bütün olarak Amerikalılara yukarıdan bakan bir tavır sergilemesi işten bile olmazdı. Yine İspanyol eliti içinde siyasal ve kültürel mücadelenin doruğa ulaştığı bir zamanda, Robertson'ın eseri kimilerinin -örneğin ekonomi bakanı Pedro Rodríguez de Campomanes gibi aydınlanmacı olanlarının- elini

[14] Nicolás Bas Martín, "Juan Bautista Muñoz y las polémicas con Europa", Estudis, nº 27, (2001): 254-5. http://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_III/PDF128.pdf ; Alfonso Esponera Cerdán, "El alicantino Antonio de los Reyes ofm y su dictamen sobre la Historia de W. Robertson (1778)", Estudis. Revista de Historia Moderna, nº 23, (1997): 298-303. http://centros.uv.es/web/departamentos/D235/data/informacion/E130/PDF48.pdf ; Juan Gil Fernández, "Los inicios del colombinismo en la España ilustrada", Anuario de Estudios Americanos, nº 65-1, (2008): 123-5. http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/download/99/104 ; Sebastiani, "Las escrituras", 222-6; Uzcanga Meinecke, "El relato de viaje", 220-1.

[15] Esponera Cerdán, "El alicantino", 315-6; Gil Fernández, "Los inicios", 140-2, 144-6.

[16] Bas Martín, "Juan Bautista Muñoz", 256; Ana Clara Guerrero Latorre, Viajeros británicos en la España del siglo XVIII, (Madrid: Aguilar, 1990), 56-89.

de güçlendiriyordu.[17] Tüm bu sebeplerden dolayı, Robertson'ın *Amerika Tarihi*'nin İspanya'daki yayınlanışı ancak 1822'de gerçekleşebilecek ve üstelik çeviri doğrudan İngilizce'den değil, Félix Ramón de Alvarado y Velaustegui'nun Fransızca çevirisinden yapılacaktı.

Robertson'ın fikirleri böylesi bir talihe kurban gitmesine rağmen, eserleri yine de İspanya'daki akranlarının kişisel kütüphanelerinde -Campomanes, Gaspar Melchor de Jovellanos vb.- bulunuyordu ve özellikle Kolomb-öncesi Amerika'sını daha iyi anlamak ve bilmek isteyen İspanyol alimler üzerinde hatırı sayılır bir etkisi vardı.[18] Her ne kadar, Robertson'ın *Amerika Tarihi*'nin basım ve yayımı durdurulmuştuysa da, İngilizce yazan yazarların eserlerinin çevirileri yine de, özellikle de 1780 sonrasında[19], oldukça boldu ve bunlar arasında, Adam Smith'in 1776 tarihli *Milletlerin Zenginliği* de vardı.

1777'deki ilk çevirisi, tamamlanmamış el yazısı halinİ ve sadece ilk beş kitabı içeriyordu. Bu çeviri, Campomanes'in arkadaşı İskoç Kraliyet Koleji Dekanı John Geddes'ten özel ricası üzerine yapılmıştı, zira İspanyol alim ve siyasetçi, 1776 yılında Bakan Esquilache'a karşı kalkışılan İspanyol ayaklanması bağlamında diğer ulusların ve hükümetlerin toplumun yoksul kesimlerine ilişkin tutumlarını öğrenmek istiyordu. Bu çevirinin pratikte hiçbir etkisi olmamıştır ancak yine de çeviri meselesiyle ilgili bazı noktaları aydınlatan kimi özellikler gösterir. İlk olarak, Avrupa'nın entelektüel üretimiyle ilgili olarak fikirlerin, metinlerin ve bilginin hatırı sayılır yayılma hızını ortaya koyar. İkincisi, İspanya'nın Avrupa'nın komşu ülkeleriyle kimi ilgileri ve meseleleri paylaştığına işaret eder. Üçüncüsü, bir çevirinin nasıl hitap ettiği okur kesiminin ulusal ve kültürel duyarlılıklarına göre "adapte" edildiğini örnekler, zira Geddes, İspanyol bir okur için can sıkıcı olabilecek kimi kısımları çeviri de bertaraf etmiştir. Son ve aynı derecede önemli olarak, bir geri bildirim imkanı ortaya çıkarmıştır ki belki de bu yüzden Adam Smith kitabının 1784'teki 3.baskısını Campomanes'e göndermiştir.[20]

---

[17] Esponera Cerdán, "El alicantino", 305-15; Antonio E. Pedro Robles, "Dos miradas, un pasado: La cuestión de las antigüedades mexicanas", Revista de Antropología Experimental, nº 6, (2006): 316-7. www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2006/depedro06.pdf ; Javier Yagüe Bosch, "Aspectos de la visión de América en los ilustrados", Cauce, nº 14-15 (1992): 654-5. http://cvc.cervantes.es/literature/cauce/pdf/cauce14-15/cauce14-15_35.pdf

[18] Gil Fernández, "Los inicios", 152; Pedro Robles, "Dos miradas", 313, 315, 321.

[19] Bouza Álvarez, "Anglo-Hispana", 35.

[20] Pedro Schwartz Girón, "La recepción inicial de la Riqueza de las naciones en España", Documentos de Trabajo de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, nº 34, (1990): 2-4. http://eprints.ucm.es/25817/1/9034.pdf

Aynı dönemlerde, İspanya'da *Milletlerin Zenginliği*'nin Fransızca bir versiyonunu bulmak da mümkündür; söz konusu bu baskı, kitabın Roucher'nin, Condercet tarafından şerh edilmiş 1788 tarihli çeviri özetidir. Ancak 1792'de bu baskı da, dönemin ihtilalci Fransa'sından bulaşabilecek olası şeyler göz önünde bulundurularak ve bir de özellikle Smith'in tefeciliğe yaklaşımı yüzünden Engizisyon'un Yasaklı Kitaplar Listesi'ne dahil edilmiştir. Tüm bunlara rağmen, İspanyol aydınları Smith'in eserinin Fransızca ve İngilizce baskılarına bir şekilde erişmeyi başarmışlardır ve aynı yıl yani 1792'de, kitabın Fransızcadan yapılan bir çevirisi de Madrid'te yayınlanmıştır. Bu çeviri, üst düzey bir hükümet yetkilisi olan Carlos Martínez de Irujo tarafından, söylediğine bakılacak olursa dönemin Başbakanı Manuel de Godoy'u desteklemek üzere yapılmıştır. Ancak işin gerçeği, Martínez'in sansürden kaçabilmek adına, *Milletlerin Zenginliği*'nin yazarının ismini anmamış ve birebir çeviri çabasından uzak kalmış olduğudur. Böylece metinde sürekli değişikliğe gitmiş, paragrafları -özellikle de dini içerikli ve Katolik Kilisesi'yle ilgili olanları- kaldırmış ve çeviriye kendi keyfi yorumlarını ve açıklamalarını karıştırmıştır.[21]

Böylece, *Milletlerin Zenginliği*'nin İspanyolcadaki ilk tam çevirisi 1794'e, yani yayınlanmasından 18 yıl sonrasına kadar mümkün olmamıştır. Tam metin ilk kez, İngilizce orijinalinden bir bürokrat ve alim olan José Alonso Ortiz y Rojo tarafından çevrilmiştir. Çeviri bu kez Başbakanlık hamiliği altında yapılmıştır ancak yine de her zaman kaçınmak zorunda olunacak bir sansür de mevcuttur. İspanyol sarayının doktrinleri ile uyumlu kalarak Ortiz, Engizisyon'u aşmayı başarmış ve sivil otoritelerden yayın izni almayı başarmıştır. Zaten bu izni alırken de kendisinin İspanyolcaya doğrudan orijinalinden çevirdiği *Milletlerin Zenginliği* isimli İngilizce inceleme kitabının Engizisyon tarafından yasaklanmamış olduğunu öne sürmüş ve Fransız versiyonun yasaklanmasına sebep olan -V. Kitabın III. Bölümünün I. Kısmının III. Maddesi- kısmını, incelemenin özünü değiştirmeksizin tamamen kaldırdığını iddia etmiştir.[22] Nihayetinde Engizisyon yine de devreye girmiştir ancak Ortiz, faizcilik, aşar ve diğer vergiler ile dini eğitimle ilgili olarak bir takım "önemsiz değişiklikleri" yapmayı kabul ettiği için bu bir sorun olmamıştır.[23]

[21] *A.g.e.*, 6-8; La Guardia, "Traductores", 10-11; Robert Sidney Smith, "La Riqueza de las naciones en España e Hispanoamérica, 1780-1830", The Journal of Political Economy, vol. LXV, nº 2, (1957): 1223-5. www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2496152.pdf
[22] Smith, "La Riqueza", 1226-8.
[23] Schwartz Girón, "La recepción", 10, 16-7.

Ortiz'in İngilizcesi ileri düzeydeydi, siyasal ekonomi konusunda oldukça bilgiliydi ve Smith'in kitabının içeriğindeki teknik kısımlara da aşinaydı.[24] Ayrıca işini esaslıca yapan profesyonel biriydi: Smith'in kitabının sivil -dini değil- karakterini öne çıkaran uzunca bir giriş yazısı da yazmıştı. Burada İskoç düşünürün yaşamına ilişkin bilgiler vermiş, iktisatçıların kullandıkları terminoloji ile ilgili kimi uyarılar yapmış ve böylece de çeviri boyunca verdiği açıklayıcı dipnotların gerekliliğini de meşrulaştırmıştır. Son olarak, Ortiz çevirilerin bir toplumun entelektüel ve fiziki ilerlemesinde zorunlu olduklarını, bu yüzden de görmezden gelinmek yerine eleştiriye tabi tutulmalarının daha iyi olacağını belirmiştir. Yaptığı çeviride sansür yüzünden atladığı kimi kısımların olduğunu da kabul etmiş ancak bunların, kendi fikrine göre, Smith'in İspanyol okurlarını pek de ilgilendirmeyen bir takım görüşleri olduğuna karar vermiştir.[25]

Benzer şekilde, Ortiz çevirisini İngiltere ve İspanya arasında karşılaştırmalar yapan notlarla da doldurmuş, böylece Smith'in söylemini ve fikirlerini İspanyol gerçekliği alanına doğru genişleterek, okurlarının içeriği daha iyi anlamasına yardımcı olmaya gayret etmiştir. Açıklayıcı notları bazen yazarı övmek, bazen ufak bir katkı yapmak bazen de onun fikirlerine tamamen itiraz etmek için kullanmıştır. Ortiz, özellikle Smith'in ekonomik ilerleme ve serbest ticaretle ilgili fikirlerine itiraz eder ve kaçınılmaz bir şekilde de Smith'in Amerika'daki İspanyol kolonyal sistemi hakkındaki görüşlerine ağır eleştiriler getirir.[26] Öte yandan, Ortiz'in metne kasıtlı müdahaleleri de apaçıktır, bunu -ister kendi iradesiyle isterse sansür baskısıyla olsun- yazarın savlarıyla çevirmenin katkılarının okurun gözünde açık bir şekilde ayrılabilmesi amacıyla yapmıştır.

Sonuçta, Ortiz'in tartışmalı çevirisi bir dilcinin değil, bir aydınlanmacının çalışmasıdır ve ekonomi biliminin ilkelerinin genel bir sistemini içeren bir metni çevirerek kendi ülkesindeki gelişme ve ilerlemeyi sağlamayı amaçlamaktadır.[27] İyi ve kötü yanlarıyla, bu çabası *Milletlerin Zenginliği*'nin 20.yüzyıla kadar İspanya'daki tek varlığı olmuştur. Eserin İngilizceden yapılan, eksiksiz ve gerçek ilk çeviri baskısı ise Amando Lázaro Ros'un 1956'daki çevirisi olacaktır.[28]

---

[24] Reyes Calderón Cuadrado, "Difusión de la doctrina de la Riqueza de las naciones en España", *Revista Empresa y Humanismo*, vol. III, nº 1/01, (2001): 82. http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5133/1/Reyes%20calderon%20c.pdf

[25] Schwartz Girón, "La recepción", 12-3.

[26] *A.g.e.*, 11-12, 18; Smith, "La Riqueza", 1232.

[27] Calderón Cuadrado, "Difusión", 77-8, 85-6, 95-6.

[28] Smith, "La Riqueza", 1227.

Smith'in kitabı, Jovellanos – ki David Hume ve Adam Ferguson'ın hukuk ve tarım üzerine yazdıklarına da aşinadır-, Valentín de Foronda ve Vicente Alcalá Galiano gibi İspanyol aydınlanmacı zihinler arasında etkili olmuştur.[29] Genel olarak da, Atlantik Okyanus'unun her iki yanındaki İspanyol alimler, fikirlerini doğrudan veya tamamıyla bilmiyor ya da "siyasal iktisat'ın Newton'ı olan bu İskoç'un ilkelerinden bazılarına katılmıyor olsalar bile Adam Smith'e saygı duymuşlardır. 19.yy'ın başlarında İspanyol Aydınlanması bitmiş ve onunla birlikte Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'ne olan ilgili de çözülüp gitmiştir. Onun alanına yaptığı katkıların bu dönemde İspanyol gerçekliğinde entelektüel olarak veya başka bir şekilde pratik bir çevirisine tanık olunmayacaktır.

3. Sonuç

Toparlayacak olursak, 18.yy İspanyasının komşu Avrupa uluslarında üretilmiş bilginin bir ithalatçısı olması kadar, İberya ülkesinin oldukça aktif ve ülkesinin modernleşmesine, yabancı fikirlere ve Avrupa'nın genel entelektüel meselelerine açık bir aydınlanma azınlığına sahip olduğu da bir gerçektir. Öte yandan İspanyol Aydınlanma elitinin belirli bir kesimi İspanya'nın Amerika'daki imajıyla ilgilenirken, daha da büyük bir kısmı İspanyol Hanedanlığı'nın Amerika'daki topraklarına ilişkin haklarının pratik meselelerine ilgi gösteriyordu. Siyasal iktisat teorileriyle ilgileniyorlardı ancak ilgileri İspanya ve kolonyal imparatorluğunu modernize etmek adına hammaddelerin, tarımın, ticaretin, beşeri ve finansal kaynakların pratik yönetimi üzerineydi. Uzun süreli kültürel bir geleneğin sonucu olarak, entelektüel meraklar faydacı bir yapı taşıyorlardı. Spekülatif meseleler ve tabii taht ile mihraba ilişkin şeyler çoktan "çözülmüş", en azından bir şekilde "kanalize edilmişti". Napolyon, 1808'de İspanya'yı işgal ettiğinde, İspanyol Aydınlanması ortadan kaybolmuş ve bambaşka bir şeye evrilmiştir. Böylece çeviriler de yeni meselelerle yüzleşmek durumunda kalmışlardır.

[29] Schwartz Girón, "La recepción", 5-6, 27-36; Smith, "La Riqueza", 1220-3; Jean Pierre Clément, *Las lecturas de Jovellanos: Ensayo de reconstitución de su biblioteca*, (Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1980), passim; John H. R. Polt, *Jovellanos and His English Sources: Economic, Philosophical and Political Writings*, (Alacant: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005 [1964]), passim. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jovellanos-and-his-english-sources---economic-philosophical-and-political-writtings-0/html/

Kaynakça

Alberich Sotomayor, José M. "La difusión de la literatura inglesa en España". *Minerva Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*. Nº 22 (1994): 49-71. http://institucional.us.es/revistas/rasbl/22/art_3.pdf

Bas Martín, Nicolás. "Juan Bautista Muñoz y las polémicas con Europa". *Estudis*. Nº 27. (2001): 247-98. http://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_III/PDF128.pdf

Bolufer Peruga Mónica. "Los intelectuales valencianos y la cultura británica del siglo XVIII". *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Nº 27. (2001): 299-348. http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=233092

Bouza Álvarez Fernando (Editor). "Anglo-Hispana. Cinco siglos de autores. editores y lectores entre España y el Reino Unido". Old Hall, Lincoln's Inn. London (2007). http://es.calameo.com/read/0000753359845b6e2374a

Calderón Cuadrado, Reyes. "Difusión de la doctrina de la *Riqueza de las naciones* en España". *Revista Empresa y Humanismo*. Vol. III. Nº 1/01. (2001): 75-100. http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5133/1/Reyes%20calderon%20c.pdf

Clément, Jean Pierre. *Las lecturas de Jovellanos: Ensayo de reconstitución de su biblioteca*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1980.

Esponera Cerdán, Alfonso. "El alicantino Antonio de los Reyes ofm y su dictamen sobre la Historia de W. Robertson (1778)". *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Nº 23. (1997): 297-320. http://centros.uv.es/web/departamentos/D235/data/informacion/E130/PDF48.pdf

García Cárcel, Ricardo, *La construcción de las historias de España*, Madrid: Marcial Pons, 2004.

Gil Fernández, Juan, "Los inicios del colombinismo en la España ilustrada", *Anuario de Estudios Americanos*. Nº 65-1. (2008): 121-52. http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/download/99/104

Guerrero Latorre, Ana Clara. *Viajeros británicos en la España del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar, 1990.

La Guardia, Carmen de. "Traductores del republicanismo. Españoles e hispanoamericanos en Estados Unidos (1776-1814)". *X Congreso de historia contemporánea,* Santander, 2010. http://www.unican.es/NR/rdonlyres/0000e1c8/tfowugtvtqtwurohliqwgfamwf

eavgag/CarmendelaGuardiaTraductoresdelrepublicanismoEspa%C3%B1oleseh ispanoamericanosenEstadosUnidos17761814.pdf

Llombart Rosa, Vicent. "Traducciones españolas de economía política (1700-1812): catálogo bibliográfico y una nueva perspectiva". *Cromohs*. Nº 9. (2004): 1-14. http://www.cromohs.unifi.it/9_2004/llombart.html

Paquette, Gabriel. "Visiones británicas del mundo atlántico español, c. 1740-1830". *Cuadernos de Historia Moderna*. Nº X (2011): 145-54. http://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/38674

Pedro Robles, Antonio E. de. "Dos miradas, un pasado: La cuestión de las antigüedades mexicanas". *Revista de Antropología Experimental*. Nº 6. (2006): 311-38. www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2006/depedro06.pdf

Polt, John H. R.. *Jovellanos and His English Sources: Economic. Philosophical and Political Writings*, 1964. Alacant: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/jovellanos-and-his-english-sources---economic-philosophical-and-political-writtings-0/html/

Rodríguez Milán, Roberto. "The Scottish Enlightenment and the 'Other': Some aspects of the 'Spanish Otherness'". *International Conference of the Mediterranean Society for the Study of the Scottish Enlightenment: Scottish Enlightenment and the 'Other'*. Haifa, June 5-7 2013. www.academia.edu / www.researchgate.org

Sebastiani, Silvia. "Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea". *Historia y Grafía*. Nº 37. (2011): 203-36. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922287008

Smith, Robert Sidney. "La *Riqueza de las naciones* en España e Hispanoamérica, 1780-1830". *The Journal of Political Economy*. Vol. LXV. Nº 2. (1957): 1215-55. www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2496152.pdf

Schwartz Girón, Pedro. "La recepción inicial de la *Riqueza de las naciones* en España". *Documentos de Trabajo de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*. Nº 34. (1990). http://eprints.ucm.es/25817/1/9034.pdf

Schwerhoff, Gerd. *Η Ιερά Εξέταση. Διώξεις αιρετικών κατά τον Μεσαίωνα και τους νεότερους χρόνους*. Αθήνα: Εστία, 2010.

Thompson, Irving A. Anthony. "Aspectos del hispanismo inglés y la coyuntura internacional en los tiempos modernos (siglos XVI-XVIII)". *Obradoiro de Historia Moderna*. Nº 15. (2006): 9-28. http://www.usc.es/revistas/index.php/ohm/article/viewFile/461/465

Uzcanga Meinecke, Francisco. "El relato de viaje en la prensa de la Ilustración: entre el prodesse et delectare y la instrumentalización satírica". *Revista de Literatura*. Vol. LXXIII. Nº 145. (2011): 219-32. http://revistadeliteratura.revistas.csic.es/index.php/revistadeliteratura/.../275

Yagüe Bosch, Javier. "Aspectos de la visión de América en los ilustrados". *Cauce*. Nº 14-15. (1992): 639-68. http://cvc.cervantes.es/literature/cauce/pdf/cauce14-15/cauce14-15_35.pdf

HUME'UN NEDENSELLİK, TÜMEVARIM VE METAFİZİK PROBLEMİ

Saniye VATANSEVER*

HUME'S PROBLEMS OF CAUSATION, INDUCTION AND METAPHYSICS

Öz

Bu makalede David Hume'un nedensellik ve tümevarımsal çıkarımların akılsal gerekçelendirilmesine karşı eleştirileri incelenecek ve bu eleştirilerin geleneksel metafiziğin olanaklılığına dair temel bir probleme işaret ettiği savunulacaktır. Hume'un nedensellik ilkesine ve bu ilkenin ima ettiği zorunlu nedensel ilişkilerin varlığına dair eleştirel argümanları ayrıntılı bir şekilde analiz edilerek, nedensellik probleminin nasıl olup da bizi tümevarımsal çıkarımlarımızın gerekçelendirilmesiyle ilgili olan tümevarım problemine götürdüğü gösterilecektir. Görüleceği gibi, Hume'a göre nedensellik ve tümevarımsal çıkarımların ortak problemi her ikisinin de genel geçer doğrular olarak kabul edilen ancak akılsal olarak gerekçelendirilemeyen nedensellik ilkesi ile doğanın tekdüzeliği ilkelerini doğru varsaymasıdır. Bu ilkelerin akılsal olarak gerekçelendirilemeyeceğini göstererek, Hume aslında daha büyük çaplı bir problemin, yani metafizik probleminin varlığına dikkat çekmektedir. Hume'un asıl ilgilendiği soru metafiziğin temelinde yer aldığı düşünülen ilke ve idelerin akılsal temellendirilmesinin olanaklılığı sorusudur. Bu da bir nevi metafizik bilginin temellendirilmesi ve bu bilginin olanaklılığı ile ilgili olan metafizik problemidir. Dolayısıyla Hume'un nedensellik ve tümevarım problemlerini geleneksel anlamda metafizik anlayışına karşı bir eleştiri olarak okumak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hume, nedensellik, nedensellik ilkesi, tümevarım, doğanın tekdüzeliği ilkesi, metafizik problemi.

* Bilkent Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Üyesi, saniye@bilkent.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9985-5356

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 16/İskoç Aydınlanması, Nisan 2021: 135-166.
(Makale Gönderim: 01.12.2020 / Makale Kabul: 16.02.2021)

Abstract

In this article, I examine David Hume's criticisms regarding the rational justification of causal and inductive inferences, and argue that these criticisms point to a fundamental problem about the possibility of traditional metaphysics. With a detailed analysis of Hume's criticism of the causal principle and the necessary causal relations implied by this principle, I demonstrate how the problem of causation leads to the problem of induction, which is a problem about the justification of our inductive inferences. As will be seen, the common problem of causal and inductive inferences, according to Hume, is that they assume the principle of causality and the principle of the uniformity of nature, respectively. While these principles are accepted as universally valid truths, as Hume shows, they cannot be rationally justified. By showing that these principles cannot be rationally justified, Hume points to the existence of a larger problem, namely the problem of metaphysics. Hume's main concern, therefore, is the possibility of rational grounding of certain principles and ideas that are thought to be at the basis of metaphysics. In other words, he is concerned with the problem of metaphysics, which is a problem about the rational foundation and the possibility of metaphysical knowledge. Therefore, Hume's problems of causation and induction can be read as a critique of traditional conception of metaphysics.

Keywords: Hume, casualty, causal principle, induction, the principle of uniformity of nature, the problem of metaphysics.

***

♣

David Hume ile ilgili en önemli tartışmalardan biri de şüphesiz Hume'un nedensellik ile ilgili görüşleri üzerinedir. Hume uzmanları Hume'un nedensellik idesi ve nedensellik ilkesi ile ilgili söyledikleri hakkında çok farklı görüşler ortaya atmışlardır. Hume'un zorunlu nedensel ilişkilerin [*necessary causal relations*] varlığını tamamen reddettiğini iddia eden okumalara karşı son yıllarda ortaya atılan Hume yorumlarına göre, Hume nedensel güçlerin [*causal powers*] varlığı konusunda gerçekçi bir yaklaşımda bulunmaktadır. Bu

♣ Bu makale Daniel Sutherland danışmanlığında yazdığım ve 2015 yılında tamamlanan "Kant's Response to Hume in the Second Analogy" başlıklı doktora tezimden türetilmiştir. Hume metinlerinin ve makalenin bazı kısımlarının İngilizceden Türkçeye çevirisi konusunda desteğini esirgemeyen Dr. Ertürk Demirel'e teşekkür ederim.

yeni okuma ile birlikte Hume uzmanları da 'Eski Hume -Yeni Hume' [*Old Hume - New Hume*] savunucuları olarak ikiye ayrılmışlardır.

Eski Hume okumasını savunan uzmanlara göre, Hume nedensel ilişkilerin varlığı ile ilgili düşüncelerin tutarlılığını reddeder ve tam da bu sebeple olaylar veya objeler arasında zorunlu nedensel ilişkilerin gerçekten var olup olmadığı sorusu ile ilgilenmez. Eski Hume okumalarının ortak özelliği doğada zorunlu nedensellik ilişkilerinin varlığının reddedilmesi ve bu anlamda da Hume'un nedensellik konusunda gerçekçilik-karşıtı [*anti-realist*] bir tutum sergilediğini iddia etmeleridir. Bununla birlikte bu gruptaki uzmanların öne sürdüğü okumalar arasında da oldukça önemli farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, kimi eski Hume savunucuları nedenselliği direkt olarak düzenliliğe indirgerler, ki bu görüştekiler 'düzenlilik indirgemeciliği' [*regularity reductionism*] tezini savunur.

Öte yandan nedensellik ilişkilerinin sadece doğadaki düzenliliğe veya olayların 'sürekli birliktelik' [*constant conjunction*] idesine indirgenemeyeceğini, nedensel ilişkilerin zihnin bazı deneyimlerden yola çıkarak doğaya yansıttığı zorunluluk ilişkileri olduğunu öne sürenler de vardır. Bu tarzdaki eski Hume okumaları genel olarak 'yansıtmacılık' [*projectivism*] olarak adlandırılır. Örneğin, Helen Beebee[1], Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* metnine dayanarak nedensellik konusunda "yansıtmacı" bir okuma sunar. Beebee yansıtmacı okuma ile objeler arasında zorunlu nedensel ilişkiler olmadığı halde, nedensel bağlantılar ile rastlantısal düzenlilikler [*accidental regularities*] arasında nasıl olup da ayrım yapabildiğimizin açıklanabileceğine dikkat çeker. Nitekim içsel bir zorunluluk hissinin dışa yansıtılması fikrine dayanan bu okumanın, nedenselliği düzenliliğe indirgeyen teorilerden daha açıklayıcı olduğunu savunur.[2] Ancak yansıtmacı teorilerin iddia ettiği gibi nedensellik sadece içsel bir duygudan ibaret ise objeler arasında nedensel ilişkilerden bahsetmek irrasyonel bir hata olacaktır.[3]

Tam da bu sebeple bazı Hume uzmanları nedensellik konusunda 'yarı gerçekçilik' [*quasi-realism*] fikrini benimsemişler ve gerçekte doğada nedensellik olmasa dahi nedensellikle ilgili konuşmanın rasyonel olduğunu

1. Helen Beebee, *Hume on Causation* (London: Routledge), 2006.
2. *A.g.e.*, 164-166.
3. Hume'un hangi bakımdan yansıtmacı ve hangi bakımdan da gerçekçi bir felsefe benimsediğini inceleyen ve yansıtmacılığın ne şekilde anlaşılması gerektiği ile ilgili önemli bir kaynak için bkz. P. J. E Kail, *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. (Oxford: Oxford University Press, 2007).

iddia ederler. Nedensellikle ilgili konuşmanın rasyonel olduğunu iddia ederek, bu konudaki söylemlerimizin bazılarının diğerlerinden daha akla yatkın olduğunu, ve nedensellikle ilgili bazı ifadelerin reddedilip, sorgulanabilir ve eldeki kanıtlar ışığında yeniden gözden geçirilebilir olduğunu ileri sürerler.[4] Nitekim Simon Blackburn 1990 yılında yayınlanan "Hume ve Kalın Bağlantılar" ["*Hume and Thick Connexions*"] makalesinde böyle bir okuma öne sürmüş ve geliştirdiği bu yeni Hume yorumuna 'yarı-gerçekçi' [*quasi-realist*] etiketi vererek bu terimi Hume'da nedensellik tartışmalarına kazandırmıştır.[5] Nedensellik konusundaki yarı-gerçekçi teorilere göre, doğada nedensellik olmasa dahi, yani nedensellik konusunda metafiziksel gerçekçilik doğru olmasa bile, zorunlu nedensel ilişkiler varmış gibi konuşmak ve nedensellikle ilgili olarak gerçekçi bir dil kullanmak rasyoneldir.

Nedensellik ilişkilerini reddeden ve bu konuda gerçekçilik karşıtı [*anti-realist*] bir tutum sergileyen eski Hume yorumlarına karşı, 'Yeni Hume' terimi ilk kez Kenneth P. Winkler tarafından 1991 yılında yayınlanan "Yeni Hume" ["*The New Hume*"] başlıklı makalesinde türetilmiştir.[6] Yeni Hume okumasını savunanlar Hume'a göre nedensel zorunluluk [*causal necessity*] idesinin tutarlı ve hatta doğada zorunlu ilişkilerin mümkün olduğunu iddia ederler. Yeni Hume okuması sunan uzmanların ortak görüşü, Hume'un aslında doğada birtakım zorunlu nedensel ilişkiler olduğuna inandığı şeklindedir. Dolayısıyla Hume'un nedensellik ile ilgili argümanlarının bu ilişkilerin varlığına karşı değil de, sadece bu ilişkilerin bizim tarafımızdan tam olarak anlaşılıp anlaşılamayacağına yönelik olduğunu savunurlar. Yeni Hume okumalarına göre, Hume nedensellik konusundaki eleştirel argümanlarında nedensel

4. Helen Beebee, "Causation, Projection, Inference, and Agency", *Passions and Projections: Themes from the Philosophy of Simon Blackburn* içinde, haz. Robert N. Johnson ve Michael Smith (Oxford: Oxford University Press 2015), 29.

5. Simon Blackburn şu eserlerinde de bu okumasını gerekçelendirmektedir: Simon Blackburn, *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. (Oxford: Oxford University Press, 1984). Simon Blackburn, "Hume and Thick Connexions". *Philosophy and Phenomenological Research* 50 supplement (1990): 237–50. Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*. (Oxford: Oxford University Press, 1993). Diğer Eski Hume savunucularıyla ilgili daha fazla bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. (Oxford Clarendon Press, 1971); Peter Millican, "Hume on Reason and Induction: Epistemology or Cognitive Science?", *Hume Studies*. Sayı 24 (1) (1998): 141–59. Peter Millican, *Reading Hume on Human Understanding*. (Oxford: Clarendon Press, 2002). Peter Millican, "Hume, Causal Realism, and Causal Science" *Mind*. Cilt 118. Sayı 471. Temmuz (2009): 647–712.

6. Kenneth P. Winkler, "The New Hume". *The Philosophical Review* 100.3 (1991): 541–79. Winkler bu görüşlerini şu makalede geliştirmiştir: Kenneth P. Winkler, "All Is Revolution in Us": Personal Identity in Shaftesbury and Hume" *Hume Studies* 26 (1) (2000): 3-40.

zorunluluğun varlığını reddetmekten ziyade, bu ilişkilerin sebebinin ve doğasının tam olarak temellendirilemeyeceğini göstermeyi amaçlar. Yeni Hume okumalarının öne sürdüğü bu tarz yorumlar genel olarak 'şüpheci gerçekçilik' [*skeptical realism*] olarak adlandırılır.[7] Zira bu yorumlarda Hume'un doğada nedensel bağlantıların varlığı konusunda gerçekçi, ancak diğer konularda − örneğin bu bağlantıların doğasının bilinirliği ve bu bağlantılarla ilgili olarak çıkarım yapılabileceği konusunda − şüpheci olduğu iddia edilmektedir.

Örneğin Galen Strawson, Hume'un nedensellik konusunda gerçekçi, ancak tümevarımsal çıkarımlar konusunda şüpheci olduğunu düşünür.[8] Bu anlamda Strawson Hume'un 'nedensel gerçekçi' [*causal realist*] ancak 'tümevarımsal şüpheci' [*inductive skeptic*] olduğunu düşünür. Strawson'a göre Hume'un tümevarımsal çıkarımlar konusunda şüpheci olması, doğadaki gizli nedensel güçler [*secret causal powers*] konusunda da şüpheci olduğu anlamına gelmez. Ona göre, Hume nedensel bağlantılar ve güçler konusunda gerçekçi olmasına rağmen tümevarımsal çıkarımların rasyonel olarak gerekçelendirilemeyeceğini düşünür. Bunun da sebebi geçmiş deneyime dayanarak objelerin nedensel güçlerinin değişmediğini ve gelecekte de aynı şekilde etkilerinin devam edip etmeyeceğini kesin olarak bilememezidir. Başka bir deyişle, Strawson'ın yorumuna göre, Hume objelerin diğer objelerle etkileşiminin nasıl olacağını belirleyen gizli doğası olduğunu düşündüğü halde bu gizli doğanın değişmeyeceğine dair hiçbir garanti verilemeyeceğini gösterir. Tam da bu sebeple nedensel objelerin gizli nedensellik güçleri [*secret causal powers*] konusunda gerçekçi iken tümevarımsal çıkarımlar konusunda şüphecidir.[9] Anlaşılacağı üzere, Hume'un tümevarımsal şüpheciliği savunuyor olması, Strawson'a göre, onun nedensellik konusunda da şüpheci olmasını ve dolayısıyla nedensellik konusunda 'düzenlilik teorisini' [*regularity theory* of causation] benimsemesini zorunlu kılmaz. Hatta Strawson'a göre Hume'un tümevarımsal çıkarımlar konusunda şüpheciliği savunduğu argümanı esasen düzenlilik dışı bir nedensellik teorisinin doğruluğunu varsayar.[10]

7. Hume'un şüpheci gerçekçi olduğunu savunanların başında John P. Wright gelmektedir. Wringt'a göre Hume ontolojik olarak gerçekçi olmakla beraber epistemolojik bakımdan şüphecidir. Bkz. John P. Wright, *Hume's Skeptical Realism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983). John P. Wright, "Skepticism, Causal Science and 'The Old Hume'" *Journal of Scottish Philosophy*. Kasım 2012. Vol 10. No. 2 (2012): 123-142.

8. Galen Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume* (Oxford: Clarendon Press 2014).

9. *A.g.e.*, 169.

10. *A.g.e.*, 170.

Hume'un nedensellikle ilgili teorisini tümevarımsal çıkarımlarla ilgili argümanından ayırmanın ne derece mümkün olduğu da tartışmalıdır. Helen Beebee'nin de belirttiği gibi nedensellik ve tümevarım, hem yirminci yüzyıl analitik felsefesinde hem de Hume tartışmalarında genellikle ayrı konular olarak ele alınır. Ancak Beebee, Hume için nedensellik kavramı ve gözlemlenenden gözlemlenmeyene yapılan tümevarımsal çıkarımlar birbirinden ayrılamaz der.[11]

Sadece nedensellik konusunda ve nedenselliğin tümevarımsal çıkarımlarla ilişkisi konusunda değil, Hume'da tümevarımsal çıkarımların statüsü konusunda da oldukça farklı yorumlara rastlamaktayız. Garciela De Pierris tümevarımsal çıkarımlarla ilgili tartışmaları üç ana gruba ayırır: (i) tümdengelimci şüpheci yorum [*deductivist skeptical interpretation*], (ii) şüpheci-karşıtı yorum [*anti-skeptical interpretation*] ve (iii) bilişsel mekanizma yorumu [*cognitive mechanism interpretation*][12]. En önemli savunucuları Antony Flew ve D. C. Stove olan tümdengelimci şüpheci yoruma göre, Hume'un tümevarım eleştirisinin temelinde tümevarımın tümdengelimin standartlarını karşılamaması yatar.[13] Tom Beauchamp ve Alexander Rosenberg, Janet Broughton ve Annette Baier tarafından savunulan şüpheci karşıtı yorum ise tümdengelimci yoruma karşı çıkarak, Hume'un tümevarım eleştirisini aslında tümevarımsal çıkarımlara karşı olmayıp, tümevarımı tümdengelime indirgemeye çalışanlara yönelik bir eleştiri olarak kabul eder.[14] Don Garrett, hem tümdengelimci şüpheci yorumu hem de şüpheci karşıtı yorumu açıkça reddeder.[15] Garrett bu yaklaşımlara yönelik eleştirilerini kendi 'bilişsel mekanizma yorumunu' motive etmek için kullanır. Garrett'a göre Hume ne şüpheci ne de şüpheci karşıtı olarak adlandırılabilir. Tümevarımsal çıkarımların akıl yoluyla gerekçelendirilemeyeceğini göstererek, Hume sadece gerçek bir psikolojik mekanizma olarak anlaşılması gereken tümevarımsal çıkarımların herhangi bir akıl yürütme sürecine bağlı olmadan yapıldığını gösterir.[16]

11. Beebee, *Hume on Causation*, 7.
12. Graciela De Pierris, *Hume's Skepticism and Naturalism Concerning Knowledge and Causation* (Oxford University Press, 2015), 198.
13. Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First 'Inquiry'* (Routledge, 1961). David C. Stove, *Hume's Inductive Skepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1973).
14. Tom L.Beauchamp ve Alexander Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation* (New York: Oxford University Press, 1981). Janet Broughton, "Hume's Skepticism about Causal Inferences" *The Pacific Philosophical Quarterly* sayı 64.1: (1983) 3–18. Annette Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).
15. Don Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1997). Don Garrett, *Hume.* (New York: Routledge, 2015).
16. *A.g.e.*, 91-2.

Bu tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, uzmanlar Hume'un nedensellik kavramı, tümevarımsal çıkarımlarla ilgili argümanları ve bu ikisinin ilişkisi konusunda birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hume'un nedensellik kavramına ve nedensellik ilkesine getirdiği eleştiriler, felsefenin bu temel kavramının ve ilkesinin akıl yoluyla gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği sorusuna sebep olmuştur. Nedensellik kavramının ve ilkesinin gerekçelendirilmesi problemine nedensellik problemi [*problem of causation*] denilmektedir. Aynı şekilde bilimin ve deneyci filozofların kullandığı temel metot olan tümevarımsal çıkarımlarla ilgili Hume'un eleştirel yaklaşımı, bu çıkarımların güvenilirliği ve kesinliği ile ilgili tümevarım problemini [*problem of induction*] gündeme getirmiştir. Bu iki problemle birlikte Hume aslında daha geniş çaplı bir problemin de varlığına işaret etmiştir. Akılsal olarak bilebileceğimiz şeylerin sınırlı olduğunu göstererek, Hume bize saf akla dayalı metafizik yapılamayacağını, kısaca metafizik problemini [*problem of metaphysics*] işaret etmiştir. Hume'dan sonra gelen ve Hume'un nedensellik, tümevarım ve metafizik problemlerine getirdiği şüpheci çözümleri yeterli bulmayan felsefeciler de bu problemlerin farklı çözümlerini bulmak için uğraşmışlardır.

Bu makalede Hume'un işaret ettiği bu üç farklı problem, yani nedensellik, tümevarım ve metafizik problemleri incelenip aralarındaki ilişki açıklanacaktır.[17] Makalenin kurgusu şu şekilde olacaktır: İlk bölümde, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'deki (bundan sonra *İnceleme* olarak geçecektir) Nedensellik İlkesi yani "her olayın bir nedeni vardır" ilkesinin ve nedensellik idesinin gerekçelendirilmesi ile ilgili olarak nedensellik problemi açıklanacaktır. Nedensellik ilkesinin dünya ile ilgili zorunlu bir gerçeği ifade ettiği yaygın görüşüne karşın, Hume bu ilkenin ne *a priori* ne de *a posteriori* akıl yürütmeyle gerekçelendirilemeyeceğini savunur. Nedensellik ilkesinin *a priori* olarak gerekçelendirilemeyeceğini bu ilkenin zorunlu bir ilke olmadığına işaret ederek gösterdikten sonra, bunu *a posteriori* olarak da gerekçelendiremeyeceğimizi savunur.

17. Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (kısaca "*İnceleme*") adlı kitabına yapılan tüm göndermeler kitabın Selby-Bigge baskısınadır ve kitap, bölüm, kısım, ardından boşluk ve sayfa numarasını içerir. Bkz. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, İkinci Basım, ed. L.A. Selby-Bigge. (Oxford: Clarendon Press, 1955). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (kısaca "*Soruşturma*") metnine gelince, bu metne yapılan göndermeler Tom L. Beauchamp'in baskısınadır ve kısım, bölüm ve sayfa numarası içerir. Bkz. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, (Oxford University Press, 1999).

Nedensellik ilkesinin *a posteriori* gerekçelendirilemeyeceğini göstermek için geçmiş deneyimlerimizden yola çıkarak tümevarımsal çıkarımda bulunarak nedensellik ilkesinin gerekçelendirilemeyeceğini savunur. Zira tümevarımsal çıkarımların bize kesin ve zorunlu genel-geçer doğruların bilgisini veremeyeceğini gösterir. Hume'un işaret ettiği üzere, nedensellik ilkesini *a posteriori* olarak gerekçelendirilebilmesi için tümevarımsal çıkarımlarımızın temeli olan Doğanın Tekdüzeliği İlkesinin [*Principle of the Uniformity of Nature*] meşru bir ilke olduğunu kanıtlamak gerekir. Fakat Hume'un da gösterdiği gibi, doğanın tekdüzeliği ilkesinin ne *a priori* ne de *a posteriori* bir temeli yoktur, ve bu bakımdan bu ilkeye bağlı olan tümevarımsal çıkarımlar da bize kesin ve zorunlu genelgeçer ilkelerin bilgisini veremez. Bu anlamda nedensellik problemi ile tümevarım problemleri birbiriyle bağlantılıdır. Bu sebeple Strawson'ın iddia ettiği gibi Hume tümevarım konusunda şüpheci olup nedensellik konusunda gerçekçi olamaz.

Nedensellik problemi, birbirinden ayrı düşünülebilen nesne veya olaylar arasında olduğu sanılan zorunlu bağlantıların kesin bilgisinin imkanı ile ilgilidir. Hume nedensellik idesini ve ilkesini analiz ederek niçin zorunlu nedensel ilişkilerin kesin bilgisine ulaşamayacağımızı gösterir. Ancak bu ilişkilerin var olmadığını veya var olamayacağını iddia etmez. Zira bir şeyin var olmadığını kanıtlamak için onun imkansız olduğunu göstermek gerekir ki bu da ancak o şeyin düşüncesinin mantıksal çelişkiye sebep olduğunu göstermekle mümkündür. Fakat Hume, nedensel ilişkilerin var olduğunu düşünmenin çelişkiye yol açtığını iddia etmez, sadece onların 'kesin' ver 'zorunlu' bilgisine ulaşamayacağımızı savunur. Bu sebeple, Hume'un nedensellik konusundaki tutumunu gerçekçi ya da gerçekçi-karşıtı olarak sınıflandırmaktansa, şüpheci olarak sınıflandırmak daha doğru olacaktır çünkü Hume bu ilişkilerin varlığı konusunda değil, bu ilişkilerin bilinip bilinemeyeceği konusunda argümanlar üretmiştir.

İnceleme'de, nedensellik ilkesinin niçin zorunlu bir ilke olduğunu düşünüyoruz sorusuna cevap olarak Hume bu ilkenin zorunlu bir doğru olduğunu düşünmemizin sebebinin akıl temelli olmadığını gösterir. Zira ne *a priori* ne de *a posteriori* akıl yürütme yöntemlerine başvurarak nedensellik ilkesini temellendiremeyiz. Bu da birçok filozofun genelgeçer ve zorunlu bir doğru olarak kabul ettikleri ve sistemlerinin temelinde yatan diğer metafizik ilkelerinin de sanıldığının aksine zorunlu ilkeler olmayabileceğinin işareti olması bakımından önemlidir. Zira Hume'un argümanları matematiksel bilginin özelliği olan kesin ve zorunlu genelgeçer bilgiye felsefede ulaşamayabileceğimize işaret eder. Bu sebeple Hume'un nedensellik ilkesi ile ilgili eleştirel argümanlarındaki tek amaç nedenselliğin bilgisine

ulaşamayacağımızı gösterip, nedensel ilişkilerin varlığına inanmaya devam etmemizin psikolojik veya bilişsel açıklamasını yapmak değildir. Hume'un nedensellik eleştirisi bir bakıma felsefi bilginin (ya da metafiziğin) matematiksel bilgi gibi kesinlik ve zorunluluk taşıyan ilkeler üzerine inşa edilmesi gerektiğini iddia eden filozoflara karşı bir eleştiridir.

A. Nedensellik Problemi: Nedensellik İdesi, İlkesi, ve Çıkarımlarının Meşruluğu

Hume *İnceleme*'de ondan önce gelen düşünürler tarafından kullanılan *nedensellik* idesini analiz ederek geleneksel anlamdaki nedensel bilginin olanaklılığını sorgular.[18] Hume'a göre, nedensellik fikri bileşik [*complex*] bir idedir ve *bitişiklik* [contiguity], *zamanda nedenin önceliği* ve en önemlisi, *zorunlu bağlantı* [*necessary connection*] idelerinden oluşur.[19] Hume'a göre bizler normalde nedensellik fikrinin nesneler arasında var olan bir tür zorunlu ilişkiden türediğini varsayarız.[20] Dolayısıyla nedensellik fikrinin meşruluğunu ve kökenini incelerken özellikle zorunlu bağlantı idesi ve bu fikrin meşruluğu üzerinde yoğunlaşır.[21]

18. Hume iki tür algıyı, yani ideler [*ideas*] ve izlenimleri [*impressions*] birbirinden ayırır. İdeler Hume için izlenimlerin daha az canlı doğrudan kopyalarıdır (Hume, *Treatise*, I.I.I.). İdeler basit veya bileşik olabilir. Basit fikirler basit izlenimlerin doğrudan kopyalarıyken, basit idelerin bileşiminden oluşan bileşik idelerin bileşik izlenimlere karşılık gelmesi şart değildir (Hume, *Treatise*, I.I.II). Örneğin bileşik, altın dağ idesi hiçbir izlenime karşılık gelmez ve sadece bir hayal gücü ürünüdür. Hume aynı zamanda duyu izlenimleriyle düşünüm izlenimlerini de birbirinden ayırır. Bilinmeyen bir kaynaktan gelen duyu izlenimlerinin aksine, düşünüm izlenimleri fikirler üzerine düşünürken ortaya çıkan duygulardır. Örneğin, zevk idesi üzerine yapılan düşünüm yeni arzu izlenimleri ortaya çıkartabilir, ki bunlar da bir düşünümün izlenimleridir (Hume, *Treatise*, I.I.II).

19. *İnceleme*'de Hume geleneksel nedensellik kavramının bileşenleri olarak şunları listeler: *zamanda yakınlık* (Hume, *Treatise*, I.III.II., 75); *nedenin zamanda sonucu takip etmesi veya önceliği* (Hume, *Treatise*, I.III.II., 76); *zorunlu bağlantı* (Hume, *Treatise*, I.III.II., 77). Ancak *İnceleme*'de Hume artık zamanda yakınlığın nedensellik idesinin zorunlu bir bileşeni olduğunu düşünmez.

20. (Hume, *Treatise*, I. III. II., 45). Hume'a göre, biz her nesneyi ya bir neden ya da bir sonuç olarak düşünsek de, nedensellik fikri tüm nesnelerin ortak bir özelliğinden türetilemez çünkü tüm nesnelerin sahip olduğu böyle ortak bir özellik yoktur. Hume'un yazdığı gibi, "Ve gerçekten de bir neden ya da sonuç olarak görülecek içsel veya dışsal olarak var olan hiçbir şey yoktur; ama tüm varlıklara ait olan ve onlara bu sıfatı kazandıracak olan evrensel tek bir özelliğin olmadığı açıktır. O zaman nedensellik fikrinin nesneler arasındaki bir ilişkiden türetilmesi gerekir ve şimdi de bu ilişkiyi bulmaya çabalamamız gerekiyor" (Hume, *Treatise*, I. III. II., 45).

21 "Bir idenin meşruluğu" sözü bize tuhaf gelebilir çünkü tümcelerin aksine bir fikrin meşru ya da gerekçelendirilmiş olmasının ne demek olduğu açık değildir. Hume'a göre, izleri, onlara karşılık gelen duyu izlenimlerine sürülemeyen bazı ideler salt hayal gücü ürünü, ya da Hume'un deyişiyle "fantezinin saf çocukları" [*pure offspring of the fancy*] olan ideler kurgusal idelerdir (Hume, *Treatise*, I.III.IX., 69). Örneğin, özdeşlik idesi Hume'a göre sadece

Hume, *İnceleme*'de zorunlu bağlantı fikrinin içeriği üzerine doğrudan bir analiz yürütmektense, zorunlu bağlantıların varlığına duyduğumuz inanç hakkında iki soru yöneltir. Bu soruların incelenmesinin zorunlu bağlantının doğasını anlamamıza yardım edeceğini iddia eder:

> Bizim neden ve sonuç fikrimize dahil olan bu *zorunlu bağlantı*nın doğası ile ilgili bu soru hakkındaki doğrudan araştırmamızı bırakıp, araştırması bize bir ipucu sunabilecek, bu zorluğu açığa kavuşturabilecek başka sorular bulmak şarttır. Bu sorulardan iki tane vardır, ki bunları incelemeye geçeceğim. Öncelikle, hangi sebepten ötürü biz bir şeyi zorunlu ilan eder, var olmaya başlayan her şeyin aynı zamanda bir nedeni olması gerektiğini söyleriz? İkinci olarak, bu tekil nedenlerin neden *zorunlu olarak* bu tekil sonuca yol açması gerektiği sonucuna varırız ve birinden diğerine yaptığımız bu *çıkarım*ın ve buna dayandırdığımız *inancın* doğası nedir?[22]

Hume bu soruları yakından incelemenin, zorunlu bağlantı fikrinin doğası hakkında bizi aydınlatabileceğine inanmaktadır. İlk soru ("hangi sebepten ötürü biz bir şeyi zorunlu ilan eder, var olmaya başlayan her şeyin aynı zamanda bir nedeni olması gerektiğini söyleriz?"), geniş çapta kabul gören bir ilke hakkındadır, ki bu ilkeye göre var olmaya başlayan her şeye zorunlu olarak başka bir şey neden olmuştur.[23] Hume'un ilk sorusu Genel Nedensellik İlkesi [*General Causal Principle*] veya sadece Nedensellik İlkesi [*Causal Principle*] olarak bilinen ve rasyonalist filozoflar tarafından zorunlu [*necessary*] olarak kabul edilen ilkenin gerekçelendirilmesi ile ilgilidir.

Hume'un ikinci sorusu (belirli tekil nedenlerin neden *zorunlu olarak* belirli tekil sonuçlara yol açması gerektiği sonucuna varırız ve birinden diğerine yaptığımız bu *çıkarım*ın ve buna dayandırdığımız *inancın* doğası nedir?) ise dünyadaki nesneler arasındaki zorunlu ilişkilerin varlığını varsayan *tikel*

---

hayal gücünün işleyişi tarafından bize sunulan kurgusal bir idedir (Hume, *Treatise*, I.IV.V., 132). Dolayısıyla, idelerin meşruluğuyla ilgili soruların onların gerçek kökenleriyle ilgili ve bu kökenin, onlara dünyada karşılık gelen bir nesne ya da ilişki olduğunu varsaymamıza izin verip vermediğiyle ilgili sorular olarak yorumlanması gerekir. Meşru ideler kurgusal olmadığı, yani sadece hayal ürünü olmadığı, için onlara karşılık gelen nesnelerin varlığını çıkarım yoluyla bulmamızı sağlarlar.

22. Hume, *Treatise,* I.III.III., 78.

23. İlkenin "var olan her şeyin bir nedeni olması gerektiği"ni dile getirmediğine dikkat ediniz; bu ilke daha ziyade zamanın bir noktasında var olmaya başlayan şeyler için geçerlidir. Dolayısıyla zorunlu olarak ve ebediyen var olan ve dolayısıyla zamanda bir başlangıca sahip olmayan Tanrı'nın zamanda ondan önce gelen bir nedene sahip olması şart değildir. Bu açıdan bu ilke sadece olumsal şeyler, yani var olmayabilecek şeyler için geçerlidir. Bu sınırlamayı aklımızda tutarak bu ilkeye kısaca "var olan her şeyin bir nedeni olmalıdır" diye gönderme yapacağız.

nedensel çıkarımlarımızın gerekçelendirilmesi ile ilgilidir. Peki Hume bu soruları ne şekilde yanıtlamıştır? Öncelikle Hume'un ilk soruya, yani nedensellik ilkesinin zorunlu bir ilke olarak düşünülmesinin nasıl bir gerekçesi olduğu sorusuna verdiği cevabı inceleyelim.

(i) Hume'un ilk sorusu: Nedensellik ilkesi zorunlu bir ilke mi?

Hume'un ilk sorusu nedensellik ilkesinin zorunlu bir ilke olarak meşruiyeti ile ilgilidir.[24] Başka bir deyişle, Hume nedensellik ilkesinin niçin zorunlu olduğunu düşündüğümüz sorusunu sorarak dünyada meydana gelen her olayın bir nedeni olması gerektiği varsayımının sebebini sorgular. Burada dikkat edilmesi gereken, Hume'un nedensellik ilkesinin doğruluğundan ziyade nedensellik ilkesinin dünya hakkında zorunlu bir doğru olduğunu düşünme sebebini sorgulamasıdır.[25] Zira o dönemin önemli felsefecileri bu nedensellik ilkesini metafiziğin temel ilkelerinden kabul eder. Hume'un dediği gibi:

> Bir nedenin zorunluluğuyla ilgili ilk soruyla başlarsak: Var olmaya başlayan her şeyin onu var eden bir nedeni olması gerektiğini söyleyen felsefenin genel düsturudur bu. Bu genelde bir kanıt sunulmadan ya da talep edilmeden tüm akıl yürütüşlerde doğru varsayılır. Bunun sezgiye dayandığı ve insanların ağızlarıyla reddetseler bile kalplerinde gerçekten şüphe etmelerinin imkansız olduğu bir düstur olduğu varsayılır.[26]

Burada Hume nedensellik ilkesinin sezgiye ya da akla dayandığını düşünen filozoflara atıfta bulunarak bu ilkenin sezgi yetisi aracılığıyla bilindiği iddiasını ele alır. Sezgi yetisinin, akıl ve duyu yetilerinin aksine, şüphe edilemez doğrulara dair 'doğrudan' içgörüler sunduğu varsayılır. Nitekim Descartes ve Locke gibi filozoflar sezgilerin bize dünya hakkında kendiliğinden meşru ve zorunlu doğruları sunduğunu iddia ederler.[27] Bu

24. Hume, *Treatise,* I.III.III.,78.

25. Lewis W. Beck'e göre, Hume'un ilk sorusu bu ilkenin zorunluluğu hakkında değil de ilkenin kökeni hakkındadır. Beck, nedensellik ilkesini nasıl bildiğimiz sorusunu sorduktan sonra Hume'un bu soruyu asla cevaplamadığını ve deneyimin nasıl olup da bu ilkeye yol açtığını asla açıklamadığını öne sürer. İleride açıklanacağı gibi, Beck'in Hume'un buna cevap verememesine getirdiği eleştiri haksızdır çünkü Hume deneyimin nasıl böyle bir ilke doğuracağı sorusunun değil, nasıl zorunlu bağlantı fikrini doğuracağı sorusunun peşindedir, ki bu soruyu da fazlasıyla açıklamaktadır. Bkz. Lewis White Beck "A Prussian Hume and a Scottish Kant" *Essays on Kant and Hume* içinde (New Haven, CT: Yale University Press 1978), 120-21.

26. Hume, *Treatise*, I.III. III., 47.

27. Descartes üçüncü Meditasyon'da nedensellik ilkesini kullanarak dış dünyanın varlığını kanıtlarken, bu ilkenin doğruluğunu sezgileri [*natural light*] sayesinde bildiğini açıklar (Descartes, *Selected Philosophical Writings*, 91-92). Benzer şekilde Locke'da Stillingfleet'e yazdığı mektubunda ve ayrıca *Deneme*'nin dördüncü kitabında Tanrı'nın varlığına ilişkin

filozoflara göre nedensellik ilkesi sadece sezgisel olarak deneyimden bağımsız bir şekilde bilinebilen öncel bir ilkedir ve tıpkı diğer tüm öncel ilkeler gibi, zorunlu olarak geçerlidir. Dolayısıyla bu filozoflara göre dünyaya dair zorunlu doğruları sezgiler sayesinde *a priori* olarak bilebiliriz.

Nedensellik ilkesinin zorunluluğunu sezgisel olarak değil de, akıl yetisiyle kavramsal analiz yaparak *a priori* bir şekilde bilebileceğimiz de iddia edilebilir. Bilindiği gibi Leibniz tüm doğru önermelerin analitik doğrular olduğuna inanır ve bu anlamda bilebildiğimiz metafizik doğruları kavramsal analiz yöntemiyle bilebileceğimizi düşünür. Bu sebeple nedensellik ilkesinin de analitik bir doğru olduğuna inanır. Dolayısıyla nedensellik ilkesi zorunluluğun kaynağı sezgi ya da akıl yetileri olabilir ve bu ilkenin zorunluluğunun bu yetiler sayesinde *a priori* olarak bilinebileceği iddia edilebilir. Bu sebeple Hume bu ilkenin zorunlu bir ilke olarak düşünülmesinin *a priori* gerekçeleri olabilir mi sorusunu ele alır.

(ii) Nedensellik ilkesi *a priori* gerekçelendirilebilir mi?

Görüldüğü gibi, yukarıda bahsettiğimiz filozoflar nedensellik ilkesinin zorunluluğunun kaynağı olan yetinin sezgi mi yoksa akıl mı olduğu konusunda anlaşmazlığa düşseler de, bu ilkenin zorunluluğunu *a priori* olarak bilebileceğimizde hemfikirdirler. Peki, nedensellik ilkesinin zorunluluğunu *a priori* olarak gerekçelendirebilir miyiz?

Descartes, Locke ve Leibniz gibi filozofların aksine, Hume nedensellik ilkesinin akıl veya sezgi yoluyla bilinebilecek, kendinden geçerli bir doğru olmadığını savunur. Tüm sezgisel kesinliğin ya da sezgisel olarak bilinen zorunluluğun ideler arasındaki karşılaştırmalardan ve dolayısıyla *benzerlik*, *nicelik ve sayı katları*, *nitelik dereceleri ve zıtlık* gibi ideler arasındaki bazı değişmez ilişkilerden doğduğunu öne sürer. Hume'a göre, nedensellik ilkesi bu yanılmaz ilişkilerden hiçbirinden çıkarılamadığı için kesinliği sezgisel olarak bilinebilecek bir ilke değildir.[28] Mesela hipotenüsün karesinin diğer iki kenarın karesine eşit olması veya üç kere beşin otuzun yarısına eşit olması gibi aritmetik ve geometrik doğrular, zorunluluğu hemen ve doğrudan kavranabilen, sezgisel olarak kesin doğrulardır. Bunun da sebebi, onların

argümanında olmak üzere nedensellik ilkesini iki farklı yerde gerekçelendirir. Her ikisinde de Locke, nedensellik ilkesinin akılsal bir çıkarımdan ziyade sezgisel olarak (*intuitively*) bilinen bir ilke olduğunu vurgular. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Cilt II, haz. A. C. Fraser (New York, 1959), Kitap IV, Bölüm X, 812. Locke'un Stillingfleet'e yazdığı ilk mektubu için bakınız: *A Companion to Locke'un* içinde "The Correspondence with Stillingfleet", M. Stuart (2015).

28. Hume, *Treatise*, I.III.III., 79.

rakam veya sayılar arasındaki değişmez ilişkileri ifade etmesidir.[29] Ancak matematiksel ve geometrik ilkelerin aksine, Hume nedensellik ilkesinin bu yanılmaz ilişkilere bağlı olmadığını savunur. Dolayısıyla nedensellik ilkesi, zorunluluğu doğrudan sezgi yoluyla *a priori* bilinebilecek kesin bir ilke değildir.

Hume'a göre, nedensellik ilkesinin zorunluluğu *a priori* olarak kavramsal analiz veya tümden gelimci akıl yürütme aracılığıyla da bilinemez. Daha önce de bahsedildiği üzere, nedensellik ilkesinin zorunlu bir doğru olduğunu kavramsal analiz yöntemiyle bilinebildiğini iddia eden filozoflarda karşı Hume, 'birbirini çağrıştıran ideler' [*correlative terms*] olarak ele alındıklarında 'neden' ve 'sonuç' kavramlarının zorunlu olarak birbirlerini çağrıştırdıklarını öne sürer. 'Neden' idesini onu çağrıştıran "sonuç" idesinden ayıramadığımız için, 'her sonucun bir nedeni olmalı' tümcesi kavramsal bir doğrudur. Hume'a göre her kocanın bir karısı olduğunu düşünmemiz gibi, her sonucun da bir nedeni olduğunu düşünürüz.[30] Ancak Hume'un da haklı olarak belirttiği gibi, bu tür kavramsal doğrular bize dünyanın gerçekte nasıl olduğu hakkında bilgi vermez. Tıpkı her kocanın bir karısı olduğunu bilmenin karı-kocaların varlığı hakkında bize bilgi vermemesi gibi, her sonucun bir nedeninin olması gerektiğini bilmek de dünyada herhangi bir nedensel ilişkinin varlığı hakkında bize bilgi vermez.

Dünyada nedensel ilişkilerin var olduğunu bilebilmemiz için kavramsal ilişkilerin ötesine bakmamız gerekir. Dolayısıyla asıl sorular, "her adamın bir karısı var mıdır?" veya "her olayın bir sebebi var mıdır?" Başka bir deyişle, Hume "olay" idesi ile "neden" idesinin birbirlerinden ayrı olarak düşünülüp düşünülemeyeceğini sormamız gerektiğini öne sürer. Hume'a göre olay idesi ile neden idesi birbirinden ayrı düşünülebilirler ve aralarında zorunlu bir ilişki yoktur. Bu sebeple de nedensellik ilkesinin zorunluluğu bir çeşit kavramsal zorunluluk olarak açıklanamaz.

Hume nedensellik ilkesinin zorunluluğunu sezgisel ya da akıl yoluyla kanıtlayamayacağına dair aşağıdaki argümanı öne sürer:

> Ama işte size bu önermenin ne sezgisel ne de akılsal olarak kesin olmadığını tek seferde kanıtlayan bir argüman. Her yeni varlığın ya da varoluşa yapılan her değişikliğin zorunlu bir nedeninin olduğunu, herhangi bir şeyin bir üretici ilke olmadan var olmaya başlamasının imkansız olduğunu kanıtlamadan

29. Hume, *Enquiry*, Kısım 4., 11.
30. Hume, *Treatise*, I.III.III., 82.

> gösteremeyiz. Ve ikincisi kanıtlanamayacağı için, ilk önermeyi de ispatlama konusunda umutsuzluğa düşmemiz gerekir.[31]

Burada Hume nedensellik ilkesinin zorunluluğunu kanıtlayabilmek için bu ilkenin tersinin çelişkiye sebep olduğunu göstermek gerektiğini açıklar. Hume'a göre bir ilkenin zorunlu olması demek o ilkenin olumsuzlamasının bir imkansızlık ya da çelişkiye sebep olması demektir. Benzer şekilde, eğer nedensellik ilkesi zorunlu bir önermeyse, olumsuzlaması da Hume'un belirttiği gibi 'imkansız' olacaktır. Nedensellik ilkesinin olumsuzlamasının imkansızlığı gösterilmediği sürece, nedensellik ilkesinin zorunlu bir önerme olduğu da varsayılamaz.

Hume'a göre, nedensellik ilkesinin zorunlu bir ilke olduğu gösterilemez çünkü nedensellik ilkesinin olumsuzlanması bir çelişkiye yol açmaz. Hatta nedensellik ilkesinin olumsuzlaması kavranılabilirdir. Başka bir deyişle, bir olayın herhangi bir neden olmaksızın gerçekleşebileceğini düşünebiliriz. Tam da bu sebeple nedensiz gerçekleşen olayların imkansız olduğunu gösteremeyiz. Hume'un yazdığı gibi:

> Şimdi bu önermenin [Bir olayın bir neden olmadan gerçekleşmesi imkansızdır önermesinin] akıl yoluyla kanıtlanması imkansız olduğuna göre, tüm ayrı idelerin birbirinden ayrılabildiğini ve neden ve sonuç idelerinin açıkça birbirinden ayrı olduğunu göz önüne alırsak, bunu ayrı bir neden idesi veya üretici ilkeye bağlamadan şu an herhangi bir nesnenin var olmadığını, bir an sonra tekrar var olduğunu düşünebiliriz.[32]

Hume'un bir olayın bir neden olmadan gerçekleşmesinin imkansızlığının kanıtlanamayacağını düşünmesinin sebebi, "neden," "olay" ve "var olmaya başlayan şey" idelerinin kavramsal olarak birbirinden ayrı ideler olduğunu düşünmesidir.[33] "Neden" ve "olay" ideleri birbirinden ayrı olduğuna göre, birbirinden bağımsız olarak kavranabilmeleri de bu argümanın bir sonucudur. Bu da bir olayın onu gerçekleştiren bir neden olmadan gerçekleşmesinin mümkün olması anlamına gelir. Hume'un da yazdığı gibi:

> Dolayısıyla nedensellik idesinin var olmanın başlangıcı idesinden ayrılması hayal gücü için açıkça mümkündür; dolayısıyla bu nesnelerin gerçekte de

31. *A.g.e.*, I.III.III., 47.
32. *A.g.e.*, I.III.III., 47.
33. Pek çok paragrafta Hume zihni nesneler olan "idelere" gönderme yapmak için "objeler" [*objects*] tabirini kullanır. Hume'a göre nesnelerin zaman içindeki aynılıklarına inanmamız gerekçelendirilemez. Ona göre nesnelerin durumlarındaki değişikliklerin farklı bir durumda var olmaya başlayan yeni şeyler olarak anlaşılması gerekir. Dolayısıyla, Hume "var olmaya başlayan şeyler" ile nesnelerin durumlarındaki değişiklikleri, yani olayları kasteder.

> birbirinden ayrılması şu noktaya kadar mümkündür, ki bu da hiçbir çelişki ya da mantıksızlık oluşturmaz; dolayısıyla salt ideler üzerinden yapılan bir akıl yürütmeyle de çürütülemez; ki bu çürütme olmadan da her olay için bir nedenin zorunluluğu kanıtlanamaz.[34]

Kısacası Hume'un argümanı 'neden' ve 'sonuç' idelerinin kavramsal olarak birbirinden ayrı olduğunu göstererek başlar. Bu ideler ayrı olduğuna göre, birbirinden ayrı hayal edilebilir veya düşünülebilirler. Hume için bir olayın bir neden olmadan gerçekleşmesi hayal edilebiliyorsa, o zaman gerçekte de nedeni olmayan bir olay olması mümkündür. Dolayısıyla her olayın bir nedenin olmasının şart olduğu önermesi doğru değildir. Kısaca, Hume nedensellik ilkesinin olumsuzlanmasının mümkün olduğunu göstererek, bu ilkenin *a priori* bir şekilde sezgi veya akıl yetisiyle bilenebilen zorunlu bir ilke olmadığını göstermiş olur.

Görüldüğü gibi, Hume *İnceleme*'de, her şeyin bir nedeninin olması gerektiği önermesinin zorunlu olarak doğru bir ilke olduğunu söyleyen yaygın metafizik varsayıma saldırır. Bu ilkenin, yani nedensellik ilkesinin ne sezgi ne de tümdengelimci [*deductive*] akıl yürütme aracılığıyla *a priori* bilinemeyeceğini gösterir. Daha sonra da bu ilkenin zorunluluğuna duyduğumuz inancın kökeninin deneyim olup olmadığını ele alır.

(ii) Nedensellik ilkesi *a posteriori* gerekçelendirilebilir mi?

Ne sezgi ne de tek başına akıl nedensellik ilkesinin zorunluluğuna duyduğumuz inancı *a priori* gerekçelendiremediğine göre, eğer bu ilke gerçekten zorunlu bir ilke ise bunu ancak deneyim oluyla gerekçeklendirebiliriz. Hume'un da yazdığı gibi:

> Her yeni üretimin nedeninin zorunluluğuna duyulan inancı ne bilgiden ne de bilimsel bir akıl yürütmeden türetmediğimize göre, bu inanç zorunlu olarak gözlem ve deneyimden doğmalıdır. Doğal olarak bir sonraki soru da şu olmalıdır: *deneyim böyle bir ilkeyi nasıl doğurur*?[35]

Burada Hume iki tür bilgi kaynağı olabileceğini varsayar: bilimsel akıl yürütme veya bilgi ile deneyim veya gözlem.[36] Bu sebeple nedensellik

34. Hume, *Treatise*, I.III.III., 47-8.

35. Hume, *Treatise*, I.III. IV., 82.

36. Hume *Soruşturma*'da da benzer bir ayrım yapar. Burada iki tür yargı olduğunu, yani "ide ilişkileri" [*relations of ideas*] veya "bilimsel bilgi" ve "olgu ilişkileri" [*matters of fact*] yani "olasılığa dayalı bilgi olduğunu ve bunların da akıl ya da mantıki kanıt yoluyla bildiğimiz yargılara ve deneyim yoluyla bildiğimiz ampirik yargılara gönderme yaptığını söyler (Hume, *Enquiry*, Kısım 4. Bölüm 1., 108). Hume *olgu ilişkileri* [*matters of facts*] doğrular için sunduğumuz kesinlik ve kanıtın *ide ilişkileri* [*relations of ideas*] için sunduğumuz kesinlik ve

ilkesinin zorunluluğunun bilimsel akıl yürütme ya da ideler arasındaki ilişkiler aracılığıyla bilenemeyeceğini gösteren argümanını sunduktan sonra, nedensellik ilkesinin kesinlik ve zorunluluğunun deneyim veya gözlemden kaynaklanıp kaynaklanmadığını inceler. Ancak doğrudan nedensellik ilkesinin zorunluluğunu deneyimle nasıl gerekçelendirebileceğimizi ele almaktansa, Hume dikkatini aşağıdaki soruya yöneltir.

> Ama bana kalırsa bu soruyu bir diğerine iliştirmek daha yerinde olacaktır: Neden böyle tikel nedenlerin zorunlu olarak tikel sonuçları olması gerektiği sonucuna varırız ve neden birinden diğerine bir çıkarım yaparız? Bunu bir sonraki incelememizin konusu yapacağız. Belki de sonunda aynı cevabın her iki soruyu yanıtlandıracağını buluruz.[37]

Hume'un nedensellik ilkesinin zorunluluğunu deneyim yönünden incelemektense, *İnceleme'nin* başında şu şekilde formüle ettiği ikinci soruya geri döndüğüne dikkat ediniz: "İkinci olarak, bu tekil nedenlerin neden *zorunlu olarak* bu tekil sonuca yol açması gerektiği sonucuna varırız ve birinden diğerine yaptığımız bu *çıkarım*ın ve buna dayandırdığımız *inancın* doğası nedir?".[38] Hume'un ikinci sorusu ilkinden oldukça farklıdır. İlk olarak, ilk soru dünyadaki her şeyin nedensel olarak birbirine bağlı olduğuna dair ortak varsayımın zorunluluğunu sorgularken, ikinci soru bir başka varsayımı, yani *tikel* nedenleri bilip bilemeyeceğimizi sorgular. Bu açıdan, dünyanın ya da doğanın zorunlu bir özelliği hakkında olan ilk sorunun aksine, ikinci soru bizim tikel nedensel ilişkileri nasıl bildiğimizle ilgilidir.[39] Dahası, Hume ikinci soruyla odağını genel-geçer olarak kabul görmüş olan bir ilkeye duyduğumuz inançtan, dünyadaki tikel nesneler arasındaki zorunlu bağlantıların varlığına duyduğumuz inanca kaydırır. Böylelikle Hume metafizik bir ilkenin zorunluluğundan, objeler arası var olduğu düşünülen nedensel zorunluluğun doğasını incelemeye başlar. Birbirinden ayrı objeleri veya olayları zorunlu şekilde birbirine bağladığı düşünülen tikel nedensellik ilişkileri ideler arasındaki mantıki zorunluluktan farklı olmalıdır ve dolayısıyla sadece kavramsal analiz yoluyla bilinemezler. Dolayısıyla objeler arasındaki

---

kanıttan daha farklı bir doğada olduğunu öne sürer. *Fikirler arasındaki ilişkiler* için sunduğumuz kesinlik ve kanıt dünyada var olanlardan bağımsız ve salt akıl yürütmeyle keşfedilebilir durumdayken, *olgu meseleleri* için sunduğumuz kesinlik ve kanıt neden-sonuç ilişkisine bağlıdır. (*Enquiry*, Kısım 4. Bölüm 1., 108f).

37. Hume, *Treatise*., I.III.IV.,82.

38. *A.g.e.*, I.III.III.,78.

39. Bu yüzden literatürde ilk sorunun Genel Nedensellik İlkesine [*General Causal Principle*] saldırdığı, ikincininse, benzer nedenlerin benzer sonuçlar ürettiğini öne süren ve bizim tikel nedensel çıkarımlarımızı yöneten Tikel Nedensellik İlkesi hakkında olduğu düşünülür.

tikel nedensellik ilişkilerinin bilgisinin ancak deneyim yoluyla mümkün olduğu anlamına gelir.

İlginç bir şekilde Hume tikel nedensellik ilişkilerinin bilinebilirliği ile ilgili soruyu cevaplandırmanın aynı zamanda nedensellik ilkesinin zorunluluğuna dair ilk soruyla ilgili olarak da aydınlatıcı olacağına inanır. Başka bir deyişle, Hume'a göre tikel nedensel bağlantıları nasıl bilebildiğimizi anlamak, neden nedensellik ilkesinin zorunlu olarak doğru bir ilke olduğuna inandığımızı anlamaya yardım edecektir. Bunun sebebi tikel nedensel ilişkilerin benzer örneklerini tekrar tekrar gözlemlediğimiz için nedensellik ilkesinin doğru olduğuna inanmaya başlamamız olabilir. Yani, her olayın bir nedeni olması gerektiğine inanmamızın sebebi pek çok tikel nedensel ilişkiye dair deneyimimizi genelleştirmemizin sonucu olabilir. Ne yazık ki Hume bu konuda net bir açıklama yapmıyor ancak, tikel nedensel ilişkileri gözlemlememiz sonucunda tümevarımsal [*inductive*] bir çıkarım yaparak tüm olayların bir nedeni vardır önermesine yani nedensellik ilkesine vardığımızı düşündüğü için bizi nedensellik ilkesinin incelemesinden tikel nedenlerin incelemesine yönelttiğini çıkarabiliriz. Kısaca nedensellik ilkesinin zorunluluğunun temelinde nesneler arasında olduğu düşünülen zorunlu nedensel ilişkiler olabilir.

(iii) Nedensellik ilkesi ile tikel nedensellik ilişkileri arasındaki ilişki

O halde Hume'un ilk sorudan ikincisine geçişinin sebebini şu şekilde açıklayabiliriz: Eğer nedensellik ilkesinin zorunlu bir ilke olduğunu düşünmemizin gerekçesi deneyime dayalı ise, bu gerekçe bizim çok sayıda tikel olaylar arasındaki nedensel ilişkileri gözlemleyip, bu gözlemlere dayalı olarak tümevarımsal bir akıl yürütme sonucu tüm olayların bir nedeni olduğunu düşünmemiz olabilir.[40] Başka bir deyişle, birbirinin nedeni olan pek çok olay deneyimlememiz, her olayın bir nedeni vardır önermesine ulaşmamızı sağlamış olabilir. Bu da tikel olaylar arasındaki nedensellik ilişkilerinin gözlemine dayanan bu tümevarımsal çıkarımımız meşru ise, nedensellik ilkesinin de *a posteriori* olarak meşru olacağı anlamına gelir.

40. L.W. Beck Hume'un geçişini, Hume'un nedensellik ilkesinin ampirik bir gerekçesi olabileceği fikrini aklının ucundan bile geçirmediğinin bir göstergesi olarak yorumlar. Beck'in aksine ben Hume'un bu hareketinin arkasında pragmatik bir motivasyon olduğunu düşünüyorum. İleride açıklanacağı gibi, Hume için tek bir zorunluluk türü vardır. Her olayın bir nedeni olmasının dünya hakkında zorunlu bir olgu olduğu inancını deneyimin gerekçelendirip gerekçelendiremeyeceğini incelemeye çalışmaktansa, Hume belli tikel olayların zorunlu olarak başka tikel olayları takip ettiği inancımızı deneyimin gerekçelendirip gerekçelendiremeyeceğini incelemeyi tercih eder. Hume'un öne sürdüğü gibi, sonuncusuna verilecek cevap neden var olan her şeyin bir nedeninin olduğu inancının dünya hakkında zorunlu bir olgu olduğunu düşündüğümüzü anlamamıza yardım edecektir.

Dolayısıyla nedensellik ilkesinin *a posteriori* olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği tümevarımsal çıkarımların meşru olup olmadığına bağlıdır. Tam da bu sebeple tikel nedensellik ilişkilerini nasıl bildiğimizi ve tümevarımsal çıkarımların meşruluğunu sorgulaması gerekir. Zira ikinci soruya bir cevap veremediği sürece birinci soruya da tam anlamıyla bir yanıt bulamaz.

Bu iki soru arasındaki bağlantıyı açıkladığımıza göre, Hume'un tikel nedensellik ilişkilerinin doğasını ve meşruiyetini incelemesine geçebiliriz. Hume'un tikel nedensellik ilişkileri ile ilgili yönelttiği ikinci soru şu şekildedir: Bazı tekil nedenlerin niçin *zorunlu olarak* bazı tekil sonuçlara yol açması gerektiği sonucuna varırız ve birinden diğerine yaptığımız bu *çıkarım*ın ve buna dayandırdığımız *inancın* doğası nedir? Kısaca Hume, ikinci soru ile duman varsa onun nedeni olarak ateş de var olmalıdır gibi tikel nedensel çıkarımlarımızın gerekçesini sorgular.[41] Örneğin tikel bir nesne veya olayı gözlemlediğimizde, sadece bir neden ve bir sonucunun olduğunu varsaymakla kalmaz, aynı zamanda buna belli türde başka bir tikel nesne veya olayın yol açtığını veya bunu takip edeceğini düşünürüz.

Tikel nedensel çıkarımlar yapmakta haklı olup olmadığımızı anlamaya çalışırken iki hususa dikkat etmemiz gerekir. İlk olarak, bir nedensel çıkarım yaparken gözlemlediğimiz bir nesne veya olaydan henüz gözlemlemediğimiz bir nesne veya olayın varlığı hakkında çıkarımda buluruz. Deneyimlenenden deneyimlenmeyen ile ilgili olarak çıkarımda bulunmamızı sağlamaları bakımından nedensel çıkarımlar eşsizdirler. Bu konuda Hume şöyle yazar: "Zihin ya gerçek varlıklarını ya da nesneler arasındaki ilişkileri keşfetmek üzere duyulara doğrudan sunulanların ötesine geçer. Sadece böyle bir bağlantı oluşturan nedensellik bir nesnenin varlığından ya da hareketinden başka bir varlık ya da eylem tarafından takip edildiği veya öncelendiği güvencesini verir bize.[42] Başka bir deyişle nedensellik, doğrudan deneyimlemediğimiz nesne veya olayların varlığını bize bildiren tek ilişkidir.[43]

41. Göreceğimiz gibi, *İnceleme*'de Hume sadece ikinci soruya odaklanır ve tikel nedensel çıkarımlarımızın doğasını ve meşruiyetini incelemeye başlar. Bu yüzden *İnceleme*'de Hume nedensellik ilkesinin zorunlu bir doğru olduğu varsayımının meşruiyetiyle ilgili soruna değinmez. Nedensellik ilkesinin sadece akılla bilinebilen zorunlu olarak doğru bir ilke olduğu varsayımına karşı argüman öne sürmek yerine, burada tikel nedensel bağlantıları sadece akıl yoluyla bilebileceğimiz varsayımına karşı argüman öne sürer.

42. Hume, *Treatise*, III.II., 44.

43. Hume *Soruşturma*'da aynı hususu belirtir: "Olgularla ilgili tüm meseleler Neden ve Sonuç ilişkisine dayanıyor gibi durmaktadır. Bu ilişki aracılığıyla hafızamızın ve duyularımızın verdiği kanıtın ötesine geçebiliriz" (Hume, *Enquiry*, Kısım.4. Bölüm 1,109).

Hume nedensel çıkarımların bu özelliğini şu örneklerle betimler: Bir adam ıssız bir adada bir saat bulduğunda, adada başka birinin olduğu çıkarımını yapar. Ya da akılcı bir konuşma duyduğumuzda, çevremizde bir kişinin varlığını çıkarsarız. Hume'a göre benzer yapıdaki tüm akıl yürütmeler, mevcut izlenimi ondan çıkarılan olguya zorunlu olarak bağlayan yakın veya uzak bir ilişki olduğu varsayımına dayanır.[44] Bu da şu anlama gelir, bir nedensel çıkarım yaptığımızda, bir nesnenin izlenimine karşılık gelen ide ile henüz doğrudan deneyimlenmemiş başka bir nesnenin idesi arasında bir bağlantı olduğunu varsayarız. Dolayısıyla, nedensel çıkarımlar bizim doğrudan deneyimlemediğimiz nesnelerin varlığını öngörmemizi sağlar. İkinci olarak, gözlemlediğimizi nesnenin idesi ile başka bir nesnenin idesi arasındaki bağlantının zorunlu olduğunu düşünürüz. Yani, nedensel çıkarımlar yaptığımızda nedensel olarak bağlı nesnelerin birbirini zorunlu olarak takip ettiğine inanırız. Bu açıdan, nedensel çıkarımlar yapabilmek nesneler arasındaki tikel nedensel bağlantıları bilmeyi gerektirir.

Peki biz tikel nedensel bağlantıları bilebilir miyiz? Daha önce de belirtildiği üzere Hume için bilginin iki gerekçe kaynağı vardır, akıl ve deneyim. Dolayısıyla tikel nedensel ilişkiler hakkında ya *a priori* akılsal bilgimiz ya da *a posteriori* olasılığa dayalı bilgimiz olabilir. Bir sonraki kısımda, tikel nedensel bağlantılar hakkında *a priori* mi yoksa *a posteriori* bilgiye mi sahip olduğumuzu inceleyeceğiz.

(iv) Tikel nedensel ilişkiler *a priori* bilinebilir mi?

Hume akıl yoluyla *a priori* olarak tikel nedensel ilişkilerin bilgisine ulaşamayacağımızı çünkü tikel nesne ve olayların bağımsız ve birbirinden ayrılabilir olduğunu öne sürer:

> Nesneleri kendi içinde ele alıp onlardan biçimlendirdiğimiz idelerin ötesine asla bakmazsak, başka bir nesnenin varlığını gerektiren hiçbir nesne yoktur. Böyle bir çıkarım bilgi demektir ve herhangi bir şeyi farklı kavramanın tam bir çelişki ve imkansızlık getirmesi gerekir. Ama tüm bağımsız ideler birbirinden ayrılabildiği için, böyle bir imkansızlığın olamayacağı aşikardır. Mevcut bir izlenimden herhangi bir nesnenin idesine geçtiğimizde, ideyi izlenimden ayırmış ve onun yerine başka bir ide ikame etmiş oluruz.[45]

Hume'un açıkladığı gibi, bir nesnenin, örneğin ateşin izlenimine sahip olduğumuzda, bu izlenimin kendisinde onun ısı gibi başka bir nesne tarafından takip edilmesi gerektiği çıkarımını yapmaya itecek hiçbir şey yoktur. Bir kez ateş izlenimine sahip olduğumuzda, bu izlenimin salt kopyası olan 'ateş' idesine de sahip oluruz ve Hume'a göre, izlenimimize karşılık

44. *A.g.e.*, Kısım.4. Bölüm 1, 109.
45. Hume, *Treatise.* I.III.VI., 51.

gelen bu ideyi ne kadar analiz edersek edelim, ısı idesine ulaşamayız. Başka bir deyişle, ateş izlenimini ısı idesinden ayırıp onun yerine başka bir ide, örneğin soğuk idesini çelişkisiz bir şekilde koyabiliriz. Dolayısıyla Hume için ateş deneyiminden yola çıkarak ısının varlığını öngören nedensel çıkarımımız *a priori* bir şekilde idelerin ilişkisinden [*relations of ideas*] yola çıkarak gerekçelendirilemez. Başka bir deyişle, sadece ateş idesini analiz ederek ortamda ısının olması gerektiği çıkarımında bulunamayız.

Hume *İnceleme*'nin aksine, *Soruşturma*'da idelerin bağımsızlığını değil de sonuçların nedenlerden bağımsızlığına işaret ederek neden salt aklın tikel nedensel ilişkiler hakkında bize bilgi veremeyeceğini açıklar. Yazdığı gibi, "Zihin en doğru araştırma ve inceleme yoluyla dahi sonucu varsayılan nedende bulamaz. Zira sonuç nedenden tamamen farklıdır, ve dolayısıyla sonuç nedenin içinde asla keşfedilemez."[46] Hume *Soruşturma*'da farklı nesne ve olayların birbirinden bağımsız ve ayrı oluşlarını aşağıdaki örnekle betimler:

> Örneğin varsayalım ki bir bilardo topunun düz bir hat üzerinde bir başka topa doğru hareket ettiğini görüyorum: iki top arasındaki temas bende ikinci topun hareketi idesini oluştursa bile, ortada aynı nedeni takip edebileceğini düşündüğüm yüz farklı olay yok mudur? Her iki top da sabit duramaz mı? İlk top sıçrayıp ilk geldiği yöne gidemez mi ya da başka bir yöne sıçrayamaz mı? Tüm bu sonuç tahminleri tutarlı ve düşünülebilirdir. O zaman niçin diğerlerinden daha tutarlı veya akla uygun olmadığı halde sadece birini tercih etmeliyiz?[47]

Bu örnek ile Hume, ilk topun çarpmasını gözlemledikten sonra ikinci bilardo topunun hareketinin zorunlu olarak bu çarpmayı takip etmesi gerektiğini düşünürüz. Ancak iki topun çarpışmasıyla oluşan izlenimimiz bizi tek bir ideyi düşünmeye zorlamaz. Bahsedilen izlenimi takip eden pek çok farklı ide düşünebiliriz. Başka bir deyişle, bir bilardo topunun diğerine çarpmasından oluşan bu tikel olayı birden çok sonucun takip etmesi düşünülebilir ve bu mantıken mümkündür. Bu iki topun çarpışması ile ikinci topun hareketi olayları bağımsız olduğu ve birbirinden ayrı düşünülebildiği için, "ikinci topun hareketi zorunlu olarak birincisinin çarpmasını takip eder" tümcesi kavramsal veya mantıki zorunluluğa sahip değildir. Dolayısıyla, deneyim olmadan sadece ideler arasındaki ilişkiyi analiz edip akıl yürüterek farklı olaylar arasındaki zorunlu bağlantıları ifade eden tikel nedensel ilişkilerin bilgisine ulaşamayız. Bu sebeple Hume, tikel nedensel

46. Hume, *Enquiry*, Kısım 4, Bölüm 111.
47 *A.g.e.*, Kısım 4, Bölüm 1., 113-4.

ilişkilerin *a priori* olarak bilinemeyeceğini gösterdikten sonra bu zorunlu ilişkileri deneyim yoluyla *a posteriori* bilinip bilinemeyeceğini inceler.

(v) Tikel nedensel ilişkiler *a posteriori* bilinebilir mi?

Hume tikel nedensel çıkarımlarımız için tamamen akılcı bir gerekçenin olmadığını gösterdikten sonra eğer nedensel çıkarımlar yapmakta haklıysak, gerekçemiz deneyime dayanıyor olmalıdır sonucuna varır. Dolayısıyla bir sonraki soru şudur: Nasıl olur da henüz deneyimlemediğimiz olayların varlığını ve bu olayların doğasını deneyime dayalı olarak bu kadar emin bir şekilde öngörebiliriz? Başka bir deyişle deneyim nesneler arasındaki tikel zorunlu nedensel bağlantıların bilgisini bize nasıl verir? Hume'un bu soruya cevabı şöyledir:

> Bir tür nesnenin pek çok haline aşina olduğumuzu hatırlarız ve ayrıca daima onlara eşlik eden, düzenli bir şekilde onlarla bir takip ve yakınlık ilişkisi içinde var olmuş bir başka nesne kümesinin de bireysel üyelerini hatırlarız. Dolayısıyla ateş dediğimiz nesnenin türünü görmüş olduğumuzu ve ısı dediğimiz duyunun türünü hissetmiş olduğumuzu da hatırlarız. Aynı zamanda geçmişteki her bir vakada iki nesnenin de bir arada olduğunu hatırlarız. Daha fazlasına gerek duymadan birine neden, diğerine sonuç deriz ve birinin varlığından diğerinin var olduğunu çıkarırız.[48]

Burada Hume sürekli bir arada olan, devamlı ve birbirini takip eden olayları deneyimleyerek bu deneyimin temelinde neden ve sonuçları nasıl teşhis ettiğimizi açıklar. Tikel bir olayın başka bir tikel olay tarafından defalarca takip edildiğini deneyimledikten sonra onlara neden ve sonuç deriz. Olayların sürekli birlikteliği [*constant conjunction*] nedensel çıkarımları yapabilmemiz için gerekli koşullardan biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tikel nedensel bağlantılar olarak adlandırdığımız ilişkiler, aslında benzer olayların sürekli birlikteliğine dayanır. Sürekli bir arada olan, birbirini takip edip aralarında devamlılık bulunan farklı türden olayları devamlı deneyimlememiz tikel neden ve sonuçları nasıl teşhis ettiğimizi açıklamaya yarasa da sürekli bir arada bulunan olayları devamlı deneyimlememizin nasıl olup da zorunlu bağlantı [*necessary connection*] idesini içeren nedensellik idesini ürettiği hala net değildir. Başka bir deyişle sürekli birlikte deneyimlenen olayların salt tekrarının bizde nasıl olup da yeni bir ide, yani zorunlu bağlantı [*necessary connection*] idesini oluşturduğu açık değildir.[49]

48. Hume, *Treatise*, I.III.VI., 51.
49. *A.g.e.*, 52.

Bazı olayları sürekli bir arada deneyimlememiz, hangi olayın sürekli hangisiyle bir arada olduğunu *keşfetmemize* sağlasa da, geçmiş deneyimlerimizin bir nesnenin varlığından başka bir nesnenin varlığına ilişkin zorunlu çıkarımlarımızı nasıl *gerekçelendirdiği* hala net değildir.[50] Zira farklı olaylar veya nesneler arasındaki zorunlu ilişkileri doğrudan gözlem yoluyla deneyimleyemediğimizden, nedensellik idesini oluşturan idelerden biri olan zorunlu bağlantı idesinin izlenimine doğrudan deneyim ile ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Tam da bu sebeple Hume farklı nesneler ve olaylar arasındaki zorunlu bağlantı idesinin nasıl olup da ilk seferde doğrudan deneyimlenmeyip, bu olayların sürekli birlikteliğinin deneyimi sonucu oluştuğunu sorar.

Nedensel bağlantı idesini deneyim aracılığıyla elde etmemizin iki yolu daha vardır, ya "deneyime dayalı akıl yürütme" (ki buna tümevarımsal akıl yürütme de diyebiliriz) ile ya da hayal gücümüzün deneyim üzerinde işe koyulup bu ideyi üretebileceğinin savunur.[51] Hume bu konuda şöyle yazar:

50. Hume hem *İnceleme*'de hem de *Soruşturma*'da tikel nedensel bağlantıları nasıl keşfettiğimizi sorgulamak yerine, nedensel çıkarımlarımızın kaynağını sorgular. *İnceleme*'de deneyimin tikel neden ve sonucu keşfetmemizi sağladığını şiddetle vurgular. Hume şöyle yazar: "Neden ve sonuçların akıl yoluyla değil de deneyim yoluyla keşfedilebileceği önermesi bu tür nesneler için hemen kabul edilmelidir, çünkü bizim için tamamen bilinmez olan bir şeyi hatırlarız; çünkü onlardan ne doğacağını öngörmenin imkansızlığını, bu derinlerde yatsa bile biliriz. Doğal felsefeden anlamayan bir adama iki mermer parçası sununuz; yandan gelen bir basınca karşı çok az bir dirençleri olsa da onları düz bir hat şeklinde birbirinden ayırmak için büyük bir güç gerektirecek kadar birbirlerine yapışık olduklarını bu adam asla keşfedemeyecektir." (EHU, Kısım IV. Bölüm I.) Burada Hume önce tikel nedensel bağlantıları ya da nesnelerin nedensel özelliklerini teşhis etmeden nedensel çıkarımlar yapılamayacağını öne sürmektedir. Dolayısıyla mermerin nedensel özellikleri hakkında bilgisi olmayan mermerin diğer nesnelerle nedensel bağlantılarını keşfeden birisi hiçbir nedensel çıkarım yapamayacak, yani bu tür bir bilgiden ne doğacağını öngöremeyecektir. Hume tikel nedensel bağlantıları sadece deneyim yoluyla *keşfettiğimizi* düşünse de bu tikel nedensel bağlantılara dayanan bilgi üzerinden yaptığımız nedensel çıkarımları bu deneyimin *meşrulaştırdığına* inanmaz.

51. Hume, *Treatise*, I.III.VI., 52. *İnceleme*'de Hume ampirik çıkarımlarımızın temelini araştırırken de aynı hususa değinir. Dolayısıyla deneyimin ampirik sonuçlarımızın nihai gerekçe kaynağı olamayacağını varsayar. Şöyle yazar: "Olgu meselelerini ilgilendiren tüm akıl yürütmelerimizin doğası nedir? Uygun cevap, bunların neden ve sonuç ilişkisine dayandığı yönündedir. Tekrar, bu ilişki ile ilgili akıl yürütmelerimizin ve sonuçlarımızın temeli nedir diye sorulduğunda tek bir kelime ile cevap verilebilir: deneyim. Ama bunu sürdürüp, peki ya deneyim yoluyla vardığımız tüm sonuçların temeli nedir diye sorduğumuzda, bu daha zor bir çözüm ve açıklama gerektiren yeni bir soru ima eder (Hume, *Treatise*, Kısım. IV. Bölüm II). Bu Hume'un ampirik felsefesiyle çelişiyor gibi dursa da Hume'un ampirizminin çıkarımlarımızın temeli yerine fikirlerin kökeniyle ilgili olduğuna dikkat etmek gerekir.

> Hafıza veya duyularda mevcut bir izlenimden neden ya da sonuç dediğimiz bir nesnenin fikrine yaptığımız geçiş, geçmiş deneyimlerimize ve olayların sürekli bir arada olmasını hatırlamamıza bağlı gibi durduğu için, sıradaki soru şu olmalıdır: deneyim bu fikri anlama yetisi yoluyla mı yoksa hayal gücü yetisiyle mi üretir?; Bu geçişi yapmamızı akıl mı sağlar yoksa algıların belli bir özdeşleşmesi ve ilişkisi mi?[52]

Bir sonraki soru şu olacaktır: hangi yeti deneyime dayalı olarak zorunlu bağlantı [*necessary connection*] idesini üretir?[53] Bir sonraki bölümde zorunlu bağlantı idesinin tümevarımsal akıl yürütme yoluyla elde edilip edilemeyeceği incelenecektir.[54]

(vi) Tikel nedensel ilişkiler tümevarımsal çıkarım yoluyla bilinebilir mi?

Hume'a göre nedensel çıkarımlar yaparken deneyimlenenden deneyimlenmeyenin varlığı ile ilgili çıkarım yaparız. Örneğin dumanı gözlemleyip, bundan hareketle ateşin var olduğu çıkarımını yaptığımızda , bir sonucu deneyimleyip bu deneyimden hareketle nedenin varlığına dair bir çıkarım yaptığımız için bu çıkarıma nedensel çıkarım deriz. Nedensel çıkarımın formel yapısı şu şekildedir:

(P1) Şu ana kadar ne zaman duman gözlemlesem, bunun nedeni olarak ateşi gözlemlerim.
(P2) Şu an bir duman gözlemliyorum.
Sonuç: Bu dumana bir ateş neden olmuş olmalı.

Hume'a göre, sonuç P1 ve P2 öncüllerinden çıkmaz ve geçmiş deneyimimizi şimdiki ve gelecekteki deneyimlere yansıtmamızı haklı çıkarak ek bir öncül eklenmediği sürece bu geçerli bir argüman değildir. Başka bir deyişle, eğer nedensel çıkarımlarımız ampirik öncüller içeren bir akıl yürütmeye dayanıyorsa, o zaman argümanı geçerli kılacak bir öncüle ihtiyacımız vardır. Bu ek öncül de 'Doğanın Tekdüzeliği İlkesi'dir. Hume'un belirttiği gibi, eğer nedensel çıkarımlarımızda bizi akıl yetisi yönlendiriyorsa, akıl deneyimlemediğimiz olayların deneyimlediğimiz olaylara benzediği ve doğanın işleyişinin daima aynı ve düzenli olduğu ilkesinden hareket

52. *A.g.e.*, I.III.VI., 52.
53. Burada Hume açıkça neden-sonuç ilişkisi için tek bir nihai gerekçe kaynağı olduğunu düşünür ve aynı ilişkiyi oluşturmak için akıl ve hayal gücünün beraber çalışma olasılığını göz ardı eder.
54. Hume'un iki farklı türdeki zihni nesneleri, yani fikirler ve ilişkileri belirlemesindeki farka dikkat etmek önemlidir. Fikirlerin meşruiyeti onların ampirik kökenine bağlıyken, ilişkilerin meşruiyeti onları üreten yetiye bağlıdır.

edecektir.[55] Ancak doğanın tekdüzeliği ilkesini argümana eklersek geçmiş deneyimlerimizin bize şimdi ve gelecekteki olaylarla ilgili bilgi verebileceğini iddia edebiliriz. Dolayısıyla eğer nedensel çıkarımlarımızı aklın temelinde yapabilmek için "deneyimlemediğimiz vakaların deneyimlediğimiz vakalara benzediği ve doğanın işleyişinin daima aynı ve tekdüze olduğu"nu varsaymak zorundayız.[56] Bununla birlikte, ateşin varlığını akıl yoluyla, yani duman deneyimizden yola çıkarak bilebilmemiz için hem geçmiş deneyimimize hem de bu deneyimlerin gelecekte de aynı kalacağı güvencesine ihtiyacımız vardır. Deneyime dayalı meşru nedensel çıkarımların formel yapısı şu şekildedir:

> (P1) Geçmişte gözlemlenen tüm dumanlara ateş neden olmuştur.
> (P2) Doğa tekdüzedir, ve bu sebeple henüz deneyimlemediğimiz olaylar geçmişte deneyimlediğimiz olaylara benzer.
> (P3) Tüm dumanlara bir ateş neden olur. (P1 ve P2'ye dayalı tümevarımsal çıkarım)
> (P4) Şu an bir duman gözlemliyorum.
> Sonuç: Bu dumana bir ateş neden olmuş olmalıdır.

Görüldüğü üzere, tikel nedensel çıkarımlarımızın temelinde 'deneyime dayalı akıl yürütme' ve ya 'tümevarımsal çıkarımlar' var ise, ilkinin meşruluğu ikincisinin meşruluğuna bağlıdır. Bu sebeple, nedensel çıkarımların meşruluğu problemi bizi tümevarımsal çıkarımların meşruluğu problemi ile karsı karsıya getirmiştir. Zira, tümevarımsal çıkarımlarımız doğru tikel nedensel çıkarımlar yapabilmemiz doğanın tekdüzeliği ilkesinin de meşru bir ilke olması gerekmektedir.

B. Tümevarım Problemi: Doğanın Tekdüzeliği İlkesi Meşru Bir İlke mi?

Bir önceki bölümde de görüldüğü gibi, tümevarımsal çıkarımların mantıksal olarak geçerli çıkarımlar olabilmesi doğanın tekdüzeliği ilkesinin meşruluğuna bağlıdır. Bu bölümde Hume'un doğanın tekdüzeliği ilkesinin meşruluğuna ilişkin eleştirel argümanları incelenip, bu ilkenin ne tümdengelim ne de tümevarım ile gerekçelendirilemeyeceği gösterilecektir. Hume doğanın tekdüzeliği ilkesinin hiçbir akılcı temeli olmadığını ve dolayısıyla tümevarımsal çıkarımların da mantıksal kesinliğe ve meşruluğa sahip olmadığını savunur.

55. Hume, *Treatise*, I.III.VI., 52.
56. *A.g.e.*, I.III.VI., 89.

Hume'a göre akıl yoluyla ispatlanabilen doğrular zorunlu doğrulardır. Dolayısıyla eğer doğanın tekdüzeliği ilkesi akıl yoluyla ispatlanabilirse, bu onun, olumsuzu çelişkiye yol açan zorunlu bir doğru olduğu anlamına gelir. Ancak doğanın tekdüzeliği ilkesinin tersini bir çelişki olmaksızın hayal etmek mümkündür. Zira doğanın akışında değişiklik olabileceğini ve geleceğin geçmiş deneyimlerimizden çok farklı şekilde olabileceğini düşünebiliriz. Bu da doğanın tekdüzeliği ilkesinin akıl yoluyla ispatlanabilen zorunlu bir doğru olmadığını gösterir. Hume'un yazdığı gibi:

> Deneyimlemediğimiz olayların deneyimlediğimiz olaylara benzeyeceği yönünde hiçbir kanıtlanabilir argüman olamaz. Doğanın akışında bir değişiklik düşünebiliriz, ki bu da böyle bir değişikliğin tamamen imkansız olmadığını kanıtlar. Bir şey hakkında net bir ide oluşturmak o şeyin mümkün olduğu yönünde reddedilmez bir argümandır ve ona karşı öne sürülen bir kanıtı da tek başına çürütür.[57]

Hume bir önermenin olumsuzu mümkünse, bu söz konusu önermenin zorunlu bir doğru olamayacağını ve dolayısıyla o önerme için akıl yoluyla bir kanıt sunulamayacağını savunur. Benzer şekilde doğanın tekdüzeliği ilkesinin olumsuzu mümkün olduğundan, doğanın tekdüzeliği ilkesi akıl yoluyla kanıtlanabilen zorunlu bir doğru olamaz.

Doğanın tekdüzeliği ilkesinin deneyimden bağımsız bir akıl yürütmeyle gerekçelendiremeyeceğimizi gösterdikten sonra Hume bu ilkenin deneyime dayalı akıl yürütme ile (yani tümevarımsal akıl yürütme ile) gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğini inceler. Bu yüzden de Hume'un bir sonraki sorusu doğanın tekdüzeliği ilkesine tümevarımsal akıl yürütme yoluyla ulaşıp ulaşmadığımızdır. Tümevarım yoluyla akıl yürüttüğümüzde benzer nesne veya olaylarla ilgili geçmiş deneyimimize dayanarak bu nesne veya olaylar hakkında bir genelleme yaparız. Örneğin geçmişte pek çok defa beyaz kuğu gözlemlemiş bir kişi, geçmiş deneyimine dayanarak bir genelleme yapar ve "tüm kuğular beyazdır" diye tümevarımsal bir çıkarımda bulunabilir. Tümevarımsal akıl yürütmenin formel yapısı şu şekildedir:

> (P1) Şu ana kadar gözlemlenen tüm kuğular beyazdır. (ampirik öncül)
> Sonuç: Tüm kuğular (şu ana kadar gözlemlenmeyenler de dahil olmak üzere) beyazdır.

Tümevarımsal akıl yürütmenin yapısı genelde yukarıdaki gibi betimlense de daha yakından incelendiğinde sonucun öncülden çıkmadığı belli olur. Sonuç,

57. *A.g.e.*, I.III.VI., 52.

henüz deneyimlenmeyen kuğuların da beyaz olmasını gerektirdiğinden, argümanı, gelecekteki kuğu deneyimlerimizin geçmiş kuğu deneyimlerimize benzer olacağını garantileyen ek bir öncülle desteklenmesi gerekir. Zira deneyimimizin nesnelerinin özelliklerini değiştirmediklerini, yani doğanın akışının tekdüze olduğunu bilmiyorsak, geçmişte deneyimlenen nesnelerin her zaman aynı şekilde kalacağını da bilemeyiz. Dolayısıyla tümevarımsal çıkarımların mantıksal olarak geçerli çıkarımlar olabilmesi için doğanın tekdüzeliği ilkesinin doğru olduğunu bilmemiz gerekir. Doğanın tekdüzeliği ilkesinin dahil edildiği ve mantıksal olarak geçerli olan tümevarımsal çıkarımlar aşağıdaki şekildedir:

(P1) Şu ana kadar gözlemlenen tüm kuğular beyazdır.
(P2) Doğa tekdüzedir ve gelecek geçmişe benzer.
(P3) Henüz gözlemlenmemiş nesneler gözlemlenen nesnelere benzer. (P2'den çıkar)
Sonuç: Tüm kuğular beyazdır.

Tümevarımsal çıkarımlarda ancak doğanın tekdüze olduğu konusunda haklıysak geçmiş deneyimlerimize dayalı olarak geçerli genellemeler yapabiliriz. Bu da doğanın tekdüzeliği ilkesini gerekçesi olarak tümevarımsal çıkarımlara dayanamayacağımızın göstergesidir. Eğer doğanın tekdüzeliği ilkesini gerekçelendirmek için tümevarımsal bir akıl yürütmeye başvurursak kısır bir döngü ile karşılaşırız. Zira tümevarımsal çıkarımların geçerliliği doğanın tekdüzeliği ilkesine, ve bu ilkenin geçerliliği de tümevarımsal çıkarıma bağlı olmuş olur.[58]

Doğanın tekdüzeliği ilkesinin tümevarımsal akıl yürütmenin temeli olduğunu gösterip, bu ilkenin ne *a priori* ne de *a posteriori* akıl yürütme ile gerekçelendirilemeyeceğini göstererek, Hume tümevarımsal çıkarımların mantıksal kesinliğe ve zorunluluğa sahip olamayacağını göstermiş olur. Böylelikle henüz deneyimlenmeyen nesnelere gönderme yapan genel ilkeleri *a posteriori* meşrulaştırma olasılığına karşı gelir. Tam da bu yüzden Hume'un doğanın tekdüzeliği ilkesine karşı argümanı nedensellik ilkesinin de *a posteriori* meşrulaştırılamayacağını gösterir. Zira 'her olayın bir nedeni olmalıdır' nedensellik ilkesine sunabileceğimiz tek *a posteriori* gerekçe, geçmişte deneyimlediğimiz her olayın bir nedenin olduğudur. Geçmiş gözlemlerimizden yola çıkarak böyle bir genelleme yapmak için tümevarımsal kanıtın meşru olması yani doğanın tekdüzeliği ilkesinin meşru bir ilke olması gerekir. Dolayısıyla Hume'un doğanın tekdüzeliği ilkesine

58. *A.g.e.,* I.III.VI., 89.

karşı argümanı nedensellik ilkesi de dahil olmak üzere herhangi bir genellemenin zorunluluğunun *a posteriori* olarak kanıtlanamayacağını gösterir. Bu açıdan Hume'un doğanın tekdüzeliği ilkesini tümevarımsal akıl yürütme yoluyla meşrulaştırma olasılığına karşı sunduğu argümanlar doğa ile ilgili olarak ortaya attığımız tüm genellemeler için geçerlidir. Bu da deneyimin tüm nesnelere gönderme yapan hiçbir evrensel ilkenin zorunluluğunu *a posteriori* meşrulaştıramayacağımızı gösterir.

C. Metafizik Problemi: Dünyayla İlgili Zorunlu İlkelerin Bilgisi Mümkün Mü?

Hume nedensellik ve doğanın tekdüzeliği ilkelerine getirdiği eleştirilerle birbirinden ayrı düşünülebilen olay ve nesneler arasındaki zorunlu bağlantıların ne *a posteriori* (ve olasılığa dayalı) ne de *a priori* (sezgisel ya da akla dayalı) bilgisine sahip olmadığımızı göstermeyi amaçlar. Bu açıdan, Hume'un nedensellik ilkesine karşı argümanları *metafizik problemi* diyeceğimiz daha büyük bir soruna işaret eder.

Metafizik problemi, dünya hakkında zorunlu gerçekleri kavramsal analizle *a priori* bir şekilde ya da geçmiş deneyimden yola çıkarak tümevarımsal akıl yürütme ile *a posteriori* bilebileceğimiz iddiasının sorunlu doğasına işaret eder. Başka bir deyişle Hume zorunlu olarak gerçekleşen belli olguları kesin bir şekilde bilebileceğimizi iddia eden tüm metafizik geleneğine karşı çıkar. Nesneler arasındaki nedensel ilişkiler geleneksel olarak nesneler arası zorunlu ilişkiler olarak görüldüğü için, nedensel bilgi yaygın biçimde sadece dünya hakkında temel bilgi kaynağı olarak görülmekle kalmayıp aynı zamanda bu ilişkilerin zorunlu olarak geçerli olduğu düşünülmekteydi. Geleneksel anlamdaki nedensel ilişkilerin bilgisine sahip olmadığımızı göstererek, Hume dünya hakkında zorunlu doğruları bilmemizin de mümkün olmadığını göstermeye çalışır.

Dünyada var olduğu düşünülen zorunlu nedensel ilişkileri ne *a priori* ne de *a posteriori* olarak bilemeyeceğimizi gösterdikten sonra, Hume düşüncelerini şöyle sonlandırır: "Belki de sonunda [nedensellik] çıkarımının zorunlu bağlantıya dayanmasından ziyade zorunlu bağlantının çıkarıma dayandığı ortaya çıkacaktır".[59] Başka bir deyişle Hume'a göre çıkarımlarımızın dünyadaki ilişkilere karşılık geldiğini varsaymaktansa, çıkarımlarımıza odaklanmalı ve bu çıkarımları nasıl oluşturduğumuzu anlamalıyız, ki bu da dünyaya atfettiğimiz ilişkilerin doğasını açıklamaya yardım edebilir. Zira dünyada var olduğunu düşündüğümüz zorunlu nedensellik ilişkileri

59. *A.g.e.*, I. III. VI. 52

zihnimizin ve birtakım çıkarımlarımızın bir ürünü olabilir. Tam da bu sebeple zorunlu ilişkilerin doğasını anlamak için önce kendi zihnimizi ve çıkarımlarımızın doğasını anlamamız gerekir. Bu açıdan, Hume insan doğasını ve bu doğanın bilgi edinmedeki rolünü anlamanın, bilginin temelini anlamak olduğunu iddia eden yeni bir metafizik yapma yöntemi önerir. Hume'un *İnceleme*'nin Giriş kısmında yazdığı gibi, "insan bilimi tüm diğer bilimlerin sağlam temelidir".[60] Hume'a göre bu yeni yöntem, metafiziğin şu ana kadar takip ettiği eski yöntemle başarmayı beceremediği yeni başarılar kazanmasına yardım edebilir.

> İşte burada felsefi araştırmalarımız için başarı umabileceğimiz tek çıkar çare şimdiye kadar takip ettiğimiz sıkıntılı yöntemi bırakıp cephede arada sırada bir kale veya köyü ele geçirmektense bu bilimlerin merkezi olan bizzat insan doğasında doğru yürüyüşe geçmektir, ki bu insan doğasını fethedersek diğer her yerde de kolay bir zafer umabiliriz.[61]

Şüphesiz Hume zihnimizin, zihnin yeti ve becerilerinin ayrıntılı bir araştırmasına girişen ilk felsefeci değildir. Örneğin Hume'un da üzerinde etkisini açıkça gördüğümüz John Locke da zihni yetilerimizin bilgi edinmemizdeki rollerini araştırır. Ancak Hume uygun bir gerekçe sunmadan gözü kapalı kabul edilen ve zorunlu doğrular ifade ettiği öne sürülen metafiziğin temel ilkelerinden kabul edilen nedensellik ilkesine eleştirel yaklaşabilmesi bakımından diğer felsefecilerden ayrılır.[62]

Hume hem bu metafizik ilkenin meşruluğunu, hem de nesneler ve olayları birbirine zorunlu şekilde bağlayan ve bize dünya ile ilgili kesin ve değişmez bilgi verebileceği düşünülen zorunlu nedensel ilişkilerin ve gizli nedensel güçlerin varlığını sorgular. Nedensel ilişkileri ve güçleri bilebileceğimiz ve geçmiş deneyime dayanarak evrensel olarak geçerli genellemeler yapabileceğimiz varsayımlarının gerekçelerini arar. Dolayısıyla Hume'u, Locke ve daha önceki felsefecilerin duruşundan ayıran şey onun dünya hakkında inançlar oluşturmakta yetilerimizin oynadığı rolü vurgulamak veya bu inançlara ne şekilde ulaştığımızın psikolojik ya da bilişsel açıklamasını yapmak değildir.

60. *A.g.e.*, Giriş, 6.
61. *A.g.e.*, Giriş, 6.
62. Bu bakımdan Hume'un *Soruşturma*'da temel amacının geleneksel metafizik anlayışının problemlerini göstermek olduğunu iddia edebiliriz. Stephen Buckle da Hume'un bu metnini benzer şekilde yorumlar. Bkz: Stephen Buckle, *Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding*. (Oxford Clarendon Press, 2001).

Hume'un asıl amacı matematiksel ve mantıksal kesinliği ve zorunluluğu dünya ile ilgili önermelerde bulamayacağımızı göstermektir. Kısaca dünya ile ilgili kesin ve zorunlu bilgiye (mevcut felsefi yöntemlerle, yani kavramsal analiz veya deneyime dayalı tümevarımsal çıkarımlarla) ulaşamayacağımızı göstererek, Hume hem aklın hem de genel olarak metafizik bilgini sınırlarını çizmiştir.[63] Bu bakımdan Hume'un zorunlu nedensel bilginin olanaklılığı hakkındaki eleştirel projesinin metafizik bilgi hakkında da devrimci bir duruş benimsemesine yol açar ki, bu duruş daha sonra Kant'ın metafizikteki Kopernik Devrimi'ne ilham kaynağı olacaktır.

Hume'un argümanlarının detaylı analizi sonucunda, Hume'un nedensellik konusunda gerçekçi mi yoksa gerçekçilik-dışı bir tutum mu sergilediğini belirlemeye çalışan Yeni Hume-Eski Hume tartışmasının aslında yanlış bir varsayım üzerinden ilerlediğini görebiliriz. Asıl soru Hume'un nedensellik konusunda gerçekçi olup olmadığı değildir. Zira Hume ontolojik sorulardan ziyade epistemolojik zeminde nedensellik konusundaki bilgi iddialarımızın gerekçelerine yönelmiştir. Bu bakımdan da bilgimizin sınırlarını araştırmış ve saf akıl ya da sezgisel bir şekilde *a priori* olarak ya da deneyime dayalı akıl yürütme ile *a posteriori* olarak bilindiği iddia edilen zorunlu, genelgeçer metafizik ilkelerin temelinin aslında akılsal olmadığını savunarak, aklın sınırlarını göstermiştir. Bu sebeple Hume'a gerçekçilik-karşıtı demek yerine metafizik karşıtı demek daha doğru olur.

Sonuç

Bu makalede, Hume'un *İnceleme*'de sorduğu iki soruya ve bu sorular arasındaki ilişkiye odaklanıldı. İlk soru, nedensellik ilkesinin zorunluluğu hakkında iken, Hume'un ikinci sorusu tikel nedenlerden onları zorunlu olarak takip eden sonuçlarına çıkarımlar yapmanın meşruluğu hakkındadır. Hume nedensellik ilkesinin *a priori* gerekçelendirilmesinin mümkün olamayacağını gösterdikten sonra, bu ilkenin *a posteriori* gerekçelendirilmesinin mümkün olup olmadığını inceler. Nedensellik ilkesinin *a posteriori* bir gerekçesi varsa, bu ancak tikel nedensel ilişkilerin direkt veya geçmiş deneyimine dayalı olabilir. Nedensel ilişkilerin temel özelliği olan zorunlu bağlantıları doğrudan gözlemleyemediğimiz için, tikel

63. Hume, insan aklının Tanrı'nın aklına benzetildiği felsefi gelenekten farklı olarak insanı doğanın bir parçası ve diğer hayvanlara daha yakın olarak betimlemesi bakımından da geleneksel metafizik ve insan aklı anlayışlarına karşı çıkmıştır. Hume'un insan aklı ve sınırları ile ilgili görüşlerini daha ayrıntılı bir şekilde ele alan bir kaynak için bkz. Edward. Craig, *The Mind of God and the Works of Man*. (Oxford Clarendon Press, 1987), 70-130.

nedensel ilişkilerin deneyime dayalı temellendirmesi ancak geçmiş deneyime dayalı olarak akıl yürütme ile mümkün olabilir.

Hume geçmiş deneyime dayalı tümevarımsal akıl yürütmelerin meşru olmayan bir ilkeyi, yani doğanın tekdüzeliği ilkesinin doğruluğunu varsaydığını gösterir. Meşru olmayan bir ilkeye dayanan tümevarımsal çıkarımların bize genelgeçer zorunlu ilkelerin bilgisini veremeyeceği aşikardır. Bu sebeple nedensellik ilkesi de genelgeçer zorunlu bir metafizik ilke olarak ne doğrudan ne de geçmiş deneyime bağlı olarak *a posteriori* gerekçelendirilemez.

Hume'un nedensellik ve doğanın tekdüzeliği ilkelerine getirdiği eleştiriler sadece zorunlu nedensel bağlantıları değil, dünya ile ilgili zorunlu herhangi bir doğruyu bilemeyeceğimizi işaret eder. Birbirinden ayrı düşünülebilen nesneler veya olaylar arasında var olduğuna inanılan zorunlu bağlantıların bilgisine karşı öne sürdüğü şüpheci argümanlarla Hume, dolaylı olarak metafiziğin bize mevcut felsefi yöntemlerle saf akla veya deneyime dayalı olarak gerekçelendirilebilen genelgeçer zorunlu doğruların bilgisini veremeyeceğini gösterir. Ve bu bakımdan da gerek metafiziğin gerekse saf aklın sınırlarına işaret etmiş olur.

Kaynakça

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

Beauchamp, Tom L. ve Alexander Rosenberg. *Hume and the Problem of Causation*. New York: Oxford University Press, 1981.

Beck, Lewis White. "A Prussian Hume and a Scottish Kant". *Essays on Kant on Hume* içinde, 111–129. New Haven, CT: Yale University Press, 1978.

Beebee, Helen. *Hume on Causation*. London: Routledge, 2006.

-. "Causation, Projection, Inference, and Agency". *Passions and Projections: Themes from the Philosophy of Simon Blackburn* içinde, 25–48. Editörler Robert N. Johnson ve Michael Smith. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford Clarendon Press, 1971.

Blackburn, Simon. *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

-. "Hume and Thick Connexions". *Philosophy and Phenomenological Research* 50 supplemenettt (1990): 237–50.

-. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Broughton, Janet. "Hume's Skepticism about Causal Inferences". The Pacific Philosophical Quarterly 64.1: (1983): 3–18.

Buckle, Stephen. *Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford Clarendon Press, 2001.

Craig, Edward. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford Clarendon Press, 1987.

Descartes, Rene. *Descartes Selected Philosophical Writings*. Çevirenler J. Cottingham ve R. Stoothoff. Cambridge University Press, 1988.

De Pierris, Graciela. *Hume's Skepticism and Naturalism Concerning Knowledge and Causation*. Oxford University Press, 2015.

Flew, Antony. *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First 'Inquiry'*. Routledge, 1961.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. İkinci Basım. Editör L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1955.

- *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Editör Tom L. Beauchamp. Oxford University Press, 1999.

Garrett, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.

-. *Hume*. Routledge, 2015.

Kail, P. J. E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

John Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*. Cilt II. Editör A. C. Fraser. New York, 1959.

Millican, Peter. "Hume on Reason and Induction: Epistemology or Cognitive Science?". *Hume Studies*. Sayı 24.1 (1998): 141–59.

-. *Reading Hume on Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

-. "Hume, Causal Realism, and Causal Science" *Mind*. Cilt 118. Sayı 471. Temmuz (2009): 647–712

Stuart, M. "The Correspondence with Stillingfleet". *A Companion to Locke* içinde. Hazırlayan M. Stuart. 2015. https://doi.org/10.1002/9781118328705.ch18

Stove, David C. *Hume's Inductive Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

Strawson, Galen. T*he Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Press. 2014.

Winkler, Kenneth P. "The New Hume". *The Philosophical Review* 100.3 (1991): 541–79.

-."All Is Revolution in Us": Personal Identity in Shaftesbury and Hume" *Hume Studies* 26 (1) 2000: 3-40.

Wright, John P. *Hume's Skeptical Realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

-."Skepticism, Causal Science and 'The Old Hume'" *Journal of Scottish Philosophy*. Kasım 2012. Vol 10. No. 2 (2012): 123-142.