GILLES DELEUZE

Ampirizm ve Öznellik



Norgunk

n■

© Norgunk Yayıncılık 2008
Sertifika No: 11140
ISBN 978 975 8686-45-2

Deleuze & Guattari Kitapları

Empirisme et subjectivité
© Presses Universitaires de France, 1953

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide
à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères,
de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayınlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin
ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Birinci Baskı
Eylül 2008

Çeviri
Ece Erbay

Kapak Deseni
Tiraje

Baskı ve Cilt
Promat Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Evren Sanayi Sitesi Yanı Örnek Mahallesi
1590. Sokak No: 32 Esenyurt 34513 İstanbul
T. 212 622 63 63

Norgunk Yayıncılık
Şehit Erdoğan İban Sokak Akal C/8 Akatlar 34335 İstanbul
T. 212 351 48 38 / F. 212 351 83 24
info@norgunk.com / www.norgunk.com

GILLES DELEUZE

Ampirizm ve Öznellik

Hume Açısından İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme

Norgunk

İÇİNDEKİLER

I. Bölüm	Bilgi Problemi ve Ahlak Problemi	7
II. Bölüm	Kültür Dünyası ve Genel Kurallar	26
III. Bölüm	İmgelemin Ahlak ve Bilgideki Gücü	47
IV Bölüm	Tanrı ve Dünya	70
V Bölüm	Ampirizm ve Öznellik	86
VI. Bölüm	İnsan Doğasının İlkeleri	111
Sonuç	Ereksellik	129

JEAN HYPPOLITE'e,
Saygılarımı ve en samimi duygularımı sunarım.

BİRİNCİ BÖLÜM

Bilgi Problemi ve Ahlak Problemi

Hume insanın bilimini yapmayı amaçlar. Peki temeldeki projesi nedir? Bir seçim her zaman dışta bıraktıklarıyla ilişkili olarak tanımlanır, tarihsel bir proje mantıksal bir ikamedir. Hume için söz konusu olan *zihin psikolojisini, zihnin duygulanımlarının psikolojisiyle ikame etmek*tir. Zihin psikolojisi imkânsız, kurulamaz olandır, çünkü nesnesinde ne gerekli istikrarı ne de gerekli evrenselliği bulabilir; insanın gerçek bilimini yalnızca bir duygulanımlar psikolojisi kurabilir.

Bu bakımdan Hume bir psikologdan önce bir sosyolog, bir ahlakçıdır: İnceleme, zihnin *etkilendiği* iki biçimin öz itibarıyla *tutkusal* olan ve *toplumsal* olan olduğunu gösterecektir. Bu ikisi birbirini içererek, sahici bir bilimin nesnesinin birliğini sağlarlar. Bir yandan toplum, fertlerinin her birine gereksinim duyar, onlardan istikrarlı tepkilerin ortaya konmasını, güdü ve erekler, kolektif ya da tikel karakterler sergileyebilecek tutkuların mevcudiyetini bekler: "Tebaasına bir vergi koyan hükümdar tabiiyet beklemektedir."[1] Öte yandan, tutkular tatmin bulmanın dolaylı aracı olarak toplumu gerektirir.[2] Tarihte, tutkusal olanla toplumsal olanın bu tutarlılığı, sonunda içsel birlik olarak ortaya çıkar: Tarihin nesnesi siyasal örgütlenme ve kurumdur, tarih verili şartların olabildiğince çok

Traité de la nature humaine (Leroy çevirisi), s. 513 (*Tr.*).

Tr., s. 641

kısmında güdü-eylem ilişkilerini inceler, insanın tutkularının tekbiçimliliğini açığa çıkarır. Kısacası, psikologun seçimi tuhaf bir biçimde şöyle ifade edilebilir: Bir psikolog olmak *için*, psikolog olmanın *öncesinde* bir ahlakçı, bir sosyolog, bir tarihçi olmak. Burada, insanın bilimi projesinin içeriği, genel olarak bir bilgiyi mümkün kılan koşulla birleşmiştir: Zihnin etkilenmesinin gerekli olmasıyla. Kendi kendine, kendinde, zihin bir doğa değildir, bilimin nesnesi değildir. Hume'un ele alacağı soru şudur: *Nasıl olur da zihin bir insan doğası haline gelir?*

Tutkusal *ve* toplumsal duygulanımın insan doğasının yalnızca bir kısmı olduğu doğrudur. Bunların yanı sıra anlama yetisi, idelerin çağrışımı vardır. Fakat üzerinde uzlaşılmış olduğu için bu şekilde konuşuyoruz: Hume bize, anlama yetisinin asıl anlamının tam olarak, bir tutkuyu topluma uygun kılmak, bir çıkarı toplumsal kılmak olduğunu söyler. Anlama yetisi çıkarı düşünümler.[1] Anlama yetisini *bunların yanı sıra*, ayrı bir kısım olarak ele alabiliyorsak, bu, bir hareketi, bölünmez, ögelerine ayrılmaz olduğunu bile bile ayrıştıran bir fizikçi gibi davrandığımız içindir.[2] O halde Hume'da iki bakış açısının birlikte varolduğunu unutmamamız gerekir: Tutku ve anlama yetisi, ileride ele alacağımız bir biçimde, ayrık iki kısım olarak ortaya çıkarlar; fakat kendi başına anlama yetisi, toplumsal hale gelen tutkunun hareketinden başka şey değildir. Hem anlama yetisi ve tutkunun iki ayrı problem oluşturduğunu, hem anlama yetisinin, tutkuya tabi olduğunu göreceğiz. İşte bu yüzden, anlama yetisi, ayrı olarak incelendiğinde bile, her şeyden önce, yukarıda bahsettiğimiz sorunun genel anlamını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Hume daima zihnin, imgelemin ve idenin özdeşliğini ileri sürer. Zihin doğa değildir, zihnin doğası yoktur. O, zihindeki ide ile özdeştir.

[1] Fransızcadaki *réflechir* fiili Latincede yansımak anlamına gelen *reflexio* kökünden gelir; bu fiil hem yansıtmak hem de kendi üzerine dönerek düşünmek demektir, bu metinde düşünümlemek olarak çeviriyoruz. *(ç.n.)*

[2] *Tr.*, s. 611.

Ide veridir, verili olduğu haliyle, ide deneyimdir. Zihin verilidir. Bir ideler topluluğudur, bir sistem bile değildir. O zaman yukarıdaki soru da şöyle ifade edilebilir: Nasıl olur da bir topluluk sistem haline gelir? İdeler topluluğuna, bir yetiyi değil, bir kümeyi, sözcüğün en belirsiz anlamıyla şeylerin kümesini, göründüklerinden ibaret olan şeylerin kümesini belirtmesi ölçüsünde imgelem denir: albümü olmayan pul koleksiyonu, tiyatrosu olmayan piyes ya da algıların akışı. "Tiyatro karşılaştırması bizi yanıltmamalı... Bu sahnelerin temsil edildiği yerin ya da onu oluşturan malzemelerin derinlemesine bilgisine sahip değiliz."[1] Yer o yerde olup bitenden farklı değildir, temsil bir öznede değildir. Açık ki, soru şöyle de sorulabilir: *Nasıl olur da zihin bir özne haline gelir?* İmgelem bir yeti haline nasıl gelir?

Kuşkusuz, Hume istikrarlı bir şekilde idenin imgelemin *içinde* olduğunu tekrarlar. Ama bu edat burada herhangi bir özneye içkin olmayı göstermez, aksine, idenin hareketinden başka bir etkinliği zihnin dışında bırakmak için, zihinle zihnin içindeki idenin özdeşliğini sağlamak için metafor olarak kullanılır. İmgelemin bir etmen, bir fail, belirleyen bir belirlenim olmadığını; konumunun belirlenmesi, yani sabitlenmesi gereken bir yer olduğunu, bir belirlenen olduğunu gösterir. Hiçbir şey imgelem *tarafından* yapılmaz, her şey imgelemin *içinde* yapılır. İmgelem ideler oluşturan bir yeti bile değildir: İdenin imgelem tarafından üretilmesi, izlenimin imgelemdeki bir yeniden üretiminden başka şey değildir. Elbette, imgelemin bir etkinliği vardır; ama bu etkinlik bile istikrarsız ve tekbiçimlilikten yoksundur; fantezist ve sabuklayan bu etkinlik, idelerin hareketidir, onların eylemlerinin ve tepkilerinin toplamıdır. İdelerin yeri olarak fantezi ayrı bireyler topluluğudur. İdelerin bağı olarak fantezi evreni kateden hareketlerdir;[3] ateş püskürten ejderhalar, kanatlı atlar, hilkat garibesi devler[4] doğurarak yapar bunu. Zihnin temeli sabuklama ya da, başka bakış açılarına göre aynı kapıya çıkan tesadüf, kayıtsızlıktır.[5] Kendi başına imgelem bir doğa değil, bir

Tr., s. 344.

Tr., s. 90.

Tr., s. 74.

Tr., s. 206: Zihnin "ilkel durumu" olarak kayıtsızlık.

fantezidir. İstikrar ve tekbiçimlilik bendeki idelerde değildir. *İdelerin imgelem tarafından bağlanma* tarzında da değildir: Bu ilişki tesadüfen yapılır.[8] İdenin genelliği idenin ayırdedici bir özelliği değildir, imgelerne ait bir şey değildir: Her idenin başka ilkelerin tesiri altında oynayabileceği bir *rol*dür bu, bir ide türünün doğası değil.

Bu başka ilkeler hangileridir? İmgelem bir insan doğası haline nasıl gelmektedir? İstikrar ve tekbiçimlilik yalnızca, *idelerin imgelemde birbirini çağrıştırma* tarzındadır. Çağrışım, üç ilkesiyle (bitişiklik, benzerlik ve nedensellik), imgelemin ötesine geçer, ondan başka bir şey olur. Onu etkiler. İmgelemin içinde bitişini ve nesnesini bulur, kökenini değil. Çağrışım ideleri birleştiren bir niteliktir, idelerin kendisinin bir niteliği değil.[9]

İnançta ve nedensellik yoluyla, öznenin verinin *ötesine geçtiğini* göreceğiz. Tam anlamıyla, özne zihnin ona verdiğinin ötesine geçer: Görmemiş ve dokunmamış olduğum bir şeye inanırım. Ama eğer özne verili olanın böyle ötesine geçebiliyorsa bu *öncelikle* öznenin, *zihinde*, zihnin ötesine geçen, onu etkileyen ilkelerin sonucu olmasındandır. Bir inanç varolmadan önce, çağrışım ilkelerinin üçü birden veriyi bir sistem şeklinde örgütlemiş, bunun için de imgeleme, kendiliğinden taşımadığı ve o olmaksızın asla bir insan doğası haline gelemeyeceği bir istikrar dayatmış; idelere, idenin özellikleri değil, bu doğanın kökensel nitelikleri olan bağlar, birleşme ilkeleri atfetmiştir.[10] Nedenselliğin ayrıcalığı, bir tek onun varoluşu olumlamamızı sağlaması, inanmamızı sağlamasıdır, çünkü nedensellik, nesnenin idesine, nesne mevcut izlenimi yalnızca bitişiklik ya da benzerlik yoluyla çağrıştırıyor olsaydı asla sahip olamayacağı bir sağlamlık, bir nesnellik verir.[11] Fakat öbür iki

[8] *Tr.*, s. 75.

[9] *Tr.*, s. 75, asıl metin: "İmgelem bütün basit ideleri ayırabildiğine ve hoşuna giden herhangi bir biçim altında yeniden birleştirebildiğine göre, onu belirli bir ölçü içinde, her yerde ve her zaman, tekbiçimli kılan, bazı tümel ilkeler yönlendirmiyorsa, hiçbir şey bu yetinin işlemlerinden daha açıklanamaz olmayacaktır. Eğer ideler bütün bağ ve ilintilerden tamamıyla kopuk olsalardı sadece tesadüf onları bitiştirecekti, vs."

[10] *Tr.*, s. 75. ve s. 315: İlkelerin ortadan kalkması doğrudan "insan doğasının kaybı ve yıkımına" yol açacaktır.

[11] *Tr.*, s. 147, 185, 187

ilkenin de nedensellikle ortak bir rolleri vardır: Zihni önceden sabitler, onu doğalaştırırlar; inancı hazırlar ve ona eşlik ederler. Ampirizmin yegâne temelini görüyoruz: İlkeleri içindeki insan doğası insan doğasının ötesine geçtiği için zihindeki hiçbir şey zihnin ötesine geçemez; hiçbir şey aşkınsal değildir. Çağrışım imgelenin özgürce işleyişinin bir ürünü, bir tezahürü değil, onun bir kuralıdır. Onu yönlendirir, tekbiçimli kılar ve zapt eder.[12] Bu nedenle, ideler zihinde bağlanırlar, zihin tarafından değil.[13] İnsan doğası imgelemdir, ama başka ilkelerin istikrarlı kıldığı, sabitlediği bir imgelem.

Gerçi bu tanımda bile bir güçlük bulunuyor. İnsan doğası neden kurallı imgelemdir de daha ziyade, etkin gücü içinde kavranan kural değildir? İmgelemin bir doğa *haline geldiği* nasıl söylenebilir, hem de kendinde, bu hale gelmesinin bir sebebi bulunmamasına rağmen? Cevap basittir. Özleri itibarıyla, ilkeler etkiledikleri zihne işaret ederler, doğa imgeleme işaret eder, doğanın bütün anlamı imgelemi nitelemektir. Çağrışım bir doğa yasasıdır; tüm yasalar gibi, bir nedenle değil etkileriyle tanımlanır. Şu da var ki tamamen başka bir düzlemde Tanrı, Neden olarak adlandırılabilir; önceden kurulmuş uyum, ereklilik verimli olacak şekilde ileri sürülebilirler.[14] Diyaloglar'ın, Mucizeler Üzerine Deneme'nin ve Ölümsüzlük Üzerine Deneme'nin sonuçları tutarlıdır. Bir nedenin, kendisine fiili olarak, deneyimde ve bilgi için, belirli bir içerik vermeye yarayan bütün analojileri aşan, kendinde bir şey olarak *düşünülmesi* her zaman mümkündür.[15] Yine de insanın bilimi olarak felsefenin kendine bir neden bulmasına gerek yoktur; felsefenin etkiler üzerine eğilmesi gerekir. Nedenin *bilinmesi* mümkün değildir; ilkelerin bir nedeni, güçlerinin bir kökeni yoktur. Kökensel olan, onların imgelem üzerindeki etkisidir.

Çağrışımın bu etkisi kendini üç biçimde açığa vuracaktır.[16] Ya ide, imgelemde benzerlik yoluyla onu çağrıştıran bütün ideleri temsil

Tr., s. 75.

Tr., s. 78: " İmgelemde iki idenin bağlı olmasını sağlayan bu nitelik..."

Enquête sur l'entendement humain (Leroy çevirisi), s. 101 *(Enq.)*: Ereksellik insan doğasının ilkelerinin Doğanın kendisiyle uygunluğudur: "İşte doğanın seyriyle bizim idelerimizin ardı ardına gelişi arasındaki bir tür önceden kurulmuş düzen."

[15] *Dialogues sur la religion naturelle* (David çevirisi), s. 244 ve izleyen sayfalar.

Tr., s. 78.

etmeye muktedir olarak bir rol alır: genel ide. Ya idelerin zihin *yoluyla* birleşmesi daha önce sahip olmadığı bir düzenlilik kazanır, "doğa bir bakıma her birine karmaşık bir idede birleşmeye en uygun basit ideleri verir":[17] töz ve tarz. Ya da bir ide bir ötekini buyur eder:[18] ilişki. Bu üç durumda da çağrışımın sonucu zihnin bir ideden öbürüne rahatça geçmesidir; ilişkinin özü kolay geçiştir.[19] Doğa haline gelmiş zihnin *eğilimi* vardır.

Ama doğanın ideye işaret ettiği anda bile, doğa onu zihinde çağrıştırdığına göre, ide nesnesine atfedebileceği kendine özgü hiçbir yeni nitelik kazanmaz; bundan hiçbir yeni ide türü ortaya çıkmaz. İdeler birbirleriyle tekbiçimli olarak ilişkilendirilir, ama ilişkiler bir idenin nesnesi değildir. Hume bu şekilde, genel idenin temsil edilmesi gerektiğini, fakat bunun ancak *fantezi* içinde, belirli bir niteliğe ve niceliğe sahip, tikel bir ide biçiminde olabileceğini belirtir.[20] *Bir yandan*, imgelem kendi için bir fantezi olarak kalmaksızın kendinde bir doğa haline gelemez. Dahası, fantezi burada tümüyle yeni bir yayılım kazanır; her zaman ilişkilere başvurabilecek, doğanın kılığını ödünç alabilecek, meşru bilginin belirlenmiş alanının ötesine geçerek, bilgiyi kendi sınırlarının ötesine yayarak genel kurallar oluşturabilecektir. *Kendi* fantezilerinin geçmesini sağlayacaktır: İrlandalılar espri yapamaz, Fransızlar dayanıklılık gösteremez.[21] Bu yayılmacı kuralların etkisini ortadan kaldırmak, bilgiyi yeniden kendisine kavuşturmak için başka kuralların, düzeltici kuralların işlemesi de gerekecektir. En küçük seviyedeki bir fantezi etkinliğinde bile imgelem, bir ilişki mevcut olduğunda, bunu çoğaltmaktan, bunu her ne kadar hak edilmemiş olsa da başka ilişkilerle güçlendirmekten geri kalmayacaktır.[22]

Tr., s. 75.

[18] *Tr.*, s. 78.

Tr., s. 352.

Tr., s. 103.

Tr., s. 231.

Tr., s. 328: "Cisimleri bir düzene koyduğumuzda hiçbir zaman, birbirine benzeyenleri birbiriyle bitişik olarak, ya da en azından, birbirine karşılık gelen bakış açıları altına yerleştirmekten geri durmayız: Peki neden? Çünkü bitişiklik ilişkisini benzerlik ilişkisiyle, ya da durumların benzerliğini niteliklerin benzerliğiyle birleştirmekten bir tatmin duyarız." Bkz. *Tr.*, s. 623 (not).

Öte yandan, zihnin kendisi de edilgen kalmaksızın, doğanın ilkeleri tarafından etkinleştirilemez. Etkilere maruz kalır. İlişki bağlayan değil bağlanmış olandır; mesela nedensellik tutkudur, düşünüm izlenimi,[23] "benzerliğin etkisidir"[24] *Hissedilmiştir.*[25] Zihnin bir algısıdır bu, anlama yetisinin bir çıkarımı değil: "Neden ve sonuç idelerinin, nesnelerin istikrarlı bir biçimde birleşmesinden doğduğunu söylemekle yetinmemeliyiz; bunun bu nesnelerin idesiyle özdeş olduğunu iddia etmeliyiz."[26] Kısaca, zorunlu ilişki pekâlâ öznede, *ama seyreder haldeki öznededir.*[27] İşte bu yüzden Hume kâh tezinin paradoksu, olumsuz yanı; kâh ortodoksu, olumlu, nesnel yanı üzerinde durur. Zorunluluk öznede bulunduğuna göre, zorunlu ilişki şeylerde yalnızca istikrarlı bir bağıntıdır, *zorunluluk bundan başka bir şey değildir.*[28] Fakat seyreder haldeki öznededir, davranır haldeki öznede değil:[29] Zorunlu ilişkilerin *tümü* istikrarlı bağıntıdır.[30] Belirlenimi Hume'da belirleyen değil, belirlenmiş olandır. Hume zihnin bir ediminden, bir eğilimden bahsettiğinde zihnin etkin olduğunu değil, etkinleştirildiğini, özne haline geldiğini söylemektedir. Hume felsefesinin tutarlı paradoksu kendi kendisinin ötesine geçen, yine de edilgen kalan bir öznellik ortaya koymasıdır. Öznellik bir etki gibi belirlenmiştir, bir *düşünüm izlenimidir.* Zihin ilkeler tarafından etkilenmiş olduğu için özne haline gelir.

Doğa ancak zihin üzerindeki etkileri incelenirse bilimsel olarak incelenmiş olur; ama zihnin tek ve gerçek biliminin nesnesi doğa olmalıdır.

Tr., s. 252.

Tr., s. 251.

[25] *Tr.*, s. 514.

Tr., s. 514.

Tr., s. 254.

[28] *Tr.*, s. 254, 256.

Tr., s. 517.

Tr., s. 508: "Bütün nesneler belirli bir derecedeki ve belirli bir hareket istikametindeki mutlak bir yazgı tarafından belirlenir ve onu izleyerek, meleğe, ruha ya da üstün bir töze dönüşemeyeceği şekilde hareket ettiği bu kesin çizginin dışına çıkamaz. *O halde maddenin örnekleri zorunlu eylem örnekleri olarak ele alınmalı;* ve madde ile bu açıdan, eşit durumdaki her şeyin zorunlu olduğu kabul edilmelidir" (vurgu bize aittir).

İnsan doğası tek insan bilimidir.[31]

Bu hem duygulanımların psikolojisinin zihnin psikolojisini niteliksiz bıraktığı, hem de duygulanımların zihne nitelik kazandırdığı anlamına gelir. Bununla bir muğlaklık açıklanmış olur. Hume'da birbirinden çok farklı iki esinlenmenin eşit olmayan gelişimine tanık oluruz. Bir yandan zihin psikolojisi, idelerin, basit öğelerin ya da en küçüklerin, bölünmezlerin psikolojisidir: Anlama yetisi sisteminin ikinci bölümünde, "mekân ve zaman ideleri" de yer alır. Bu, esas olarak *atomculuk*tur. Öte yandan, insan doğasının psikolojisi bir eğilimler psikolojisi, hatta daha ziyade bir antropoloji, pratiğin, özellikle de ahlakın, siyasetin ve tarihin bir bilimi, nihayetinde, verili nesnesinin gerçekliğini bir idede verili olmayan bütün belirlenimlerde, zihnin ötesine geçen bütün niteliklerde bulduğuna göre gerçek bir psikoloji eleştirisidir. Bu ikinci esinlenme *çağrışımcılık*tır. Çağrışımcılık ve atomculuğu birbirine karıştırmak tuhaf bir yanlış anlamadır. Peki o zaman, neden Hume'da, özellikle de mekân teorisinde, ilk esinlenme varlığını korur? Şunu gördük ki eğer duygulanımlar psikolojisi proje olarak, zihin psikolojisinin, kurulması imkânsız bir bilim olduğu gerekçesiyle eleştirilmesini ve dışarıda bırakılmasını içeriyorsa bile yine de, nesnesinde doğanın nitelemelerinin vardığı nokta olarak zihne temel bir göndermeyi içeriyordur. Zihin kendi başına bir atomlar topluluğu olduğu için asıl psikoloji ne aracısız olarak ne de doğrudan mümkündür: İlkeler ancak zihne önce nesnel bir doğa vererek, zihnin kendisini mümkün bir bilim nesnesi haline getirirler. Demek ki Hume atomcu bir psikoloji yapıyor değildir, onun yaptığı, zihnin atomculuktaki, psikoloji yapmaya izin vermeyen halini göstermektir. Böylelikle Hume insan biliminin koşullarına ilişkin önemli problemi hesaba katmamakla eleştirilemez. O halde şu bile sorulabilir; modern yazarlar insan biliminin her bir pozitif momentini atomculuğun sert bir eleştirisiyle desteklemekle, böylece atomculuğu tarihi kısmi bir tez değil de psikolojinin olamayacağı şey hakkında genel bir fikir olarak ele almakla ve onu karakterbilim ve sosyolojinin, tutkusal olan ya da toplumsal olanın somut hakları adına mahkûm etmekle, Hume felsefesinin projesini tekrarlamış olmuyorlar mı?

[31] *Tr.*, s. 366.

Mümkün olmayan psikolojiler konusunda Comte, *zihnin*, neredeyse bunların spekülasyonlarının biricik konusuna dönüştüğünü ve çeşitli duygusal yetilerin, adeta bütünüyle göz ardı edildiğini ve zekâya tabi kılındığını söyler. Yani *insan doğasının* bütünü bu temelsiz sistemler tarafından oldukça çarpıtılarak yeniden çizilir.[32]

Bütün iyi yazarlar en azından zihin psikolojisinin imkânsızlığı üzerinde anlaşırlar. Bilincin bilgiyle özdeşleştirilmesini bu kadar titizlikle eleştirmeleri işte bu yüzdendir. Bunlar bir tek, zihne bir doğa kazandıran etmenlerin belirlenimi konusunda farklılık gösterirler. Bu etmenler kimi zaman bedendir, yani madde: Bu durumda psikoloji yerini fizyolojiye bırakmalıdır. Kimi zaman tikel ilkelerdir, yani maddenin psişik bir dengi, ki psikoloji bunda hem tek mümkün nesnesini hem de bilimsel koşulunu bulmaktadır. Çağrışım ilkeleriyle Hume, daha zor ya da daha cüretkâr olan bu ikinci yolu seçmiş olur. Materyalizme olan sempatisi ve aynı zamanda bunun karşısındaki tereddüdü de bundan kaynaklanır.

Şu ana kadar yalnızca Hume felsefesinin probleminin şu olduğunu gösterdik: Nasıl olur da zihin bir doğa haline gelir? Peki ama problem *neden* budur? Her şeyi bir başka düzlemde yeniden ele almak gerekir. Hume'un problemi sadece olguya ilişkindir; problem ampiriktir. *Quid facti?* Bilgi olgusu nedir? Aşkınlık ya da öteye geçme; bildiğimden fazlasını öne sürebiliyorum, yargım idenin ötesine geçiyor. Başka bir deyişle: *Ben bir özneyim*. Diyorum ki: Sezar ölmüştür, yine de yarın güneş doğacaktır, Roma varlığını korumaktadır, genel olarak konuşuyorum ve inanç duyuyorum, ilişkiler kuruyorum, bu bir olgudur, bir pratiktir. Peki bilgideki olgu nedir? *Olgu şudur* ki bu pratiklerin bir tutku biçiminde ifade edilebilmesi için idenin çelişik olması gerekir. Örneğin, genel ya da soyut ideyle bir idenin doğasının[33] ya da nesneler arasındaki gerçek bağıntıyla bunun uygulandığı nesnelerin[34] bağdaşmazlığı.

[32] Bkz. Comte, *Cours de philosophie positive*, Schleicher, III. cilt, s. 41.

[33] *Tr.*, s. 84: "Bu, terimlerdeki bir çelişkidir; hatta bu, çelişkilerin en asîkârı olan, aynı şeyin hem olmasının hem de olmamasının mümkün olduğu anlamına gelir.

[34] *Tr.*, s. 255.

Bağdaşmazlık dolaysız, dolaysızca kesinleşmiş olduğu kadar katidir.[35] Hume buraya uzun bir tartışmanın neticesinde varmış değildir, o *buradan yola çıkar*, bundan dolayı, çelişkinin dile getirilmesi, doğal olarak, temelden gelen bir meydan okuma havası kazanır, bu, anlama yetisi sisteminde filozofun başkasıyla kurduğu tek ilişkisidir.[36] "Sahip olduğunuzu iddia ettiğiniz ideyi gösterin bana." Meydan okumanın canalıcı noktası da zihin psikolojisidir. Aslında bu durumda veri, deney birbirine ters iki anlam kazanmış olur. Veri, zihinde verili haliyle idedir, onun ötesine geçen hiçbir şey yoktur, hatta zihin bile, özellikle de bu durumda ideyle özdeş zihin bunun ötesine geçemez. Ama öteye geçme de tamamen başka bir anlamda ve tarzda, pratik şeklinde, zihnin duygulanımı şeklinde, düşünüm izlenimi şeklinde verilidir; tutku, der Hume, tanımlamaya uygun değildir;[37] aynı şekilde, inanç herkesin yeterince hissettiği "ne idüğü belirsiz" bir şeydir.[38] Ampirik öznellik onu etkileyen ilkelerin etkisiyle zihinde kurulur, zihin önceden verili bir öznenin özelliklerini taşımaz. O halde gerçek psikoloji, yani duygulanımların psikolojisi, her aşamasında insan gerçekliğinin kurucu öğesini çelişkiye düşmeden yakalamaktan gerçekten aciz sahte bir zihin psikolojisi eleştirisiyle desteklenir. Peki sonuç olarak neden felsefenin bu eleştiriyi yapması, bir idedeki öteye geçişi ifade etmesi, çelişkiyi üretmesi, bağdaşmazlığı bilginin olgusu olarak göstermesi *gerekmektedir*?

Şöyle ki, hem verili olan öteye geçme bir idede verili değildir hem de aynı zamanda, zihni niteliğine göre ona işaret etmektedir. Zihin hem bir eleştirinin nesnesi hem de zorunlu bir işaret etmenin terimidir. Eleştirinin zorunluluğu bundandır. İşte bu yüzden, anlama yetisi meselelerinde Hume'un izlediği yol hep aynıdır, zihindeki bir idenin noksanlığından zihnin bir duygulanımının mevcudiyetine

---

M. Laporte, Hume'daki, ide olarak ifade edilen bir pratik kazanmış, doğrudan doğruya çelişki içeren özelliği iyi göstermiştir. Bu anlamda, soyutlamanın imkânsız formülü şu: 1'den nasıl 2 yaparız? Zorunlu bağıntınınki ise şudur: 2'den nasıl 1 yaparız? Bkz. *Le problème de l'abstraction*.

[36] *Tr.*, s. 356, filozofun "vahim yalnızlığı" üzerine; ve s. 244, uzun akıl yürütmelerin yararsızlığı üzerine.

[37] *Tr.*, s. 375.

[38] *Tr.*, s. 173.

doğru gider. Şeyin idesinin olumsuzlanması bu şeyin karakterinin bir düşünüm izleniminin doğası ile özdeşliğini olumlar. Varoluş, genel ide, zorunlu bağıntı, ben, erdemsizlik ve erdem için de durum budur. Bütün bu saydıklarımızda, idenin ölçütünün olumsuzlanmasından ziyade, idenin olumsuzlanmasının ölçüt görevini yerine getirmesi söz konusudur; öteye geçme her zaman ve öncelikle, ötesine geçtiğiyle kurduğu olumsuz ilişkisi içinde kavranır."[39] Buna karşılık, öteye geçmenin yapılarında, zihin, ona dışarıdan gelen bir olumluluk bulur.

Fakat o zaman, bu yöntemin bütününü, Hume'un, her idenin kendisine karşılık gelen bir izlenimden türediği ve bunun sonucu olarak, *her* verili izlenimin onu tam olarak temsil eden bir idede yeniden üretildiği ilkesiyle nasıl uzlaştırmalı? Mesela zorunluluk bir düşünüm izlenimiyse, zorunlu olarak bir zorunluluk idesi vardır.[40] Eleştiri, der yine Hume, zorunlu bağıntı idesinin anlamını yok etmez, sadece onun kötü kullanımlarını ortadan kaldırır.[41] Bir zorunluluk idesi pekâlâ vardır. Ama temelde, bir düşünüm izleniminden bahsedilecekse bu, zorunlu ilişkinin etkilenmiş, (bazı durumlarda) bir nesnenin idesi tarafından bir başka nesnenin idesini oluşturacak şekilde etkilenmiş, belirlenmiş olarak zihin olması anlamındadır. Zorunluluk izlenimi ideyi şeylerin bir niteliği olarak üretemezdi, çünkü kendisi zihnin bir nitelenmesidir. Düşünüm izlenimlerinin, ilkelerin etkilerinin ayırt edici özelliği, çeşitli biçimlerde zihni bir özne olarak *nitelemektir*. O halde duygulanımlardan itibaren kendini açan şey bu öznelliğin idesidir. *İde sözcüğü artık aynı anlamı taşıyamaz.* Duygulanımların psikolojisi kurulmuş bir öznenin felsefesi olacaktır.

Akılcılık işte bu felsefeyi kaybetmiştir. Hume felsefesi temsilin sivri bir eleştirisidir. Hume ilişkilerin bir eleştirisini değil, temsillerin

Genel ideler konusunda, Hume bize açıkça, tezini anlamak için öncelikle eleştiriden geçmek gerektiğini söyler: "Belki bu düşünceler, şu ana kadar felsefede üstün gelen teze karşıt olarak, soyut idelerle ilgili olarak önerdiğim hipotezin bütün güçlüklerini gidermeye yarayabilir. Fakat, doğrusunu söylemek gerekirse asıl güvendiğim şey, genellikle genel ideleri açıklamak için kullanılan metodla genel idelerin imkânsızlığını zaten ispat etmiş olmamdır." Zihnin bir duygulanımının ne olduğunu anlamak için öncelikle zihin psikolojisinin eleştirisinden geçmek gerekir

[39] *Tr.*, s. 252.

Tr., s. 248.

bir eleştirisini yapar, tam da ilişkileri ortaya *koyamadıkları* için. Temsili bir ölçüt olarak kullanmakla, ideyi akla yerleştirmekle akılcılık, ideye, ilk anlamıyla deneyimde kurulması mümkün olmayan şeyi, bir idede çelişki oluşturmaksızın verilmesi mümkün olmayan şeyi, idenin genelliğini ve nesnenin varoluşunu, "her zaman, tümel, zorunlu ya da doğru" sözcüklerinin içeriğini kattı; felsefe için pratiğin ve öznenin anlamını ve anlaşılmasını yok ederek zihnin belirlenimini dış nesnelere aktardı. Oysaki, zihin akıl değildir, tersine akıl zihnin bir duygulanımıdır. Bu anlamda ona içgüdü,[42] alışkanlık, doğa[43] denecektir.

> Akıl, düşünüm ya da mesafeli bir görüş üstünde temellenen tutkuların genel ve soğukkanlı bir belirleniminden başka şey değildir.[44]

Akıl bir his türüdür. Böylelikle, felsefenin bir idenin noksanlığından bir izlenimin mevcudiyetine gitme yöntemiyle aynı şekilde, akıl teorisi kuşkuculuktan pozitivizme, bir akıl kuşkuculuğundan bir his pozitivizmine gider, bu da nihayetinde, nitelik kazanmış bir zihinde hissin bir düşünümü olarak aklı içerecektir.

Atomculuğu ve çağrışımcılığı birbirinden ayırt ettiğimiz gibi, idenin iki anlamını, dolayısıyla da izlenimin iki anlamını birbirinden ayıracağız. Bir anlamda, zorunluluk idesine sahip değiliz; başka bir anlamda sahibiz. Duyum izlenimleri ve düşünüm izlenimlerinin, duyum ideleri ve düşünüm idelerinin aynı anda sunulduğu ve mümkün olduğunca türdeş kılındığı metinlere rağmen,[45] ikisi arasında doğalarından gelen bir fark vardır. Aşağıdaki alıntı buna örnektir:

> İşte bir düşünüm idesi üretmek için gerekli olan budur; zihin, bütün duyum idelerini 1.000 kere de gözden geçirse bundan asla yeni, özgün

Tr., s. 266: "Akıl ruhlarımızın harika ve şaşkınlık yaratan bir içgüdüsünden başka şey değildir, belirli bir ideler dizisini izleyerek bizi alıp götürür ve bunları tikel niteliklerle donatır."

[43] *Tr.*, s. 274.

Tr., s. 709.

Tr., s. 72.

bir ide çıkaramaz, *bu ancak eğer doğa zihnin yetilerini* bu türden bir gözden geçirmeden yeni, özgün bir izlenim doğacak şekilde *ayarlamışsa* olur.[46]

Duyum izlenimleri zihnin yalnızca kökenidir; düşünüm izlenimleri zihnin nitelenmesi, ilkelerin zihindeki etkisidir. Kökene dayalı her idenin önceden varolan bir izlenimden türediği ve bu izlenimi temsil ettiği şeklindeki bakış açısı kuşkusuz, kendisine verilmek istenen öneme sahip değildir: Yalnızca zihne basit bir köken verir, ideleri *şeyleri*, idelere nasıl benzediklerini anlaması güç olan şeyleri temsil etme zorunluluğundan kurtarır. Asıl önemli olan düşünüm izlenimleri tarafındadır, çünkü onlar zihni bir özne olarak niteler. Ampirizmin özü ve yazgısı atoma değil, çağrışıma bağlıdır. Ampirizm özü itibarıyla, zihnin kökeni problemini değil, öznenin kuruluşu problemini ortaya koyar. Dahası, bunu zihinde, bir oluşumun ürünü olarak değil, aşkın ilkelerin etkisi olarak ele alır. O halde güçlük, ide ya da izlenimin iki anlamı arasında, köken ve nitelenme arasında tahsis edilebilir bir bağ kurmakta yatar. Bunların farkını daha önce görmüştük. Bu fark, Hume'un bilginin bir antinomisi biçiminde yeniden karşılaştığı farktır; ben problemini tanımlar. Zihin özne *(sujet)* değildir, tabidir *(assujetti)*. Özne zihinde ilkelerin etkisi altında kurulduğu zaman, zihin kendini bir Ben olarak kavramaya başlar çünkü nitelik kazanmıştır. Ama tam olarak, eğer özne yalnızca ideler topluluğu içinde kuruluyorsa, ideler topluluğu, aynı ilkelerin etkisi altında nasıl kendini bir ben olarak yakalayabilir, nasıl "ben" diyebilir? Eğilimlerden ben'e, özneden ben'e nasıl geçilebildiği anlaşılıyor. Nasıl oluyor da özne ve zihin son kertede ben'in içinde tek bir şey olabiliyorlar? Ben aynı anda hem ideler topluluğu hem eğilim, hem zihin hem özne olmalıdır. Sentezdir ama anlaşılmaz bir sentez ve kökenle nitelenmeyi, kendi kavramında uzlaştırmaksızın biraraya getirir.

> Tutarlı hale getiremediğim iki ilke var, ve birinden ya da ötekinden vazgeçmek de benim yetkimde olan bir şey değil: Bütün ayrık algılarımız ayrık varoluşlardır, ve: zihin ayrık varoluşlar arasındaki gerçek bağıntıyı asla idrak etmez.[47]

[46] *Tr.*, s. 105 (vurgu bize aittir). Bkz. *Tr.*, s. 386.

[47] *Tr.*, s. 760.

Hume şunu ekler: Belki bir çözüm mümkün olabilir. Hangi anlamda bunu umut edebileceğimizi daha sonra göreceğiz.

Bilimin asıl nesnesi insan doğasıdır. Ama Hume felsefesi bize bu doğanın iki tarzsallığını, duygulanım cinsinin iki türünü sunar: Bir yerde çağrışımın etkileri, diğer yerde tutkunun etkileri vardır. Bunların her biri bir sistemin, biri anlama yetisi sisteminin, öbürü tutku ve ahlak sisteminin belirlenimidir. Bunların birbiriyle ilişkisi nedir? Öncelikle ikisi arasında, bir paralellik yerleşmiş ve sıkı sıkıya sürüyormuş gibi görünmektedir. İnanç ve sempati* birbirine karşılık düşer. Dahası, analize göre, sempatinin kendine özgü olarak içerdiği ve inancın ötesine geçen her şey, tutkunun idelerin çağrışımına eklediği şeyle benzerlik taşır.[48] Başka bir düzlemde, tıpkı çağrışımın zihne zorunlu bir genellik, zihnin teorik bilgi çabası için kaçınılmaz bir kural sabitlemesi gibi, tutku da ona bir istikrar içeriği sağlar,[49] pratik ve ahlaki etkinliği mümkün kılar ve tarihe anlamını kazandırır. Bu çifte hareket olmasaydı bir insan doğası bile olmazdı, imgelem fantezi olarak kalırdı. Karşılıklılıklar burada son bulmaz: Güdü ve eylem arasındaki ilişki nedensellikle türdeştir,[50] öyle ki tarihin bir insan fiziği olarak kavranması gerekir.[51] Son olarak, bir ahlaklılık dünyasının kurulması için olduğu gibi doğanın ayrıntısının belirlenimi için de genel kuralların anlamı aynıdır, hem yayılmacı hem düzelticidir.

* Antik Yunancada 'birlikte' anlamına gelen *'sum'* ve 'hissedilen şey' anlamına gelen *'patheia'* köklerinden oluşan sempati sözcüğü hem canayakınlık hem de duygudaşlık anlamlarını içerir. Deleuze de Fransızca metinde sempati sözcüğüyle iki anlamı birden vermektedir. *(ç.n.)*

[48] *Tr.*, s. 421-422.

Tr., s. 418. *Enq.*, s. 131.

[49] *Tr.*, s. 515: Mahkûm, "idam sehpasına doğru götürüldüğünde, ölümünü baltanın ya da çarkın işleminin sonucuyla aynı kesinlikte, gardiyanlarının istikrar ve dürüstlüğünün sonucundan hareketle öngörür." Ahlaki apaçıklıkla fiziksel apaçıklık arasında doğa farkı yoktur. Bkz. *Tr.*, s. 258.

[50] *Enq.*, s. 131: "Savaş, dalavere, kundak ve devrim ilişkileri, siyaset ya da ahlak felsefecisinin, biliminin ilkelerini sabitlemesine yarayacak deneyimler derlemesi gibidir, tıpkı doktorun ya da doğa felsefecisinin, üzerlerinde yaptığı deneyler yoluyla bitkilerin, minerallerin ve başka dış dünya nesnelerinin doğasıyla haşir neşir olması gibi."

Anlama yetisi sistemini teoriyle, ahlak ve tutku sistemini pratikle özdeş kılmak bile dayanaktan yoksundur. İnanç adı altında, bir anlama yetisi pratiği, adaletli ve toplumsal örgütlenme biçiminde bir ahlak teorisi vardır. Üstelik, Hume'da her durumda mümkün olan tek teori pratiğin teorisidir: Anlama yetisi için, olasılıkların hesaplanması ve genel kurallar; ahlak ve tutkular için, genel kurallar ve adalet.

Fakat, ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, bütün bu karşılıklılıklar yalnızca felsefenin sunulması, felsefenin sonuçlarının dağıtılmasıdır. Kurulmuş iki alan arasındaki analoji ilişkisi, bize bu ikisinden hangisinin felsefeye malzeme olarak ötekinin kurulmasını belirlediğini unutturmamalıdır. Biz felsefeyi *harekete geçiren şeyi* sorguluyoruz. En azından, olgu üzerinde karar vermesi kolay bir şeydir: Hume her şeyden önce bir ahlakçı, bir siyaset düşünürü, bir tarihçidir. Peki neden?

İnceleme, anlama yetisi sistemiyle başlar ve akıl problemini ortaya koyar. Yalnız, böyle bir problemin gerekli olup olmadığı açık değildir; bir kökeninin olması gerekir ki felsefeyi harekete geçiren bir şey olarak ele alınabilsin. Aklın kendisinin bir problem olmasının nedeni aklın problemler çözmesi değildir. Aksine, kendi alanıyla sınırlı bir akıl problemi olması için önce bir alanın akıldan bağımsız olması, onu tartışmalı hale getirmesi gerekir. İnceleme'nin önemli ve temel cümlesi şudur:

> Parmağımda bir sıyrık oluşacağına dünyanın yok olmasını tercih etmem akla karşıt değildir.[52]

Karşıtlık da aşırı bir ilişki olacaktır. Aklın kendini sorgulayabilmesi ve kendi doğasını bir problem olarak ortaya koyabilmesinin nedeni, akılla varlığın aynı kapsama sahip olmaması, aklın her varolan şeye uygulanamamasıdır. Buradaki olgu aklın pratiği belirlememesidir: Akıl pratik olarak, teknik olarak yetersizdir. Şüphesiz, akıl bize bir şeyin, bir tutkuya özgü nesnenin varolduğunun bilgisini vermekle, nedenlerle sonuçların bağıntısını, bir tatminin aracını keşfetmekle, pratik üzerinde tesirde bulunur.[53]

Tr., s. 525.

Tr., s. 574.

Ama ne aklın bir eylem ürettiği, ne tutkunun akılla çeliştiği, ne de aklın bir tutkuyu alt ettiği söylenebilir. Çelişki hiç olmazsa idelerin temsil ettikleri nesnelerle bir uyumsuzluğunu gerektirir;

> bir tutku ilkel bir varoluştur, ya da şöyle de diyebiliriz; varoluşun ilkel bir tarzıdır, ve onu bir başka varoluşun ya da bir başka tarzın bir kopyası haline getirecek hiçbir temsili nitelik içermez.[54]

Ahlaki ayrımların akıl tarafından doğurulduğu da söylenemez, çünkü bunlar tutkuları uyandırır, eylemi üretir ya da engellerler.[55] Mülkiyetleri çalmada, verilmiş sözleri ihlal etmede bir çelişki bulunması için verilmiş sözlerin ve mülkiyetlerin doğada varolması da gereklidir. Akıl her zaman uygulanabilir, ama o daha evvelki bir dünyaya uygulanır, kendinden önce gelen bir ahlakı, ereklerin bir düzenini varsayar.[56] O halde, pratiğin ve ahlakın, (durumları içinde değil) doğaları içinde akla kayıtsız kalmalarından dolayı akıl kendi farkını arayacaktır. Dışarıdan yadsındığı için içeriden de kendini yadsıyacak ve kendini bir demans, bir kuşkuculuk şeklinde keşfedecektir. Ayrıca, bu kuşkuculuğun kaynağının ve harekete geçiricisinin dışarıda, pratiğin kayıtsızlığında olmasından dolayı pratiğin kendisi de kuşkuculuğa karşı kayıtsızdır: Her zaman tavla oynanabilir.[57] Filozof da herkes ne yapıyorsa onu yapar: Kuşkucuya özgü olan, hem akıl yürütmesinin itiraz kabul etmemesi hem de ikna edici bir şey öne sürmemesidir.[58] Yani yeniden, bir önceki ama bu sefer tamamlanmış olan sonuca varıyoruz: Kuşkuculuk ve pozitivizm aynı felsefi akıl yürütmede birbirlerini gerektirirler. Tutku ve ahlak pozitivizmi akla ilişkin bir kuşkuculuk üretir; içselleştirilen, akıl kuşkuculuğu haline gelen bu kuşkuculuk da bir anlama yetisi pozitivizmi üretir, bu da önceki pozitivizmin *suretinde*, bir pratik teorisi olarak kavranır.[59]

[54] *Tr.*, s. 525.

[55] *Tr.*, s. 572.

[56] *Tr.*, s. 584.

[57] *Tr.*, s. 362.

[58] *Enq.*, s. 210.

[59] Tam tersine, şeylerin tam bir tersine dönüşü halinde, anlama yetisi bu sefer de ahlakın doğası üzerine kendini sorgulayacaktır: *Tr.*, s. 363-364.

Suretinde diyoruz, benzer halde değil. Şimdi ahlak sistemiyle anlama yetisi sistemi arasındaki farkı da tam olarak anlayabiliriz. Duygulanım cinsi içinde, iki terim ayırt edilir, tutkusal ve ahlaki duygulanım ile öteye geçme, yani bilgi boyutu. Şüphesiz, ahlak ilkeleri, tutkunun kökensel ve doğal nitelikleri zihnin ötesine geçer ve onu etkiler, tıpkı çağrışım ilkeleri gibi; ampirik özne zihninde, tüm bu birlikte işleyen ilkelerin etkisiyle kurulmuştur. Ama bu öznenin kendi kendine verinin ötesine geçmesi sadece, başka ilkelerin değil, çağrışım ilkelerinin (aslında hep aynı olmayan) etkisi altında olur: Özne inanmaktadır. Bu dar anlamda, öteye geçme sadece ve sadece bilgiyle ilgilidir: İdeye bir rol vererek, nesnesini olumlayarak, bağlarını kurarak ideyi kendisinin ötesine taşır. Öyle ki anlama yetisi sisteminde, zihni etkileyen en önemli ilke *öncelikle* verinin ötesine geçen bir öznenin hareketinde, etkinliğinde incelenecektir: Nedensel ilişkinin doğası *çıkarsama* içinde yakalanır.[60] Ahlak için tamamen başka şeyler geçerlidir, ahlak analoji yoluyla öteye geçmenin sergilenmesi biçimini aldığında bile.[61] Burada, çıkarsama yapmaya gerek yoktur.

> Bir karakterin nelerden hoşlandığına bakarak onun erdemli olduğu sonucunu çıkaramayız, ama onun kendine özgü hoşlanma tarzını hissettiğimizde onun erdemli olduğunu da gerçek anlamda hissederiz.[62]

Ahlak ideyi yalnızca şartlarının bir etmeni olarak kabul eder ve çağrışımı insan doğasının kurulu bir öğesi olarak alır. Aksine, anlama yetisi sisteminde çağrışım, insan doğasının kurucu bir öğesi, tek kurucu öğesidir. Bu ikiliğin göz önüne serilişi olarak, Hume'un iki Ben arasında yaptığı ayrıma[63] ve bunlarla ilgili problemleri farklı şekillerde ortaya koyup ele almasına bakılabilir.

Tr., s. 256: "İzlediğimiz düzen, yani ilişkinin kendisini açıklamaktan evvel, öncelikle ilişkiye göre yaptığımız çıkarımı incelememiz, bundan başka bir şekilde hareket etmek mümkün olsaydı affedilmez bir hata olurdu.

[61] *Tr.*, s. 584-586.

Tr., s. 587 *Enquête sur les principes de la morale* (Leroy çevirisi), s. 150.

Tr., s. 345: "Düşüncemize ya da imgelemimize temas eden şahsi kimlikle, tutkularınıza ya da kendimize verdiğiniz değere temas eden bu aynı kimliği birbirinden ayırt etmeliyiz.

O halde, bir hayli ayrık özellikleri doğrudan doğruya sunması gereken iki tür pratik vardır. Anlama yetisinin pratiği Doğanın ayrıntısını belirler, yayılmacı olarak hareket eder. Doğa, fiziğin nesnesi, *partes extra partes*'tir.[63] Onun özü buradadır. Nesneleri ideleri içinde ele alırsak bütün bu nesnelerin "birbirlerinin sebebi ya da sonucu haline gelmesi"[64] mümkündür, çünkü nedensel ilişki onların niteliklerinden biri değildir: Mantıksal olarak herhangi bir şey herhangi bir şeyin sebebi olabilir. Öte yandan iki nesnenin birleşimini incelediğimizde, bu birleşimi gösteren, birbirinden sayısal olarak farklı vakaların her birinin öbüründen bağımsız olduğunu, hiçbirinin öbürü üstünde bir tesirinin olmadığını görürüz; bunlar "zaman ve yer bakımından birbirlerinden bütünüyle ayrılmışlardır"[65] Bunlar bir olasılığın kurucu parçalarıdır;[66] aslında, olasılık nedenselliği varsaysa da, nedensel akıl yürütmeden doğan kesinlik yine de olasılığın bir limiti, tikel bir vakası, olasılıkların mutlak olan bu yakınsamasıdır.[67] Doğa yayılımlı bir büyüklüktür; yani fiziksel deneyime ve hesaplamaya elverişlidir. İşin özü onun parçalarını belirlemektir: Bu, genel kuralların bilgi alanındaki işlevidir. Doğanın bütünü diye bir şey yoktur, ne keşfedilecek ne de icat edilecek bir bütünlük vardır. Bütünlük bir topluluktan başka şey değildir; "Bu parçaların bir bütünde birleşmesi [...] sadece zihnin keyfi bir edimi tarafından gerçekleştirilmiştir ve şeylerin doğası üzerinde hiçbir tesiri yoktur."[68] Bilginin genel kuralları, genelliklerinin bir bütüne ilişkin olması bakımından, anlama yetimizin doğal ilkelerinden farklı değildir;[69] zor olan, der Hume, bunları icat etmek değil uygulamaktır.

Buna karşılık, ahlak pratiği için aynı şey geçerli değildir. Burada, parçalar doğrudan doğruya, yapılacak bir çıkarsama, zorunlu bir uygulama olmaksızın verilidir. Fakat, *bunlar yayılmacı olmak yerine,*

Bir kısmın öbür kısma dışsal olması. *(ç.n.)*

[64] *Tr.*, s. 260.

Tr., s. 250.

[66] *Tr.*, s. 219.

Tr., s. 213.

[68] *Dialogues*, s. 258.

[69] *Tr.*, s. 262.

karşılıklı olarak dışlayıcıdırlar. Parçalar doğada olduğu gibi kısmi değil, taraflıdır. Ahlak pratiğinde zor olan taraflılığı başka yöne çevirmek, çarpıtmaktır. Önemli olan icat etmektir: Adalet yapay bir erdemdir, "insan icat eden bir türdür" [70] İşin özü ahlaklılığın bütününü kurmaktır; adalet bir *şema*'dır.[71] Şema toplumun ilkesidir.

> Kendi başına ele alınan, yalıtılmış bir adalet edimi çoğunlukla kamu yararına zıt olabilir; avantajlı olan yalnızca, bütün insanların bir şemadaki ya da genel bir eylemler sistemindeki rekabetidir.[72]

Burada artık öteye geçme değil, tümleme vardır. Her zaman bir parçadan öbürüne doğru hareket eden aklın tersine, his bütünlere tepkide bulunur.[73] Bu yüzden, ahlak alanında, genel kuralların başka bir anlamı vardır.

Tr., s. 601.

Tr., s. 615.

Tr., s. 705.

Enquête sur les principes de la morale, s. 151.

İKİNCİ BÖLÜM

Kültür Dünyası ve Genel Kurallar

Ahlakın bu belirlenimlerini açıklamak gerekir. Ahlaki bilincin özü, tasvip edip etmemede yatar. Övmemizi ya da kınamamızı sağlayan bu hissin, erdemsizlik ve erdemi belirleyen bu acı ve hazzın özgün birer doğası vardır: Bir özelliğin *genel olarak*, bizim tikel çıkarımız gözetilmeden ele alınıp incelenmesi sonucunda üretilmişlerdir.[1] Fakat bize özgü bir bakış açısını, çıkarım yapmaksızın terk etmemizi, "basit bir denetlemeyle" bir özelliği genel olarak ele almamızı, başka bir deyişle özelliği yakalamamızı ve başkalarına ya da o kişinin kendisine yararlı olduğu haliyle, başkasının ya da kişinin kendisinin hoşuna gittiği haliyle yaşamamızı ne sağlayabilir? Hume'un cevabı basittir: Bunu sağlayan sempatidir. Yalnız, sempatinin bir paradoksu vardır: Sempati bize ahlaki bir uzam, bir genellik açar, ama bu uzamın kendisi de yayılımsız, bu genellik niceliksizdir. Aslında ahlaki olmak için, sempati geleceğe yayılmalı, şimdiki anla sınırlanmamalı, *çifte* bir sempati, yani başkasının hazzına yönelik arzunun, acısından duyulan bir tiksintinin eşlik ettiği bir izlenim karşılıklılığı olmalıdır.[2] Ayrıca sempati bir olgudur da: Sempati vardır, doğal olarak yayılmaktadır. Fakat bu yayılma, hiçbir şeyi dışarıda

[1] *Tr.*, s. 588: "Bir özellik yalnızca genel olarak ele alındığında, tikel çıkarımız göz önünde alınmadığında, onu ahlaki açıdan iyi ya da kötü olarak adlandırmamızı sağlayan bu bilinç ve bu his ortaya çıkar."

[2] *Tr.*, s. 487.

bırakmadan ortaya çıkıyor değildir: Sempatiyi göz önüne sermeyen vakaları dışarıda bırakarak,

> bizi canlı bir şekilde sarsan mevcut bir durumun yardımı olmaksızın,[3]

sempatiyi çifte hale getirmek imkânsızdır. Bu durum, fantezi açısından bakıldığında, mutsuzluğun derecesi, devasalığı;[4] insan doğası açısından bakıldığında bitişiklik, benzerlik ya da nedensellik olacaktır. Sevdiklerimiz, duruma göre, yakınlarımız, benzerlerimiz ve ailemizdir.[5] Kısacası, doğadan gelen iyi yürekliliğimizin bir sınırı vardır; bizim doğal halimiz sınırlı bir iyi yürekliliktir.[6] Sempati doğal olarak geleceğe doğru yayılır ama bu, koşullar onun yayılmasını sınırlandırdığı ölçüde mümkündür. Sempatinin bizi davet ettiği genelliğin dahi öteki yüzünde, sempatinin bize doğanızın karakteri olarak bahsettiği bir taraflılık, "duygulanımlardaki bir eşitsizlik" vardır: "O kadar ki bu duygulanımların fazlaca sıkıştırılması ya da serbest bırakılması sonucunda, belli bir derecedeki taraflılığın dikkate değer her türlü ihlalini erdemsizlik ve ahlaksızlık olarak görmemizi sağlar."[7] Çocukları yerine yabancıları tercih eden aileleri mahkûm ederiz.

Bu durumda, doğamız ahlaki değildir, ahlakımız doğanızdadır. Hume'un en basit ama en önemli fikirlerinden biri şudur: İnsan aslında bencil değil, *taraflıdır*. Bencilliğin her etkinliğin nihai kaynağı olduğunu ileri sürmekle filozof ve iyi bir düşünür oldum sanılır. Bu kolaycılıktır. Şunu görmüyor muyuz;

> servetinin büyük bir kısmını karısının haz duyduğu şeylere ve çocuklarının eğitimine yatırmayan, kendi kullanımı ve kişisel eğlencesine servetinin ancak çok az bir kısmını ayırmayan çok az erkek vardır?[8]

[3] *Tr.*, s. 492.
[4] *Tr.*, s. 493.
[5] *Tr.*, s. 600.
[6] *Tr.*, s. 712.
[7] *Tr.*, s. 606.
[8] *Tr.*, s. 604.

Gerçek şu ki, erkek her zaman için bir kabile, bir cemaat adamıdır. Aile, dostluk, komşuluk gibi kategoriler, Tönnies'de cemaat tipleri olarak görülmeden önce Hume'da sempatinin doğal belirlenimleriydi. Tam da tutkunun özünün, tikel çıkarların özünün bencillik değil taraflılık olması nedeniyle, sempati kendi açısından, ne tikel çıkarın ne de tutkunun ötesine geçer. "Ödev duyumuz her zaman tutkularımızın alışıldık ve doğal akışını izler."[9] Bencillik ve sempati ayrımımızın getirisini görünüşte kaybetmek pahasına en uç noktaya kadar gidelim: Sempati en az bencillik kadar topluma aykırıdır.

> Bu kadar soylu bir duygulanım, insanları geniş toplumlar oluşturmaya teşvik edeceği yerde, geniş toplumlara en katı bencillik kadar karşıttır.[10]

Kimsenin sempati duyguları başkasınınkilerle aynı değildir; böyle tanımlanmış taraflılıkların çokluğu çelişkidir, şiddettir.[11] Doğanın vardığı yer budur; insanlar arasında bu seviyede, akla yatkın bir dil yoktur.

> Her tikel insanın öbürlerine göre tikel bir konumu vardır; içimizden her biri, karakter ve kişileri sadece kendi tikel bakış açısından ona göründüğü şekliyle ele alacak olsaydı, akla yatkın terimlerle karşılıklı konuşabilmemiz asla mümkün olmazdı.[12]

Bununla birlikte, eğer sempati bencillik *gibiyse,* Hume'un insanın bencil değil, sempati duyan bir varlık olduğu saptamasının ne önemi kalır? Gerçekte, toplum sempatide de en saf bencillikte bulduğu *kadar* engel buluyorsa da, buna rağmen ve mutlak olarak değişen, onu bencillikten ya da sempatiden yola çıkarak ele alışımıza bağlı olarak, toplumun kendi anlamı, yapısıdır. Aslında bencilliklerin yalnızca kısıtlanmaları yeterli olurdu. Sempati duyguları için başka şey geçerlidir: Onları tümlemek, olumlu bir bütünlüğün içinde tümlemek

Tr., s. 600.
Tr., s. 604.
Tr., s. 709, 730.
Tr., s. 707

gerekir. Hume'un sözleşme teorilerinde eleştirdiği tam olarak, bunların bize toplumun soyut ve yanlış bir imgesini sunması, toplumu icat edilmiş girişimlerin olumlu bir sistemi olarak anlamak yerine, yalnızca olumsuz bir şekilde tanımlaması, toplumda bencillik ve çıkarların kısıtlanmalarının bir toplamını görmesidir. Doğal insanın bencil olmadığının hatırlatılması işte bu nedenle bu kadar önemlidir: Bir toplum kavrayışında, her şey buna bağlıdır. Doğada olsa olsa aileleri buluruz; ayrıca doğa durumu zaten her zaman için, basitçe doğanın bir durumundan başka şeydir.[13] Aile, yasamadan tümüyle bağımsız bir biçimde, cinsel içgüdü ve sempati yoluyla, ebeveynlerin birbiri arasındaki sempatiyle, çocukları için besledikleri sempatiyle açıklanır.[14] Toplumun önündeki engel bencillikte değil de sempati duygularının ta kendisinde olduğundan, toplum problemini aileden yola çıkarak anlayalım. Şüphesiz ki toplum, en başta ailelerin biraraya gelmesidir; ama biraraya gelmiş aileler, ailevi bir 'biraraya geliş' oluşturmazlar. Elbette aileler pekâlâ toplumsal birimlerdir ama bu birimlerin özelliği birbirlerine eklenmemeleridir; bunlar birbirlerini dışarıda bırakır, kısmi değil taraflıdırlar. Birinin ailesi her zaman öbürleri için yabancıdır: Doğada çelişki göze çarpar. Toplum problemi bu bakımdan, sınırlama değil tümleme problemidir. Sempati duygularını tümlemek sempatinin kendi çelişkisinin, kendi doğal taraflılığının ötesine geçmesini sağlamaktır. Bu türden bir tümleme olumlu bir ahlaki dünya gerektirir ve böyle bir dünyanın olumlu icadı içinde yapılır.

Bu, ahlak dünyasının ahlaki bir içgüdüye, sempatinin doğal belirlenimlerine indirgenmeyeceği anlamına gelir.[15] Ahlak dünyası, gerçekliğini şunlar olduğunda olumlar; çelişki fiili olarak dağıldığında, karşılıklı konuşma mümkün olduğunda ve şiddetin yerini aldığında, mülkiyet açgözlülüğün yerini aldığında,

---

[13] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 45.

[14] *Tr.*, s. 603.

Tr., s. 748: "Ahlak duyusunu insan zihninin özgün içgüdülerine indirgeyenler erdemin nedenini, yeterli bir hakimiyetle savunabilirler, ama bu duyuyu insanlıkla birlikte yayılan bir sempatiyle açıklayanların sahip olduğu avantajdan yoksun kalacaklardır."

sempatimizin değişmesine rağmen, aynı ahlaki nitelikleri, Çin'de de olsa, İngiltere'de de olsa, aynı şekilde tasvip ettiğimizde,

tek sözcükle söylemek gerekirse,

verdiğimiz değer değişmeksizin sempati değiştiğinde.[16]

Verilen değer sempati duygularının tümlevidir. Adaletin temelinde bu vardır. Ve adaletin bu temeli, verilen değerin bu tekbiçimliliği, düşüncelerimizde en uzaklardaki ülke ve çağlara yapacağımız, orada mümkün yakınlarımız, benzerlerimiz ve ailemiz olarak göreceğimiz kişileri oluşturabileceğimiz imgesel bir yolculuğun neticesinde ulaştığımız şeyler değildir: "*Gerçek* bir tutku ve *gerçek* bir hissin imgesel olarak bilinen bir çıkardan doğabileceği asla tasarlanamaz."[17] Ahlaki ve toplumsal problem, birbirlerini dışlayan gerçek sempati duygularından sempati duygularını içeren gerçek bir bütüne geçmektedir. Söz konusu olan, sempatiyi *yaymaktır*.

Ahlakın doğayla olan farkı, daha doğrusu, doğanın ahlaka uygun olmadığı görülüyor. Ahlak dünyasının gerçekliği, bir bütünün, bir toplumun kurulması, değişiklik göstermeyen bir sistemin inşasıdır; doğal değil yapaydır.

Adaletin yasaları, tümellikleri ve mutlak olarak eğilip bükülmezliklerinden ötürü, ne doğadan gelebilir ne de doğal bir eğilimin ya da doğal bir güdünün doğrudan yaratıları olabilir.[18]

Ahlaklılığın bütün öğeleri (sempati duyguları) doğal olarak verilidirler, ama kendi başlarına bir ahlak dünyası kurmak için yetkin değildirler. Taraflılıklar, tikel çıkarlar birbirlerini dışarıda bıraktıklarından, doğal bir biçimde bütünleşemezler. Bir bütün ancak icat edilmiş olabilir, çünkü mümkün olan tek icat bir bütünün icadıdır. Bu içerme ahlak

[16] *Tr.*, s. 706.

[17] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 72.

[18] *Tr.*, s. 600-601.

problemininin özünü açığa vurmaktadır. Adalet doğanın bir ilkesi değil, bir *kuraldır*, rolü ögeleri, doğanın ilkelerini, bir bütünün içinde organize etmek olan bir kuruluş yasasıdır. Adalet bir araçtır. Ahlak problemi bir şemalaştırma problemi, yani doğal çıkarları, doğada verili halde bulunmayan *siyasi* bir küme ya da bütünlük kategorisiyle ilişkilendirme problemidir. Ahlak dünyası tikel ereklerin tümlendiği, birbirine eklendiği yapay bir bütünlüktür. Veya başkasınınki kadar benim tikel çıkarımın da gerçekleşmesini, yerine gelmesini sağlayan araçlar sistemidir ki zaten bu da aynı kapıya çıkar. Ahlaklılık, parçalar açısından bakıldığında bir bütün olarak düşünülebildiği gibi, erekler açısından bakıldığında bir araç olarak düşünülebilir. Kısacası, ahlaki bilinç siyasal bilinçtir: Gerçek ahlakçının yasa koyan biri olması gibi gerçek ahlak da siyasettir. Veya: Ahlaki bilinç psikolojik bilincin bir belirlenimidir, sadece ve sadece icat etme gücü bakımından ele alınan psikolojik bilinçtir. Ahlak problemi bir küme problemi ve bir araçlar problemidir. Yasamalar büyük icatlardır; gerçek mucitler teknisyenler değil yasa koyanlardır. Asklepios ve Baküs değil, Romülüs ve Theseus'tur.[19]

Amaca yönelmiş araçlar sistemine, belirlenmiş bir kümeye kural, norm denir. Hume buna *genel kural* der. Kural iki kutupludur: biçim ve içerik, karşılıklı konuşma ve mülkiyet, iyi âdetler sistemi ve sahip olmanın sabit kalması. Toplum içinde olmak öncelikle, şiddeti mümkün karşılıklı konuşmayla ikame etmektir: Her bir kişinin düşüncesi başkalarınınkini kendinde temsil eder. Hangi koşullar altında? Her birinin tikel sempati duygularının bir biçimde ötesine geçilmesi ve bunlara karşılık gelen taraflılıkların insanlar arasında yol açtığı çelişkilerin üstesinden gelinmesi koşuluyla. Doğal sempatinin yapay bir biçimde doğal sınırlarının dışında uygulanabilmesi koşuluyla. Kuralın işlevi mevcut durumumuzdan bağımsız, sabit ve ortak, sağlam ve soğukkanlı bir bakış açısı belirlemektir.

> Karakterlerin yargılanmasında, izleyen herkese aynı görünen tek çıkar ya da haz, bizzat karakteri incelenen kişinin ya da onunla ilişkili kişilerin çıkarıdır.[20]

[19] *Essays* (Routledge baskısı): "Genel Olarak Kısımlar Üzerine", s. 37
[20] *Tr.*, s. 717.

Şüphesiz, bu türden bir çıkar, kendi çıkarımıza, yakınlarımızın, benzerlerimizin ve ailemizin çıkarına kıyasla bize daha az dokunur; zaten bu türden bir çıkarın, kendisinde bulunmayan bir canlılığı edinmesi gerektiğini göreceğiz. Ama en azından, yürek ona kulak vermediğinde bile, genel ve sabit bir ölçüt, seyircilere bağlı olmayan üçüncü bir çıkar, bir değer olması bakımından, pratik bir avantajı vardır.[21]

> İnsan eylemleri içinde, genel bir görüşe karşıtlık yaratan her şey erdemsizlik olarak adlandırılır.[22]

Böyle üretilmiş yükümlülük, yapay olduğuna göre, doğal yükümlülükten, doğal ve tikel çıkardan, eylemin harekete geçiricisinden özü itibarıyla ayırt edilir: Bu, ahlaki yükümlülük ya da ödev duyusudur. Öteki kutupta, mülkiyet benzer koşullar gerektirir. "Başkalarının bir şeylere sahip olmasına ses çıkarmamanın kendi çıkarıma olduğunu gözlemlerim, böylelikle onlar da bana karşı aynı tavrı takınacaklardır."[23] Buradaki üçüncü çıkar genel bir çıkardır. Mülkiyet uzlaşımı her bir kişinin eylemlerinin ötekilerin eylemleriyle ilişkiye girmesini sağlayan yapay bir şeydir. Bir şemanın inşası, simgesel bir küme ya da bir bütünün kurulmasıdır. Ayrıca Hume mülkiyette, temelde siyasi bir fenomen ve en temel siyasi fenomeni görmektedir. Mülkiyet ve karşılıklı konuşma en sonunda, bir toplum biliminin iki bölümünü oluşturacak şekilde buluşur;[24] etkili olması için, ortak çıkarın genel anlamı *ifade edilmelidir*.[25] Burada akıl mülk sahiplerinin karşılıklı konuşması olarak ortaya çıkar.

Daha şimdiden, bu ilk belirlenimlerden itibaren, genel kuralın rolünün çift olduğunu, *hem yayılmacı hem düzeltici* olduğunu

---

[21] *Tr.*, s. 731.

[22] *Tr.*, s. 617

[23] *Tr.*, s. 607.

[24] *Tr.*, s. 724: "Demek ki, toplum içinde mülkiyeti güvence altına almak ve kişisel çıkarın zıtlığını önlemek için *doğa yasalarını*, insanların kibirinden doğacak karşıtlıkların ötesine geçmek ve karşılıklı konuşmayı hoş ve zararsız bir şey haline getirmek için *iyi âdetler kurallarını* yerleştirmemiz benzer bir tarzdadır."

[25] *Tr.*, s. 607

görüyoruz. Genel kural bize mevcut durumumuzu unutturarak hislerimizi düzeltir.[26] Aynı zamanda, özü gereği "içinde doğmuş olduğu vakaların dışına çıkar" Ödev duyusu "yalnızca, başkalarının edimlerini seyretmekten türese bile, yine de onu kendi eylemlerimize bile yaymaktan eksik kalmayız" [27] Son olarak, kural istisna içeren bir şeydir; başkalarına sempati duymamızı sağlar, hatta başkası, bu duruma genel olarak karşılık gelen hissi duymadığında bile.

> Bahtsızlıkların neticesinde devrilmemiş birine sabrından dolayı daha fazla üzülürüz. [...] Üzerine konuştuğumuz vaka bir istisna da olsa, gene de genel kural imgeleme tesir eder [...] Bir cinayet, en korunaklı halde uyuyakalmış birini hedef alınışsa daha da vahim hale gelir.[28]

Kuralın icadının nasıl mümkün olduğunu sormamız gerekir. Temel soru budur. Araç sistemleri, genel kurallar, hem düzeltici hem yayılmacı kümeler nasıl oluşturulabiliyor? Ama daha şimdiden, tam olarak neyin icat edildiği sorusuna cevap verebiliyoruz. Hume, yapaylık teorisinde, doğayla kültür, eğilimle kurum ilişkilerinin tam bir kavramışını önerir. Şüphesiz ki tikel çıkarlar doğal bir şekilde birbirleriyle özdeşleşemez, bütünleşemezler. Yine de doğa bunların özdeşleşmesini gerektirir. Aksi takdirde, genel kural asla kurulamaz, mülkiyet ve karşılıklı konuşma düşünülemezdi bile. Sempati duyguları şu iki alternatif arasındadır; ya yapaylık yoluyla yayılacak ya çelişki yüzünden yıkılacaklardır. Tutkular ise ya yapay bir biçimde, dolaylı olarak tatmin olacak ya da şiddet yoluyla yadsınacaktır. Bentham'ın sonraları, daha kesin olarak göstereceği gibi, ihtiyaç doğaldır ama ihtiyacın giderilmesi, ya da en azından giderilmesi için gereken istikrar ve süre yalnızca yapay, endüstriyel ve kültürel olabilir.[29] Demek ki

Tr., s. 708: "Deneyim eninde sonunda bize hislerimizi düzeltmenin bu yöntemini, ya da en azından hislerimiz daha inatçı ve kıpırtısız olduğunda anlatımımızı düzeltmenin yöntemini öğretir.."

[27] *Tr.*, s. 618.

[28] *Tr.*, s. 475-476; "Sempati yoluyla iletilen tutku bazen aslının zayıflığından kuvvet kazanır ve hatta hiçbir şekilde varolmayan duygusal konumlanmalardan gelen bir geçişten doğar."

[29] *Tr.*, s. 601-602.

çıkarların özdeşleşmesi yapaydır, ama bu aynı çıkarların doğal bir biçimde özdeşleşmesinin önündeki doğal engelleri ortadan kaldırması anlamında yapaydır. Başka bir deyişle, adaletin anlamı sadece ve sadece topolojiktir. Yapaylık sempatiden başka bir şey, bundan başka bir ilke icat etmez. İlkeler icat edilmez. Yapaylığın doğal sempatiye ve doğal tutkuya sağladığı şey, ancak doğal sınırlarından kurtulduklarında, doğal bir şekilde icra edilebilecekleri, açılabilecekleri bir yayılmadır.[30] *Tutkular adalet tarafından sınırlandırılmış değillerdir, genişletilmiş, yayılmışlardır.* Adalet tutkunun, çıkarın yayılımıdır, böylelikle yalnızca tutkunun, çıkarın taraflı hareketi yadsınmış, bastırılmış olur. *Yayılımın* kendiliğinden bir *düzelti*, bir *düşünüm* olması bu anlamdadır.

> Çıkar güden konumlanmayı denetlemeye muktedir tutku yoktur, bunu bir tek, bu aynı ruhsal durum, yönelimindeki bir değişiklikle yapabilir. Ama bu değişiklik en zayıf düşünümde bile zorunlu olarak ortaya çıkacaktır.[31]

Adaletin çıkar *üzerine* bir düşünüm olmadığını, çıkarın bir düşünümü olduğunu, tutkunun, etkilediği zihinde kendisinin bir tür bükülmeye uğraması olduğunu anlamak gerekir. Düşünüm kendi kendini frenleyen eğilimin bir işlemidir.

> Çare doğadan değil yapaylıktan elde edilir; daha doğrusu, *doğa* yargılama ve anlama yetileriyle duygulanımlarda kuraldışı ve uygunsuz olan için bir çare *sağlamaktadır*.[32]

Eğilimin düşünümü pratik aklı kuran harekettir, akıl, zihnin duygulanımlarının belirli bir momentinden, "ayrık bir görüşün ya da düşünümün üzerinde temellenen", sakin ya da daha ziyade sakinleştirilmiş bir duygulanımdan başka bir şey değildir.

Hume'daki asıl ikilik, duygulanım ve akıl, doğa ve yapaylık arasında değil, yapaylığın da dahil olduğu doğa kümesiyle, bu

Tr., s. 610, 748.

Tr., s. 610.

Tr., s. 606 (vurgu bize aittir; gelecek bölümde "yargılama ve anlama yetilerinde" tanımını nasıl anlamamız gerektiğini göreceğiz.)

kümenin etkileyip belirlediği zihin arasındadır. Böylece, adalet duyusunun bir içgüdüye, doğal bir yükümlülüğe indirgenmemesi ahlaki bir içgüdünün, doğal bir yükümlülüğün, özellikle de adalet bir kez kurulduktan sonra adalete yönelik doğal bir yükümlülüğün[33] olmasını engellemez. Verilen değerin, sempati değişiklik gösterdiğinde değişiklik göstermemesi, iyi yüreklilik doğal olarak sınırlı olduğu halde bu değerin sınırsız olması, doğal sempatinin ya da sınırlı iyi yürekliliğin verilen değerin zorunlu koşulu ve tek unsuru olmasını engellemez: Sempatiden dolayı değer verilir.[34] Son olarak, adaletin tutkularımızı zapt etmeye kısmen muktedir olması, adaletin tutkuların tatmininden başka bir çıkarı,[35] bunların belirlenimlerinden başka bir kökeni[36] olduğu anlamına gelmez: Sadece, adalet onları dolaylı yoldan tatmin eder. Adalet doğanın bir ilkesi değildir, yapaydır. Ama insanın *icat eden* bir *tür* olması anlamında, yapaylık yine de doğadır; sahip olmanın sabit kalması doğal bir yasadır.[37] Bergson'un diyeceği gibi, alışkanlıklar doğadan gelmez, doğadan gelen, alışkanlık edinme alışkanlığıdır. Doğa *ereklerine* ancak kültür *aracılığıyla* ulaşır, eğilim ancak kurum yoluyla tatmin edilir. Tarihin insan doğasından gelmesi bu anlamdadır. Bunun tersine, doğa tarihin tortusu olarak bulunur;[38] doğa tarihin açıklamadığı, tanımlanamaz olan, hatta tarifinin yapılması faydasız olandır, bir eğilimi tatmin etmenin çok farklı yollarının hepsinde ortak olarak bulunandır.

[33] *Tr.*, s. 748: "Adalet yapay olsa da ahlaklılık duyusu doğaldır. Bir adalet edimini toplum için yararlı kılan insanların bir davranış tarzı sistemi içindeki birlikteliğidir. Ama bir edim bir kez bu eğilimi taşıdı mı artık onu doğal olarak tasvip ederiz."

[34] *Tr.*, s. 709.

[35] *Tr.*, s. 641: Ahlakçıların ve politikacıların bütün yapabildiği "bize neyin dolambaçlı ve yapay bir biçimde, iştahınızı onların hızlandırılmış ve aceleci hareketlerinden daha iyi doyurabileceğini öğretmektir."

[36] *Tr.*, s. 646: "Bunların (genel kurallar) insanların tutkularına dayatabilecekleri her tür zapt etme, bu tutkuların iş görecek şekilde yaratılmasıdır ve yalnızca bunları tatmin etmenin daha yapay ve daha rafine birer aracıdır. Bizim tutkularımızdan daha özenle hazırlanmış ve daha icat edilmiş bir şey yoktur."

[37] *Tr.*, s. 601: "Adaletin kuralları yapay olsa da geçici değildir. 'Doğal' teriminden, bir türde ortak olanı anlıyorsak, bunları doğa yasaları olarak adlandırmak uygunsuz olmayacaktır."

[38] Bu, (*Enquête sur les principes de la morale* içindeki) "Bir Diyalog"un izlediğidir.

Demek ki doğa ile kültür bir küme, bir karışını oluşturmaktadırlar. Ayrıca Hume hem adalet de dahil olmak üzere her şeyi içgüdüye dayandıran,[39] hem de erdem duyusu da dahil olmak üzere her şeyi siyasete ve eğitime dayandıran[40] tezleri reddeder. Birinci türden tezler kültürü unutarak, bize yanlış bir doğa imgesi sunar; ikinciler ise doğayı unutarak kültürü deforme ederler. Hume eleştirilerini özellikle bencillik teorisinde odaklar.[41] Bu teori, bencillik kadar doğal olan sempati fenomenini göz ardı ettiğine göre insan doğasının bir psikolojisi bile değildir. Eğer bencillikten, her eğilimin kendi tatmininin peşinde olduğu olgusunu anlıyorsak, sadece özdeşlik ilkesini, A=A'yı, insanı konu alan, kültürsüz, soyut, tarihi ve birbirinden bir farkı olmayan bir insanı konu alan bir mantığın biçimsel ve içi boş ilkesini ortaya koyuyoruz demektir. Somut haliyle, bencillik ancak, insanın eğilimlerini tatmin etmek için organize ettiği, başka mümkün araçlara karşıt *bazı* araçlara işaret edebilir. Böylece, çok önemli bir mesele teşkil etmeyen bencillik yerine konmuş olur. Hume'un ekonomi politiğinin anlamının yakalanabileceği yer burasıdır. Hume doğaya bir sempati boyutu dahil ettiği gibi, çıkara da çoğunlukla birbirine karşıt birçok başka harekete geçirici ekler (savurganlık, cehalet, kalıtım, âdetler, alışkanlık, "cimrilik ve çalışma, lüks ve bolluk ruhu"). *Eğilim asla onu tatmin etmek için organize edilen araçlardan soyutlanmaz. Homo æconomicus*'a Hume'un analizi kadar uzak bir şey yoktur. İnsan güdülenmesinin gerçek bilimi olan tarih, soyut bir iktisat ve çarpıtılmış bir doğa şeklindeki çifte hatayı ifşa etmelidir.

Hume'un toplum hakkında geliştirdiği kavrayış, bu bakımdan çok kuvvetlidir. Bize sırf yararcıların değil, Doğal Hukuka karşı çıkacak birçok hukukçunun da yeniden ele almaktan başka bir şey yapmadığı bir sözleşme eleştirisi sunar. Temeldeki fikir şudur: Toplumun özü yasa değil kurumdur. Yasa aslında girişimlerin ve eylemlerin sınırlandırılmasıdır ve toplumun yalnızca olumsuz yanını hesaba katar. Sözleşmeci teorilerin hatası, bize özü yasa olan, önceden

Tr., s. 748.

Tr., s. 618.

Enquête sur les principes de la morale, II. Bölüm.

varolan bazı doğal hakları güvence altına almaktan başka amacı olmayan, sözleşmeden başka kökeni olmayan bir toplum sunmalarıdır: Olumlu olan toplumsalın dışına, toplumsal ise bir başka tarafa, olumsuzun, sınırlandırmanın, yabancılaşmanın tarafına konmuştur. Hume'un doğa durumu, doğal haklar ve sözleşme hakkında yaptığı bütün eleştiri, problemi tersine çevirmek gerektiğini göstermeye dayanır. Yasa kendiliğinden yükümlülüğün kaynağı olamaz, çünkü yasanın yükümlülüğü bir yararlılık varsayar. Toplum önceden varolan hakları güvence altına alamaz: İnsan toplum içinde yaşıyorsa bunun nedeni tanı da onun önceden varolan haklarının olmamasıdır. Hume'un, söz vermeyle ilgili teorisinde yararlılığın nasıl sözleşmeye karşıt bir ilke haline geldiği açıkça görülür.[42] Temel fark nerededir? Yararlılık kurumdan gelir. Kurum yasa gibi bir sınırlandırma değildir, aksine, bir eylem modeli, hakiki bir girişim, icat edilmiş olumlu bir araçlar sistemi, dolaylı araçların olumlu bir icadıdır. Bu kurumsal kavrayış, problemi gerçek anlamıyla tersine çevirir: Toplumsalın dışında kalan olumsuz olandır, mahrumiyettir, ihtiyaçtır. Gelgelelim toplumsal olan, derinlemesine yaratıcı, icat edicidir, olumludur. Kuşkusuz, uzlaşım mefhumunun Hume'da büyük bir önem taşıdığı söylenecektir. Ama bunu sözleşmeyle karıştırmamak gerekir. Uzlaşımı kurumun temeline koymak yalnızca, kurumun temsil ettiği bu araçlar sisteminin dolaylı, dolambaçlı, icat edilmiş, tek kelimeyle söylemek gerekirse kültürel bir sistem olduğu anlamına gelir.

> Diller de aynı şekilde, hiçbir söz verme olmaksızın, insan uzlaşımları yoluyla kademe kademe otururlar.[43]

Toplum sözleşmeye dayalı bir yükümlülükler kümesi değil, yararlılığa dayalı bir uzlaşımlar kümesidir. Demek ki yasa toplumsal olarak ilk değildir; sınırladığı bir kurumu varsayar; aynı şekilde, yasa koyucu da öncelikle yasalar koyan değil kurumlar kuran kişidir. Doğayla toplum ilişkileri problemi tepetaklak edilmiş olur: Bunlar artık haklarla yasanın değil, ihtiyaçlarla kurumların ilişkileridir. Bu

---

[42] *Tr.*, s. 635-636.

[43] *Tr.*, s. 608.

fikir hem hukukun bütünüyle gözden geçirilmesini, hem de şimdi bir psikososyoloji olarak kavranan, insan bilimine ilişkin özgün bir yaklaşımı gerektirir. Yani yararlılık, kurumun ihtiyaçla olan ilişkisi, verimli bir ilkedir: Hume'un genel bir kural olarak adlandırdığı şey bir kurumdur. Bununla birlikte, genel kuralın, ilkesini yararlılıkta bulan olumlu ve işlevsel bir sistem olduğu doğruysa da onu bu ilkeyle birleştiren bağın doğasını da anlamak gerekir.

> Adaletin kuralları ancak çıkar yoluyla konsa da bunların çıkarla bağıntısı tekil bir şeydir ve başka seferlerde incelenebilecek olandan farklılık gösterir.[44]

Doğa ve toplumun çözülmez bir karışım oluşturması bize toplumun doğaya indirgenemeyeceğini unutturmamalıdır. İnsanın icat eden bir tür olması, icatların icat olduklarının önüne geçmemelidir. Zaman zaman Yararcılığa, toplumun yararlılıkla, kurumla, eğilim ya da ihtiyaçla *açıklanabileceğini* savunan "işlevselci" olduğu söylenen bir tez yüklenmektedir. Bir ihtimal bu tez birileri tarafından savunulmuştur; bu bile kesin değil; ama her durumda, Hume'un tarafından olmadığı kesindir. Bir eğilimin bir kurum içinde tatmin edilmesi bir olgudur. Burada devlet yönetiminin kurumlarından değil, tamamen toplumsal kurumlardan bahsediyoruz. Evlilikte cinsellik tatmin edilir; mülkiyette açgözlülük. Eylem modeli olarak kurum, önceden belirlenmiş bir mümkün tatminler sistemidir. Yalnız, bundan kurumun eğilimle *açıklanacağı* sonucuna varamayız. Hume bize araçlar sisteminden söz eder, ama bu araçlar dolambaçlı, dolaylıdır; eğilimi tatmin ederken bir yandan da zapt ederler. İşte size *bir* evlilik biçimi, *bir* mülkiyet sistemi. Neden *bu* sistem ve *bu* biçim? Bunlardan başka binlercesi mümkün; başka çağlarda, başka ülkelerde var. İçgüdü ve kurum arasındaki fark budur: Bir eğilimin tatmin edildiği araçlar eğilimin kendisi ya da türe özgü özellikler tarafından belirlenmemişse bu, kurumdur.

> Miras ve sözleşme sözcükleri son derece karmaşık ideleri temsil ederler; bunları tam olarak tanımlamak için 100 cilt yasa ve 1.000 yorum

[44] *Tr.*, s. 615.

yetersiz kalmıştır; buna varıyoruz. İçgüdüleri insanlarda olanca basitliğiyle bulunan doğa bu karmaşık ve yapay konuları içerir mi ve hiçbir şeyi onun aklının işlemine bırakmaksızın akıl sahibi bir yaratık yaratır mı?.. Aynı türden tüm kuşlar, bütün çağlarda ve bütün ülkelerde yuvalarını benzer bir şekilde yaparlar: Burada içgüdünün kuvvetini görmekteyiz. İnsanlar, değişik çağlarda ve değişik yerlerde evlerini farklı farklı inşa ediyorlar; burada da aklın ve âdetlerin tesirini görmekteyiz. Üreme içgüdüsü ve mülkiyet kurumu arasındaki bir karşılaştırmadan da benzer bir çıkarsama yapabiliriz.[45]

Doğa benzerliğin ve tekbiçimliliğin ilkesiyse tarih de farkların yeridir. Eğilim geneldir, tikel olanı açıklamaz, ama her şeye rağmen bu tikelde tatmininin biçimini bulur.

Sahipliğin sabit kalması hakkındaki kuralın kurum haline gelmesi insan toplumu için yalnızca yararlı değil, neredeyse mutlak bir biçimde zorunlu olsa da kural bu kadar genel sınırlar içinde kaldıkça hiçbir ereğe hizmet edemez.[46]

Kısacası *yararlılık kurumu açıklamaya yetmez*: Ne özel yararlılık açıklayabilir, çünkü kurum onu zapt etmektedir, ne de kamusal yararlılık açıklayabilir, çünkü zaten kendisinin yaratamayacağı, yalnızca bağlı olduğu bütün bir kurumsal dünyayı varsayar.[47] O halde kurumun özüne ilişkin, tikel karakterine ilişkin açıklamayı ne vermektedir? Hume bunu bize biraz önce söyledi: akıl ve âdetler. Başka yerde de imgelem diyor,

yani düşüncemizin ve kavrama gücümüzün en uçarı özellikleri.[48]

Örneğin, terk edilmiş bir şehri mülk edinmek için kargıyı o şehrin kapılarına saplamak yeterli olur mu olmaz mı?[49] Bu soruya

[45] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 58.
[46] *Tr.*, s. 620.
[47] *Tr.*, s. 597
[48] *Tr.*, s. 622.
[49] *Tr.*, s. 626.

sadece eğilim ve ihtiyaçlara başvurarak değil, eğilim, şartlar ve imgelemin ilişkisini inceleyerek cevap verebiliriz. Kargı, işte şart bu..

> İki kişinin mülkiyetlerinin ne bölünmeyi ne birbirinden ayrılmayı kabul edecek şekilde birleştiği durumlarda malın bütünü, daha hatırı sayılır olan kısmın sahibine ait olmalıdır... Yalnız bir güçlükle karşılaşırız, o da hangi kısmı imgelem için daha hatırı sayılır ve daha cazip olarak adlandırmak isteyeceğimize karar vermektir... Yüzey toprağa boyun eğer, der medeni yasa; yazı kağıda; tuval resme. Bu kararlar birbirleriyle pek uyum göstermezler; bu da dayandıkları ilkelerin karşıtlığının bir kanıtıdır.[39]

Şüphesiz imgelemin bu oyununun kurallarını koyan çağrışım yasaları aynı anda hem çok uçarı hem de çok ciddidir, hem aklın ilkesi hem de fantezinin kazancıdır. Ama şimdilik bu problemle ilgilenmemiz gerekmiyor. Her halükârda şunu önceden idrak etmek bize yetecektir: Kurumu açıklayan eğilim değil, *eğilimin imgelemde düşünümlenmesidir*. Çağrışımcılığı eleştirmekte aceleci davrandık; etnografyanın bizi çağrışımcılığa getirdiğini ve, yine Bergson'un dediği gibi, "ilkellerde muğlak ide çağrışımlarıyla açıklanan birçok yasaklama ve talimata rastlandığını" çok çabuk unutuyoruz. Bu yalnızca ilkeller için geçerli değildir. Çağrışımlar muğlaktır, ama tikel olmaları ve şartlara göre değişiklik göstermeleri bakımından muğlak. İmgelem fazlasıyla çeşitli *modellerin* hakiki bir üretimi olarak ortaya çıkar: Kurumlar eğilimlerin imgelemde, çağrışım ilkelerine tabi bir imgelemde, şartlara göre çizdikleri figürler tarafından belirlenir. Bu, imgelemin özünde etkin olduğu anlamına gelmez, yalnızca *yankılandığı*, *çınladığı* anlamına gelir. Kurum figürlerle temsil edilir. Hume hissi tanımlarken ona çifte bir işlev yükler: His erekleri ortaya koyar ve bütünlere tepki gösterir. Ama bu iki işlev toplamda tek bir işlev oluşturmaktadır: Eğilimin erekleri aynı zamanda bir duyusallığın tepki gösterdiği bütünler ise o zaman his vardır. Bu bütünler nasıl oluşurlar? Eğilim ve onun erekleri zihinde düşünümlendiğinde oluşurlar. Çünkü insanın içgüdüsü yoktur, çünkü insana saf bir şimdinin edimselliğinde bile içgüdüleri hizmet etmez, insan

[39] *Tr.*, s. 631.

imgeleminin kurucu gücünü serbest bırakmış, eğilimlerini imgelemle aracısız ve doğrudan bir ilişkiye sokmuştur. Böylelikle, insandaki eğilimlerin tatmini eğilimin kendisiyle değil, düşünümlenmiş eğilimle orantılıdır. Kurumun anlamı içgüdüyle olan farkı içinde budur. Nihayet şu sonucu çıkarabiliriz: Doğa ve kültür, eğilim ve kurum ilkinin ikincisi içinde tatmin edildiği ölçüde tek bir şeyi, ikincisinin ilkiyle açıklanamadığı ölçüde ise iki ayrı şeyi oluştururlar.

Bu şekilde ortaya konan adalet problemine temas eden şema ve bütünlük sözcükleri, genel kural asla tikel kişilere işaret etmediği; mülk sahiplerini adlandırmadığı ölçüde daha da meşru hale gelirler.

> Adalet, aldığı kararlarda, asla nesnelerin tikel kişilere uyarlanıp uyarlanmadığına bakmaz. Genel kural şu: Sahiplik sabit olmalıdır, tikel yargılar aracıyla değil, toplumun tamamına uzanması gereken ve ne kötü niyet ne de kayırma yoluyla esneyebilecek olan başka genel kurallar aracılığıyla uygulanmalıdır.[51]

Kuralın çıkar tarafından, yararlılık tarafından *konduğunu* ve imgelem tarafından *belirlendiğini* görmüştük. Bu anlamda kural gerçek kişileri belirlemez, düşünümlenmiş durumların, mümkün şartların dile gelişinde *belirlenir* ve değişimler geçirir. Örneğin sahipliğin sabit olması, çeşitli haklar halinde ayrıntılanır: hemen şimdi sahiplik, elinde tutma, zaman aşımı, elde etme, kalıt. Fakat gerçek kişiyle mümkün durumların birbirine uygun olmaması nasıl *düzeltilecektir*? Bu uygunsuzluğun kendisi de bir şart, bir durum olarak ele alınabilir. O zaman kişilerin devingenliği, aktarılan nesne mevcut ya da tikel olduğunda onaylanmış aktarımla, nesnenin kendisi noksan ya da genel olduğunda vaatle kurala bağlanacaktır.[52] O halde genel kuralın aslında eşzamanlı olan üç boyutunu birbirinden ayırt etmeliyiz: *kuralın konması*, *belirlenmesi*, *düzeltilmesi*.

Hâlâ bir güçlük vardır: Sempati, genel kurallar yoluyla hakiki ahlaki yargının istikrarını, mesafesini ve tekbiçimliliğini kazanmış,

Tr., s. 621, 678.

Tr., s. 640 (bu anlamda, vaat kişileri adlandırır: s. 678).

ama yayılmada kazandığı şeyi canlılıkta yitirmiştir.

> Hakkaniyete ne zaman halel gelse bunun sonuçları çok uzaklara gidiyor gibi görünür ve sonuçlar bu adaletsizlikten hemen elde edilebilecek bir avantajı dengeleyebilecek dogada da değildir.[53]

Artık söz konusu olan, kurala biraz önceki gibi bir belirlenim değil, onda eksik olan bir canlılık atfetmektir. Artık adaleti ayrıntılandırmak değil, *desteklemek*, canlandırmak söz konusudur.[54] Adaletin yayılmasındaki mümkün durumları imgelem yoluyla ayrıntılandırmak yeterli olmuyordu; şimdi bu yayılımın kendisinin gerçek bir durum haline gelmesi gerekmektedir. Yapay bir biçimde, en yakındakinin en uzaktaki, en uzaktakinin de en yakındaki haline gelmesi gerekmektedir. Yönetimin anlamı budur.

> İnsanlar doğalarını değiştiremezler. Tüm yapabildikleri durumlarını değiştirmek ve adaleti bazı tikel insanların doğrudan çıkarı, adaletin ihlalini ise bu insanların en zayıf çıkarı haline getirmektir.[55]

Burada bütün ciddi siyaset felsefelerinin ilkesiyle karşılaşırız. Hakiki ahlak ailenin çocuklarına değil, devletin yetişkinlerine hitap eder. Ahlak insan doğasını değiştirmekle değil, bu doğanın kötü yanlarının galip gelememesini sağlayan nesnel, yapay koşullar icat etmekle alakalıdır. Bu icat, tüm 18. yüzyıl için olduğu gibi Hume için de siyasi ve yalnızca siyasi olacaktır. "Devlet içindeki mevcut konumlarından hoşnut" yöneticiler genel çıkarı o anki durumlarından itibaren kavrar, adaleti kendi yaşamlarının rahatlığı olarak anlarlar; onlar için en uzak mesafedeki en yakın haline gelmiştir. Tam tersine, yönetilenler de en yakındakinin en uzak haline geldiğini görürler, çünkü "toplum yasalarını ihlalin her türlüsünü yetkileri dışında"[56] bırakmışlardır. Bu durumda inançla soyutlama arasındaki ilişki, aşağı yukarı yönetimle mülkiyet arasında da vardır; inanç ve soyutlama

[53] *Tr.*, s. 656, 659

[54] *Tr.*, s. 665.

[55] *Tr.*, s. 658.

[56] *Tr.*, s. 677

ilişkisinde söz konusu olan rol vermek, yönetim ve mülkiyette ise bir canlılık kazandırmaktır. Böylelikle, meşruiyetçilik genel kurallar listesini tamamlanış olur. Bu düzeyde de, sözleşme teorisi bir kez daha eleştirilmektedir. Yönetimi vaat üzerinde temellendirmek söz konusu olamaz, çünkü vaat adaletin belirleniminin bir sonucu, meşruiyetçilik ise bir dayanaktır. Adalet ve yönetimin kaynağı aynıdır, "benzer sakıncalara çare bulmak için icat edilmişlerdir": Yalnızca, biri bir yayılım, öbürü bir canlılık icat eder. Adalete tabi olarak vaatlerin yasasının gözetilmesi bundan dolayı ve başka bir düzlemde yönetimin kurumlaşmasının sonucudur, nedeni değil.[57] Yani adaletin dayanağı belirlenimden bağımsızdır ve *diğer yandan* gelişir. Ama tam da ve bir o kadar da, o da kendi hesabına belirlenmeli, ayrıntılanmalı ve sonra tıpkı belirlenim gibi, o da kendini düzelterek kendisiyle ilgili bir uygunsuzluğu kapatmalıdır. Egemenliğin belirlenimleri uzun süreli sahiplik, elde etme, fetih, kalıttır. Egemenliğin düzeltisi, nadir rastlanan belirli vakalarda, bir tür direniş hakkı, devrim yapmanın meşruiyetidir. İzin verilen devrimlerin siyasi olmadığına dikkat çekilebilir: Aslında devletin başlıca problemi bir temsil problemi değil, bir inanç problemidir. Hume'a göre devletin genel çıkarı temsil etmesi, genel çıkardan bir inanç nesnesi oluşturması gerekir, bunu ancak yaptırım mekanizmasıyla da olsa, bizim için doğal olarak yalnızca tikel çıkarda bulunan şu canlılığı genel çıkara da vererek yapacaktır. Eğer yönetenler kendi durumlarını değiştirmek ve adaletin uygulanmasından dolaysız bir çıkar elde etmek yerine, çarpıtılmış bir adaletin uygulanmasını kendi dolaysız haldeki tutkularına tabi kılarlarsa, yalnızca ve yalnızca bu durumda direniş bir genel kuraldan itibaren meşrudur.[58]

Geldiğimiz bu noktada, ilk kurallar dizisi çıkara kendi kendine sahip olmadığı bir yayılma, bir genellik kazandırdı: Bu hareket içinde sahiplik mülkiyet, sahipliğin sabit kalması haline geldi. İkinci bir kurallar dizisi bu genel çıkara kendi kendine sahip olmadığı bir mevcudiyet, bir canlılık kazandırdı. Ama toplumun üstesinden gelmesi gereken engeller yalnızca mülklerin sabit olmaması ve genel

[57] *Tr.*, s. 667-671.

[58] *Tr.*, s. 672-676.

çıkarın soyut karakteri değildi. Bir de mülklerin nadir olması vardı.[59] Sabitlik ise, değil bu engeli aşmak, sahipliğe büyük mülkiyetlerin oluşumu için elverişli koşullar tahsis ederek bunu pekiştiriyordu. Hume çoğu zaman mülkiyetin, içsel bir diyalektikle eşitsizliği doğurup geliştirdiği fikrini işler.[60] O halde hem eşitsizliğin hem de nadirliğin üstesinden gelecek üçüncü bir kurallar dizisi gerekmektedir. Bu kurallar siyasi iktisatın nesnesi olacaktır. Sahipliğin sabit olmasına ve meşruiyetçiliğe son olarak ticari kalkınma eklenir; bu sonuncusu "etkinliği devletin bir üyesinden diğerine çabucak aktararak ve kimsenin sönüp gitmesine ya da yararsız hale gelmesine izin vermeyerek etkinliği artırır" [61]

Biz Hume iktisadının yalnızca başlıca izleğini göstereceğiz. Ticari kalkınma, önceki iki çeşit kural gibi, belirlenir ve düzeltilir. Belirlenimleri, para dolaşımı, sermaye, çıkar, ihracat bize onun mülkiyetle ilişkisini gösterir. Düzeltileri bize daha ziyade devletle olan ilişkisini, ilineksel ve dışarıdan gelen ilişkiyi gösterecektir. Ticaret mülkiyeti varsayar, önceden varolan bir mülkiyet gerektirir: İktisadi olarak, toprak rantı önce gelir. Genel olarak ticaretin anlamı, siyasi bir fenomen olan toprak mülkiyetine, kendiliğinden sahip olmadığı bir iktisadi denge sağlamaktır. Faiz yüzdesi bize bunun belirgin bir örneğini verir. Mülkiyet kendiliğinden, "uygar ve kalabalık uluslarda" mülk sahiplerinden oluşan bir sınıfla köylülerden oluşan bir sınıfı karşı karşıya getirir; bir sınıf "devamlı bir alım talebi yaratırken" öbür sınıfın "bu talebi karşılamak için gerekli parası yoktur" Ticaretin ilerleyişi "kapitalist bir faiz" oluşturarak, "çok sayıda dağıtıcının doğmasını sağlayıp düşük bir faiz yüzdesi belirleyerek" [62] bu fazla alım-az zenginlik çelişkisinin ötesine geçer. Ticaretle devletin ilişkisine gelince, bunun ilkesi de ticari kalkınmanın, bir emek sermayesi, tebaanın refah ve mutluluğunu sağlayan, ama devletin *ihtiyaç duyduğu hallerde* her zaman el

---

[59] *Tr.*, s. 605.

Enquête sur les principes de la morale, s. 50; *Essais économiques* (Guillaumin baskısı), s. 46.

[61] *Essais économiques*, s. 52.

Essais économiques, s. 48.

koyabileceği, kendi hakkı olarak isteyebileceği bir sermaye biriktirdiği düşünüldüğünde anlaşılacaktır.

> Emekçiyi kendisine ve ailesine yetecek topraktan fazlasını elde etmesi için çabalamaya mecbur etmek zora dayalı ve genellikle de uygulanamayan bir yöntemdir. Ona imalathane ve mal verirseniz kendiliğinden daha fazla çalışacaktır. O zaman fazladan çalışmasının bir kısmını elinden almak ve bu çalışmayı, emekçiye alışıldık kârını vermeksizin devlet hizmetinde kullanmak kolay olacaktır.[63]

Yöntemsiz ve kuralsız devlet, aceleci bir biçimde ve zora dayalı olarak hareket eder; eylemleri tebaasına dayatılan, insan doğasının aksi yönünde, tekrar edilen ilineklerdir. Buna karşılık yöntemli devlette düzeltici kuralların konusu olan bütün bir ilinek teorisi ortaya çıkar: Bu devlet ticarette, tebaasının kalkınmasının gerçek koşuluyla, kendi gücünün mümkün olumlamasını bulur, bunların ikisi de doğaya uygundur.

Hume'da ve yararcılarda, iktisadi esinle siyasi esinin çok farklı olduğu birçok kez belirtilmiştir. Halévy yararcılıkla ilgili kitabında[64] üç akımı birbirinden ayırt eder: ahlaki olarak, çıkarların (sempati duygularının) doğal kaynaşması; siyasi olarak, çıkarların yapay özdeşleştirilmesi; iktisadi olarak, çıkarların mekanik özdeşliği. Bunların ilişkilerini gördük: Burada söz konusu olan üç "akım" değildir. Son olarak iktisadın mekaniğinin de yasanmanın yapaylığından daha az yapay olmadığını belirtelim: Ticaret de mülkiyet kadar kurumdur; ticaret de kurumu varsayar. Ama bize iktisatın ne bir yasa koyucuya ne de bir devlete ihtiyaç duyduğu söyleniyor. Şüphesiz ki toprak sahiplerinin, sermaye sahiplerinin ve özellikle de çalışanların çıkarının bir ve aynı çıkar olmadığını görmemiş, yalnızca bazen sezinlemiş olmak, kapitalizmin gelişiminin eşiğindeki bir çağın karakteri olarak kalacaktır. Aslında başka bakımlardan gayet somut olan bu kavrayışın ilkesini Hume'da sık sık ortaya çıkan bir fikirde aramalıyız. Mülkiyet açısından bir nicelik problemi olduğunu söyler Hume: Mülkler nadir rastlanan şeylerdir.

[63] *Essais économiques*, s. 13.

[64] Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, I. cilt.

ayrıca nadir oldukları için sabit de değillerdir. İşte bu yüzden mülkiyet, bir yasa koyucuyu ve bir devleti çağırır. Aksine, paranın niceliği, bolluğu ya da azlığı, kendiliğinden bir etkiye sahip değildir: Para, bir mekanizmanın nesnesidir. Hume'un iktisat üzerine denemelerinin asli izleğinin, hatta belki de tek izleğinin, çoğu zaman paranın niceliğine atfedilen sonuçların aslında başka nedenlerden kaynaklandığını göstermek olduğunu söyleyebiliriz. Bu iktisadın somut yanı ise şudur; iktisadi etkinliğin niteliksel bir motivasyon içerdiği fikri. Fakat, ticaretle mülkiyet arasındaki farkı nicelik açısından gözeten Hume bundan, bir toplumda iktisadi etkinliklerin nicel uyumunun, mülkiyet için geçerli olanın aksine, mekanik olarak oluştuğu sonucuna varır.

Bütün bunlar göz önünde bulundurularak, genel kuralların ya da ahlaki kategorilerin tablosu çizilebilir:

a) Adalet	*b) Yönetim*	*c) Ticaret*
1) Genel kuralın içeriği: sahipliğin sabit kalması;	1) Genel kuralın dayanağı: meşruiyetçilik;	1) Genel kuralın tamlayanı: ticari kalkınma;
2) Genel kuralın genel kurallar tarafından belirlenmesi: hemen sahiplik, elde tutma, vs.;	2) Dayanağın belirlenmesi: uzun süreli sahiplik, elde etme, vs.;	2) Tamlayanın belirlenmesi: para dolaşımı, sermaye, vs.;
3) Önceki belirlenimin genel kurallar tarafından düzeltilmesi: vaat, aktarım.	3) Düzelti: direniş.	3) Düzelti: vergiler, devlet hizmeti, vs.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İmgelemin Ahlak ve Bilgideki Gücü

Hume bize kimi zaman genel kuralın, özü itibarıyla bir yayılımla bir düşünümün birliği olduğunu söyler. Aslında bu ikisi özdeş şeylerdir: Tutku yayılır çünkü düşünümlenir. Kuralın konmasının ilkesi budur. Ama kimi zaman da Hume birbiriyle özdeş olmayan iki tür kuralı birbirinden ayırt etmemiz gerektiğini söyler, bunların biri belirleyici öbürü düzelticidir. Birinci tür kurallar da düşünümlenmiş olmaktan çok *yayılmacıdır:* "İnsanlar genel kurallara kuvvetli bir biçimde bağlanır ve çoğunlukla özdeyişlerini, en başta onları oluşturmaya iten nedenlerin ötesine taşırlar. Vakalar birkaç şart bakımından benzer olduğunda, en temel şartlar bakımından farklı olmalarına bakmadan bunları aynı kefeye koymaya yöneliriz."[1] Bu kuralların özelliği doğdukları şartların ötesine yayılmalarıdır. İstisna içermez, ilineksel olanı genel olanla ya da özde bulunanla karıştırarak göz ardı ederler: Bu da kültürün sakıncasıdır. Gelgelelim ikinci kurallar, yani düzeltici kurallar, yayılmacı olmaktan çok *düşünümlenmiştir.* Düzelttikleri, tam olarak öncekilerin yayılımıdır. İlineksel olanı genel olanla karıştırmak yerine, kendilerini ilinegin kendisiyle ya da istisnayla ilgili genel kurallar olarak sunarlar.

Genel kurallar ortak bir biçimde, onları temellendiren ilkelerin ötesine yayılırlar. Burada nadiren istisnaya rastlarız, o da ancak bu istisna genel

[1] Tr., s. 673.

bir kuralın niteliklerini taşıyorsa ve sık görülen ve birçok ortak özelliğe sahip vakalar üzerinde temelleniyorsa.[2]

Bu ikinci kurallar deneyime mümkün olan tüm vakaları açıklayabilecek bir statü verirler; istisna, nihayetinde, doğal bir nesnedir ve âdet edinme ve imgelemin etkisiyle bir deneyimin ve bir bilmenin, bir kazüistiğin nesnesi haline gelir.

Karşımızda uzlaştırılması gereken iki fikir var: Yayılım ve düşünüm özdeş, fakat farklıdır. Ya da: İki tür kural birbirinden ayırt edilir, birbiriyle çarpışma halindedir; bununla birlikte kökenleri aynıdır, kuruluş ilkeleri aynıdır. Yine başlıca probleme dönmüş durumdayız: Kural nasıl mümkün oluyor?

Birlikten yola çıkalım: Kural tutkunun hem yayılımı hem düşünümüdür. Tutku düşünümler. Ama nerede? Nede düşünümler? İmgelemde düşünümler. Genel kural imgelemde düşünümlenmiş tutkudur. Elbette ki, doğanın ilkeleri olarak, tutkunun niteliklerinin özelliği zihni etkilemek, nitelemektir. Ama buna karşılık, zihin de tutkusunu, duygulanımlarını düşünümler:

> Duyulara hoş gelen her şey bir ölçüde imgelem için de hoştur ve bunlar düşünceye, gerçek uygulanışını bedenin organlarında bulan tatminin bir imgesini sunarlar.[3]

Tutku düşünümledikçe kendisinin genişlemiş bir yeniden üretimiyle karşı karşıya gelir, kendi edimselliğinin sınır ve koşullarından kurtulmuş olduğunu görür, böylece, kendisini imge halinde yansıtabildiği ve sınırsız olarak serimleyebildiği bütün bir yapay alanın, kültür dünyasının açıldığını görür. Düşünümlenmiş çıkar taraflılığının ötesine geçer. Bu da şu anlama gelir; tutkuların imgesinin ve nesnelerinin doldurduğu imgelem "kendisine ait tam bir tutkular oyunu"[4] elde etmiş olur. Düşünümde tutku imgelenir, imgelem de tutkulanır: *Kural mümkündür.* Genel kuralın gerçek tanımı şudur; imgelemin bir tutkusu. "İmgelem şeylere ilişkin genel

[2] *Tr.*, s. 674.
[3] *Tr.*, s. 462.
[4] *Tr.*, s. 711.

görüşlere bağlanır."[5]

Bu anlamda, üç kural tipini birbirinden ayırt edeceğiz. Önce, *beğeni kuralı*. Aynı problemle başka bir biçim altında karşılaşıyoruz: His, nasıl istikrarsızlığının ötesine geçip estetik bir yargı haline gelir? İmgelemin tutkuları, nesnelerinden, gerçek nesnelere özgü etkililiği, uyarlanmayı beklemezler; "bu tutkular inançtan daha düşük seviyelerde olan canlılık ve kuvvet dereceleri tarafından harekete geçirilirler ve nesnelerinin gerçek varoluşlarından bağımsızdırlar"[6] Üzerine çuval da geçirilse erdem hâlâ erdemdir; verimli ama ıssız bir arazi bizi muhtemel sakinlerinin ne kadar mutlu olacağını düşünmeye sevkeder.

> Hislerin tutkularımızı yönetmek için yüreğe temas etmeleri gereklidir, ama beğenimizi etkilemek için imgelemin ötesine geçmelerine gerek yoktur.[7]

O halde, beğeni imgelemin hissidir, yüreğin değil. Bu bir kuraldır. Genel olarak bir kuralı temellendiren, güçle gücün kullanımının birbirinden ayırt edilmesidir ki bunu yalnızca imgelem yapabilir, çünkü imgelem, tutkuyla nesnesini edimselliklerinden ayırarak, onları olanaklılık tarzında yeniden ele alarak düşünümler. Estetik, şeyleri ve varlıkları bu güç ya da olanak kategorisi altında ele alan bilimdir. Müebbet hapisteki güzel bir insan estetik bir yargının nesnesidir, yalnızca bedeninin özellikleri olan dirilik ve orantılılığının edimsel bir kullanımdan ayrılmış ve yalnızca imgelenmiş olması nedeniyle değil, böylece imgelem bu özellikleri kendine tutku edindiği için de.[8] Bu, Hume'un trajedi örneğinde daha belirgin olarak geliştirdiği tezdir. Problem şudur: Nasıl oluyor da kendinde tatsız ve karanlık olan tutkuların gösterisi bize hoş görünebiliyor? Şair bize acı çektirmekte, bizi korkutmakta, bizde öfke uyandırmakta ne kadar iyiyse "o kadar memnun oluyoruz"[9] Ayrıca, Hume, Fontenelle'in bir

[5] *Tr.*, s. 713.
[6] *Tr.*, s. 711.
[7] *Tr.*, s. 712.
[8] *Tr.*, s. 710-711.
[9] *Essays:* "Trajedi Üzerine"

tezini eleştirerek, trajedilerde tutkuların sadece kurgusal, zayıflatılmış tutkular olduğunu söylemenin yeterli olmayacağı yorumunu yapar. Bu, çözümün tek bir yanını, olumsuz ve daha az önemli yanını görmek olacaktır. Gerçek ve sanat arasında bir derece farkı yoktur; derece farkı, bir doğa farkının koşulundan başka şey değildir.

> Trajik kurguların tutkuları yumuşatması, basitçe hüznü azaltmak ve zayıflatmakla oluyor değildir; bu daha ziyade, deyim yerindeyse, yeni bir hissin zerk edilmesiyle olur.[10]

Aynı anda tutkunun imgelenmesiyle imgelemin tutkulanması yeterli değildir. Trajedi, tutkuların bir imgesini sahnelediği için, seyircilerin imgelemini tutkularla donatır. Düşünümlenen çıkarın taraflılığının ötesine geçmesiyle aynı şekilde, düşünümlenen tutku niteliğini değiştirir: Temsil edilen bir tutkunun hüzünlülüğü ya da karanlıklığı, imgelemin hemen hemen sonsuz bir oyununun hazzında boğulur. O halde sanat nesnesinin, ne gerçek nesnenin ne de edimsel tutkunun nesnesinin varoluş tarzında olan, kendine özgü bir varoluş tarzı vardır: İnanç seviyesinin düşüklüğü bir başka inanç türünün koşuludur. Yapaylığın kendi inancı vardır.

İkinci kural tipini, *özgürlük kuralını* belirtmekle yetinelim. Tutku türü olan istemenin *(volonté)*

> bütün yönlerde kolayca hareket ettiğini ve sabitlenmemiş olduğu taraftan bile kendi kendisinin bir imgesini ürettiğini hissederiz.[11]

Son olarak da *çıkar ve ödev kuralı.*

> Yalnızca iki nesneden biri öbüründe bir hareket ya da herhangi bir edim ürettiğinde değil, bunu üretecek gücü olduğunda da iki nesne birbirine neden-sonuç ilişkisiyle bağlıdır... Efendi, durumundan dolayı, ki bu durum kökenini kaba kuvvetten ya da bir anlaşmadan alır, hizmetkâr adını verdiğimiz bir başka insanın eylemlerini bazı noktalarıyla yönlendirme gücüne sahip olan insandır.[12]

Essays: "Trajedi Üzerine", s. 161.

Tr., s. 516.

Tr., s. 77.

Hume ödev ilişkisinin bir başka örneğini, kadını kocaya bağlayan ilişkiyi daha belirgin olarak analiz eder. Gerçek tutku nesnesi olarak, kadın onu sevene mükemmel bir güven, bir kesinlik veremez: Anatomi buna karşı çıkar; bir koca asla çocukların, kendisinden olup olmadığından emin olamaz.[13] İmgelemde düşünümlenen bu kesinsizlik yüceltilir ve toplumsal ve kültürel bir içerik kazanır, kadına has erdemlerin gerekliliği şeklinde ortaya çıkar: Mümkün tutku nesnesi olarak bir kadın her zaman iffetli, ağırbaşlı ve edepli olmalıdır.

> Bu türden bir genel kural bir kez konduğunda, onu en başta doğduğu ilkelerin ötesine yaymaya meylederiz. Bekâr erkekler, kendileri ne kadar zampara olurlarsa olsunlar, bir kadındaki densizlik ya da iffetsizlik ibareleri karşısında afallamaktan kendilerini alamazlar.[14]

Demek ki tutkunun düşünümünü mümkün kılan, imgelemdir. Genel kural duygulanımın zihinde, imgelemde yankılanmasıdır. Kurallar, düşünümleten yöntemlerdir, pratiğin ideleridir. O halde fazla basit olan ilk şemamızı elden geçirmemiz gerekmektedir. Doğanın ilkelerinin, tutkunun niteliklerinin sadece ve sadece zihin üzerindeki etkileri açısından incelenmeleri gerektiğini görmüştük. Ama bu etki sadece şundan ibaretti: İmgelem etkilenmiş, sabitlenmişti. Bu basit bir etkiydi. Şimdi görüyoruz ki buna karmaşık bir etkiyi eklemek gerekiyor: İmgelem duygulanımı düşünümler, duygulanımı zihinde yankılanır. Ahlakın ve tutkuların ilkeleri zihni etkilediği ölçüde, bir fantezi olmayı bırakır, sabitlenir ve bir insan doğası haline gelir. Ama onu sabitleyen bu duygulanımları düşünülmediği ölçüde de, bu başka düzlem üzerinde, yeni bir biçimde, hâlâ bir fantezi olarak kalır. Fantezi, biçim değiştirmesinin ilkelerinde kendini kurtarır. Çünkü en azından duygulanımlardaki bir şey tüm düşünümden kaçar. Çelişki oluşturmaksızın düşünümlenemeyecek olan şey tam olarak, duygulanımların gerçek işlemlerini, sınırların edimselliğini, bunların zihni şu ya da bu biçim altında sabitledikleri eylemi

Tr., s. 694.

Tr., s. 696.

tanımlayan şeydir. İmgelem, kendi sabitlenmesinin biçimlerini düşünümleyerek bunları özgür bırakır ve kendisi de bunlardan kurtulur, bunları sonsuzca çekip uzatır. Yani sınırı fantezinin bir nesnesi haline getirir, ilineği öz gibi sunarak sınırla oynar, gücü edimsel kullanımından ayırır. Bu ayırma, der Hume, fantezinin bir yanılsamasıdır.[15] İmgelemin gücü, gücü imgelemektir. Kısacası, tutkunun imgelemde düşünümlenmesi, imgelem tutkuyu yaymadan olmaz. Genel kural, tutkunun imgelemdeki *düşünümünün* ve tutkunun imgelem yoluyla *yayılmasının* bu mutlak birliğidir. *Düşünüm ve yayılmanın tek bir şey olması bu anlamdadır.*

Bu yeni alanda bir kesinlik oluşturmak için daha sonradan yapılacak düzeltiler gerekir, yine bu anlamda bunlar iki ayrı şeydir de, çünkü bu sefer, düşünüm bir önceki düşünüm *üzerine* ya da diyebiliriz ki düşünümlenmiş çıkar üzerine olacaktır. Neden bu iki durumda da aynı düşünüm sözcüğü kullanılıyor? Çünkü yayılma, biraz evvel, kendi kendine zaten bir düzeltiydi: Doğal tutkuların taraflılığının ötesine geçiyordu. Ama doğanın ötesine geçerken özle ilineği birbirine karıştırması yüzünden, oluşturduğu yeni düzen için ve (ciddi bir düzen olan) bu yeni düzende yeni bir düzeltiyi gerekli kılıyordu. Aslında, yapaylığı sırf fantezi, uçarılık ve yanılsama bakımından kavramak yetersiz kalır: Bu bir yandan da kültürün ciddi dünyasıdır. Doğa ve kültürün birbirinden ayırt edilmesi tam olarak basit etkiyle karmaşık etkinin birbirinden ayırt edilmesidir. Hem eğer Hume, tüm eseri boyunca, hayvan psikolojisinin problemlerine istikrarlı bir ilgi gösteriyorsa bunun sebebi belki de hayvanın kültür sahibi olmayan bir doğa olmasıdır: İlkeler hayvan zihni üzerinde etkide bulunurlar, ama bunun basit etkinin dışında bir etkisi olmaz. Genel kuralları olmayan, içgüdü tarafından edimsellikte tutulan, devamlı fanteziden ve düşünümleten yöntemlerden mahrum

Tr., s. 412: "Anlama yetisini incelerken, zaman zaman bir güç ve onun kullanımı arasında yaptığımız ayrımın bütünüyle önemsiz olduğunu ve ne bir insana ne de bir başka varlığa, bu yetenek işlemini ortaya koymadıkça ve eyleme geçmedikçe, hiçbir yeteneğin atfedilmemesi gerektiğini gözlemledim. Gerçi bu, düşünmenin kesin ve felsefi bir tarzı için bariz bir gerçeğin ortaya konması olsa da, kesindir ki bu, tutkularımızın bir felsefesi değildir ve güncel işleminden bağımsız bir gücün idesi ve varsayılması yoluyla birçok şey tutkularımız üstünde etkide bulunur."

hayvanın tarihi de yoktur. Problem tastamam buradadır: İnsanda, kültürün ya da tarihin, duygulanımların zihinde yankılanması yoluyla, fantezinin varlığını sürdürmesiyle aynı şekilde ve aynı zamanda kurulmasının açıklaması nasıl verilecektir? *En uçarı olanla en ciddi olanın böyle birleşmesi nasıl açıklanabilir?*

Tutkunun, düşünümlenebildiği ölçüde, zorunlu olarak fantezide düşünümlenmesi gerektiğini görmüştük. Ama olan şudur ki tutku, daha baştan sabitlenmiş ve etkilenmiş, doğalaşmış, açıkça tutkunun nitelikleri tarafından değil, doğanın, başka bir düzlemde iş gören şu başka ilkeleri, çağrışım tarzları tarafından sabitlenmiş bir fantezi içinde yankılanmaktadır. Kural bu yüzden belirlenir. Tutkunun imgelemde fiili olarak istikrarlı ve belirlenmiş figürler çizmesi bu koşula bağlıdır. Hume şunu ısrarla belirtir:

> Doğa, *yargılama ve anlama yetileriyle* duygulanımlarda kuraldışı ve uygunsuz olan için bir çare sağlamaktadır.[16]

Zaten estetik açısından, tutku çağrışım ilkeleri sayesinde düşünümlüyordu, öyle ki bu ilkeler kompozisyon kurallarının bir ayrıntısını oluştururlar: "Bir önermeler ve akıl yürütmeler zinciri oluşturmayan yapıt yoktur."[17] Aynı şekilde, gördüğümüz gibi, mülkiyet, elinde tutma, elde etme, kalıt, vs. kuralları çağrışım ilkeleri tarafından belirlenir:

> Vargücünü bir yaban tavşanını avlamaya harcamış biri, bir başkasının ondan önce koşup avını kapmasını adaletsizlik olarak görecektir. Ama aynı kişinin, ulaşabilecek olduğu asılı bir elmayı koparmak için ilerlerken ondan daha çevik bir başkası onun önüne geçip elmayı kaptığında yakınmaya hakkı yoktur. Bu farkın sebebi tavşanın doğasında olmayan ataletin tavşanla avcı arasında kuvvetli bir ilişki kurması ve bu ilişkinin öbür olayda eksik olması değil de nedir?[18]

Hukuk baştan sona çağrışımcıdır. Bir hakemden, bir yargıçtan talep ettiğimiz, idelerin çağrışımını *uygulaması*, şeyin genel bir

Tr., s. 606 (vurgu bize aittir).

Essays: "Tadın Standardı Üzerine"

Tr., s. 625.

gözlemcinin zihninde kimle, neyle ilişkili olduğunu söylemesidir. "Felsefecilerin ve hukukçuların genel kanısı denizin hiçbir ulusun mülkiyeti haline gelemeyeceğidir; çünkü denizle, mülkiyetin temeli olabilecek ayrık bir ilişki kurulamaz. Bu sebep ortadan kalktığında mülkiyet derhal açığa çıkar. O zaman, denizlerin özgürlüğünü en ateşli şekilde savunanlar bile koy ve körfezlerin doğal olarak, onları çevreleyen kıtanın mülk sahiplerine, elde edilmiş şeyler olarak ait olduğunu evrensel biçimde kabul ederler. Doğrusunu söylemek gerekirse, koy ve körfezler okyanustan ziyade toprağa bağlı ve okyanustan ziyade toprakla bir değildir, ama bunlar imgelemde birleşmiş oldukları ve aynı zamanda daha küçük oldukları için doğal olarak anakaraya katılmış olarak görülürler."[19] Kısacası, mülkiyet kurallarının belirlenimi için de tarihin anlaşılması için de imgelem asli olarak çağrışım ilkelerinden faydalanmaktadır, bunun normu ise kolay geçiştir.[20] O halde, çağrışım ilkelerinin basit etkisiyle kurduğu birlik içinde kavranan imgelem hakikaten, kurucu bir imgelem görünümü edinir, o görünüşte-kurucudur.

Ama bu durumda bile çağrışım ilkelerine başvuranın son raddede fantezi olduğu unutulmamalıdır: Bu ilkeler bilgi düzleminde fanteziyi sabitliyordu, şimdi ise fantezi kültür dünyasını ayrıntılandırmak ve belirlemek için onlardan faydalanmaktadır. Yapaylıkla fantezi, en ciddi olanın payıyla en uçarı olanın payı arasındaki temel bağ görülmektedir.

> Mülkiyeti belirleyen kuralların temel olarak imgelem tarafından, yani düşüncemizin ve kavrama gücümüzün en uçarı özellikleri tarafından sabitlendiklerinden şüpheleniyorum.[21]

[19] *Tr.*, s. 630.

Tr., s. 624: "Bir şeye sahip olmamız demek yalnızca ona aracısız olarak dokunmamız değil, ona göre, ondan yararlanmak için onu iktidarımız altına alacak konumda olmamız demektir; ve keyfimize ya da mevcut avantajımıza göre onu hareket ettirebilecek, değiştirebilecek ya da yok edebilecek olmamız demektir. O halde bu ilişki nedensellik ilişkisinin bir türüdür." Sur la transition facile (kolay geçiş üzerine) bkz. *Tr.*, s. 626, 634, 684, 690.

[20] *Tr.*, s. 622.

Aynı şekilde, bir yapıtın mantıksal yapısını oluşturan akıl yürütmeler görünüşte doğru, yalnızca usayatkındırlar "ve imgelemin üzerlerine örttüğü renklendirme, onları tanımamızı engellemez" [22] Mülkiyet ve egemenlik kurallarının belirlenmiş içeriklerinin arkasından fantezi sivrilir; daha da açık olarak, fantezi bu kuralların güçten düşmesine[23] ya da karşılıklı karşıtlıklara[24] yol açarak kendini gösterir. İşte bu nedenle davalar vardır, işte bu nedenle hukuki tartışmalar sonsuza kadar sürebilir. Bir ele geçirme vakasında da durum budur, kargı ve şehir vakasında diyelim,

> tartışma çözüme bağlanamaz, çünkü bütün soru imgeleme bağlıdır; bu vakada imgelemin, bir yargı getirmeye izin verecek kesin ve belirlenmiş bir kuralı yoktur.[25]

Sonuç olarak, tarihçi *bocalamaktadır*.[26] Tarihçinin bocalaması filozofun kuşkuculuğuna katılır ve onu tamamlar. *İşte bu yüzden kuralın belirlenimlerinin düzeltilmesi gerekmektedir*, ikinci bir düşünümün, bir kazüistiğin ya da bir ilineksellik teorisinin nesnesi haline gelmeleri gerekmektedir; anlama yetisinin ilkeleriyle fantezinin bunları uyguladığı yeni alan arasındaki boşluğu doldurmak gerekecektir.

Fantezinin yanılsaması kültürün gerçekliğidir. Kültürün gerçekliği anlama yetisi açısından bir yanılsamadır, ama bu gerçeklik kendini, anlama yetisinin yanılgıyı dağıtamayacağı ve dağıtmasının da gerekmediği bir alanda ortaya koyar. Mesela, bir eylemin

Essays: "Tadın Standardı Üzerine"

[23] Kavga ve şiddetin varoluşu bundandır: *Tr.*, s. 625: "Bu güçlüklerin çözümünü akılda ve kamu çıkarında ararsak asla tatmin bulamayız; imgelemin tarafından baktığınızda ise bu yeti üzerinde etkili olan niteliklerin birbirleri üzerinde temellendikleri açıktır, o kadar belli belirsizce ve o kadar kademeli olarak temellenirler ki onlara sınırlar ve kesin bir bitim atfetmek imkânsız hale gelir."

[24] *Tr.*, s. 685: Egemenlik hakkında, "bu sıfatlar birbirine karışıp değişik derecelerde atılastıklarında çoğunlukla saşkınlık üretirler ve askerin kılıcına oranla, yasa koyanların ve filozofların argümanlarından bir sonuç çıkarmaya daha az müsait olurlar"

[25] *Tr.*, s. 626.

Tr., s. 685.

zorunluluğu, anlama yetisinin onu kavradığı haliyle, ne eylemin ne de failin bir niteliğidir, bu onları ele alan düşünen varlığın bir niteliğidir; zaten biz failler, eylemi yerine getirdiğimiz ölçüde, herhangi bir zorunluluk hissedemeyiz, kaçınılmaz bir biçimde kendimizi özgür sanırız.[27] Bu anlamda, yanılsama onu ifşa eden anlama yetisinden daha az gerçek değildir; kültür sahte bir deneyimdir, ama bir yandan da gerçektir. Ancak biz kültürün güçlerini haksız yere gerçek varoluşlara dönüştürürsek, genel kurallara gerçek bir varoluş verirsek anlama yetisinin eleştirisini yönelteceye hakkı olur.[28] Aksi takdirde anlama yetisi hiçbir şey yapamaz. Kültür dünyasının belirlenebilmesi için kendi çağrışım ilkelerinin kullanılmasına izin verir; ilkelerin o zaman edindikleri yayılmayı düzeltir, bunu da kültürün kendisinin bir kısmını oluşturan bir istisna teorisi meydana getirerek yapar.

Problemin düğüm noktası tutku ve imgelem ilişkilerindedir. Bu ilişkilerin belirlenimi tutkular teorisinin asıl özgünlüğünü oluşturur. Gerçekten de imgelem ve tutku arasındaki, tutkunun imgelemdeki karmaşık etkisini geliştirmesini sağlayan basit ilişki nedir? Çağrışım tarzları gibi, tutkunun ilkeleri de zihnin ötesine geçer ve onu sabitlerler.

> Doğa zihne kökensel nitelikler vermemiş olsaydı, zihin asla ikincil niteliklere sahip olamazdı: Bu durumda gerçekten de hareket edecek zemini olmazdı ve işlemeye asla başlayamazdı.[29]

Ama tutkunun bu nitelikleri imgelemi çağrışım tarzlarıyla aynı şekilde sabitlemezler. Çağrışım tarzları idelere mümkün karşılıklı ilişkiler veriyordu, tutkunun nitelikleri ise bu ilişkilere bir yön, bir anlam verirler, onlara bir gerçeklik, tek yönlü bir hareket, yani bir ilk terim atfederler. Mesela ben, imgeleme bir yatkınlık, bir yönelim sağlayan doğal ve kökensel bir özellik sayesinde, kibrin ve

[27] *Tr.*, s. 517.
[28] *Tr.*, s. 516.
[29] *Tr.*, s. 379.

alçakgönüllülüğün nesnesidir. Ben idesi ya da daha ziyade ben izlenimi [30] zihni *alıkoyar*.

> Eğer biri benim kardeşimse aynı şekilde ben de onun kardeşiyimdir; ama ilişkilerin, karşılıklı olmalarına rağmen, imgelem üzerinde çok farklı etkileri vardır.[31]

İmgelem kolayca en uzaktakinden en yakındakine, kardeşimden bana geçer, benden kardeşime geçmez. Başka bir örnek:

> İnsanlar temel olarak mekân ve zaman içinde çok uzakta olmayan nesnelere ilgi duyarlar.[32]

Yine aynı şekilde, imgelemin yönelimi şimdiden geleceğe doğru gitmektir; "varoluşumuzu geriletmektense ilerletiriz" [33] İki duygulanım türünün, ilişki ve tutkunun, nasıl birbirlerine göre konumlandıklarını görüyoruz: Çağrışım, ideleri imgelemde birbirleriyle ilişkilendirir; tutku bu ilişkilere bir yön verir, demek ki imgeleme bir yönelim kazandırır. Bundan dolayı, bir şekilde, tutku idelerin çağrışımına ihtiyaç duyar ve buna karşılık çağrışım da tutkuyu varsayar. İdeler birbirini çağrıştırıyorsa bu bir amaca ya da bir niyete, yalnızca tutkunun insanın etkinliğine verebileceği bir ereklilige bağlı olarak yapılır.[34] İnsanın, idelerini çağrıştırmasının sebebi tutkularının olmasıdır. Demek ki ortada tutkunun ve idelerin çağrışımının karşılıklı bir içerilişi vardır. Hume'a göre "bu iki cins çağrışımda", yani idelerin bilgi içindeki çağrışımı ve izlenimlerin tutku içindeki çağrışımında "bunların fazlasıyla birbirlerine arka çıktıkları ve birinin öbürüne yaslandığı gözlemlenebilir" [35] Böylece imgelem tutkunun ona kazandırdığı yönelimi izler; önerdiği ilişki, tek yönlü bir hal alarak, gerçek kılınmıştır ve artık tutkunun

Tr., s. 419.
Tr., s. 442.
Tr., s. 539.
Tr., s. 542.
Enquête sur les principes de la morale, s. 60-61.
Tr., s. 383.

oluşturucu bir kısmından, bir şartından ibaret değildir. Tutkunun imgelem üzerindeki basit etkisi işte budur. Ama dahası imgelem, şartlarıyla birlikte tutkunun, genel kuralları kurmak ve en uzaktakini, en mesafeli olanı *imgelemin meyilinin ötesinde* değerlendirmek için, çağrışım ilkeleri sayesinde düşünümlediği yerdir. İşte karmaşık etki budur. Bir yandan mümkün olan gerçek haline gelir, öte yandan gerçek olan düşünümler.

Son olarak, Hume'un umut ettiği şeye bir anlam vererek, burada ben problemini çözemez miyiz? Şu anda artık öznellik idesinin ne olduğunu söyleyebiliriz. Özne bir nitelik değil, bir ideler topluluğunun nitelenmesidir. İmgelemin ilkeler tarafından *etkilendiğini* söylemek, herhangi bir kümenin taraflı, edimsel bir özne olarak nitelendiği anlamına gelir. Şu halde öznellik idesi imgelemde duygulanımın düşünümüdür, *genel kuralın kendisidir.* İde burada artık bir düşüncenin nesnesi, bir şeyin niteliği değildir, temsil edici değildir. Bir kural, bir şema, bir kuruluş kuralıdır. Öznellik idesi, idesi olduğu öznenin taraflılığının ötesine geçerek, ele alınan her topluluğun içine özneler arasında mümkün bir anlaşmanın ilkesini ve kuralını dahil eder. Anlama yetisi düzleminde çözümsüz kalan ben probleminin sadece kültürün içinde ahlaki ve siyasi bir çözüm bulması bu şekilde olur. Kökenin ve duygulanımın bir ben'de birleşemeyeceklerini görmüştük, çünkü bu seviyede, ilkeler ve fantezi arasındaki bütün fark varlığını korumaktadır. Ben'i kuran, olduğu şekliyle ve şu anda, duygulanımın kendisinin ve düşünümünün sentezidir, imgelemi sabitleyen bir duygulanımın ve duygulanımı düşünümleyen bir imgelemin sentezidir.

Böylelikle pratik akıl, bir kültür ve ahlak bütününün inşasıdır. Bu bütünün ayrıntılanması çelişki oluşturmaz, çünkü ayrıntısı kısımlarla değil, genel belirlenimlerle ilgilidir.[36] Bu inşa nasıl gerçekleşebilir? Bunu mümkün kılan *şemalaştırıcı imgelemdir.* Şematizm imgelemin üç özelliğini açığa vurup tercüme eder: İmgelem düşünümleyen, özü itibarıyla sınır aşıcı, görünüş itibarıyla

Tr., s. 678. Bkz. *Tr.*, s. 620: "Bu kararlarda adalet asla nesnelerin tikel kişilere uydurulmuş olup olmadığına bakmaz; daha yaygın bakışlarla hareket eder."

kurucudur. Ama öbür kutupta, teorik akıl doğanın ayrıntısının *yani* hesaplamaya tabi kısımlarının belirlenimidir.

Peki, bu belirlenim nasıl mümkün olmuştur? İnşayla aynı şekilde olmadığı kesin, çünkü gördüğümüz gibi, anlama yetisi sistemi ve ahlak sistemi zihnin paralel duygulanımları değildir. Teorik aklın tikel bir şematizminin olması gerekmektedir. Şematizm, burada, artık bir bütünün kuruluşunun ilkesi değil, kısımların belirlenimlerinin ilkesidir. Çağrışım ilkelerinin rolü imgelemi sabitlemektir. Ama çağrışımın, tutku gibi, yatışmak için, aklı kurmak için düşünümlenmeye ihtiyacı yoktur: Çağrışım dolaysız olarak sakindir,

> zihinde gizlice ve sakince iş görür.[37]

Demek ki akıl doğa haline gelmiş imgelemdir, çağrışımın basit etkilerinin, genel ideler, tözler, ilişkiler toplanıdır. Yalnız, iki çeşit ilişki olduğuna göre, bu anlamda iki çeşit akıl vardır. İde ilişkileriyle, "tamamen, birbirleriyle kıyasladığımız idelere bağlı olanlarla" (benzerlik, nicelik ilişkileri, nitelik dereceleri, karşıtlık), nesne ilişkilerini, "idelerde hiçbir değişiklik olmadan değişiklik gösterebilenleri" (zaman ve mekân ilişkileri, özdeşlik, nedensellik) birbirinden ayırt etmeliyiz.[38] Buna paralel olarak, iki akıl da birbirinden ayırt edilmiş olur, *kesinlik* yoluyla (sezgi ya da kamtlama) hareket eden akılla,[39] olasılıklara dayanarak hareket eden akıl[40] (deneysel akıl, *anlama yetisi*).[41] Şüphesiz ki bu iki akıl yalnızca ilişkilerin türüne bağlı olarak değişen iki ayrı kullanımdır, yani ortak bir kökleri vardır, o da *kıyaslama*, bundan dolayı ikisinin de inandırıcılıkları ilişkisiz değildir (kesinlik ve inanç).[42] Yine de ayırt edilebilirler. Örneğin, nedenselliğin bir kesinlik ya da bilgi nesnesi

[37] *Tr.*, s. 436.

[38] *Tr.*, s. 141.

[39] *Tr.*, s. 142.

[40] *Tr.*, s. 205.

[41] Anlama yetisi sözcüğü Hume tarafından daha çok nesnelerin ilişkisine atıfla kullanılır, ama bu mutlak bir kural değildir; örneğin *Tr.*, s. 252.

[42] *Tr.*, s. 157

olmadığı bir kez gösterilince, sıra, nesnesi olduğu anlama yetisinin onu üretip üretmediğini,[43] bunun olasılıktan türeyip türemediğini[44] sorgulamaya gelir. Bu son sorunun cevabı da yine olumsuz olacaktır, ama bu yeni olumsuzluğu temellendiren argümanlar aynı zamanda bize aklın iki boyutu arasındaki farkı anlamakta yardımcı olacaklardır.

Nedensel ilişkinin etkisi olduğu ilkenin aşamalı bir oluşumu vardır. *İnsan doğası, burada, etkisini tek başına üretmez.*

> Bu etkiyi üretenin tek başına doğa değil de geçmiş deneyim ve gözlem olmasının nihai gerekçesini kim verebilir?[45]

İnsan doğası Doğa'nın gözlemlenmesinin, Doğa'nın deneyimlenmesinin dolayımından geçer. Hume'a göre esas olan işte budur.

> Mevcut bir izlenim olduğunda idelerin çağrışımını üreten alışkanlık nesnelerin sıkça rastlanan birlikteliğinden doğduğu için, alışkanlığın düşünüm noktasına derece derece gelmesi ve gözlemlediğimiz her vakayla birlikte yeni bir kuvvet kazanması gerekir.

Nedenselliğin neden olasılıktan türemediğini görebileceğimiz nokta tam olarak burasıdır.[46] Aslında, alışkanlığın her belirli derecesini bir olasılık olarak adlandırmak gerekir,[47] tabii alışkanlığın olasılık tarafından ilke olarak varsayıldığını unutmamak kaydıyla, çünkü her derece, bir nesne görüldüğünde, nesneye *alışıldığı üzere* eşlik edene benzer bir başka nesnenin varlığının tahmin edilmesinden başka şey değildir.[48] Alışkanlığın paradoksu hem derece derece oluşması, hem de insan doğasının bir ilkesi olmasıdır.

---

[43] *Tr.*, s. 163-164.

[44] *Tr.*, s. 164.

[45] *Tr.*, s. 266.

[46] *Tr.*, s. 212 ve s. 165.

[47] *Tr.*, s. 214: "(Yargımız) mükemmellik noktasına varmadan önce, daha aşağıdaki birçok kademeden geçer, bütün bu kademelerde onu yalnızca bir tahmin ya da olasılık olarak almalıyız.

[48] *Tr.*, s. 164.

Alışkanlık yalnızca doğanın ilkelerinden biridir ve bütün kuvvetini bu kökenden alır.[49]

Bir ilke olan şey, alışkanlıklar edinme alışkanlığıdır. Tam da, aşamalı bir oluşum genel haliyle ele alındığı kadarıyla bir ilkedir. Hume'un ampirizminde, oluşum her zaman ilkelerden hareketle ve bir ilke olarak anlaşılmıştır. Nedenselliği olasılıktan türetmek, aklın bağlı olduğu bir ilkenin bu aşamalı oluşumunu bir akıl yürütmenin ilerleyişiyle karıştırmaktır. Gerçek şu ki, deneysel akıl alışkanlıktan doğar, alışkanlık deneysel akıldan değil. Alışkanlık aklın kökütdür, aklın etkisi olduğu ilkedir.[50]

Ama ide ilişkilerine dayalı ötekı kullanımında, akıl aşamalı bir oluşum olmaksızın ve sadece insan doğasının etkisi altında, karşılık gelen ilkeler tarafından dolaysızca belirlenir. Matematik üzerine ünlü metinler buradan gelir.[51] Aynı şekilde, ide ilişkilerinin tanımı, "tamamen, birbirleriyle kıyasladığınız idelere bağlı olanlar", *çağrışımın burada başka yerlerde olduğundan daha çok, idelerin kendilerinin bir niteliği olduğu anlamına gelmez*, matematiğin bir analitik yargılar sistemi olduğu anlamına da gelmez. İde ilişkileri olsun, nesne ilişkileri olsun, ilişkiler her zaman kendi terimlerine dışsaldır. Ama Hume şunu demek ister: Zihinde ide ilişkilerini üreten şey, insan doğasının ideler üzerinde "tek başlarına" etkide bulunan ilkeleridir, bu durum üç nesne ilişkisinde farklı şekillerde olup bitene karşıttır, nesne ilişkilerinde Doğanın gözlemlenmesi de bir ilke olarak etkide bulunur. Demek ki ileride bahsedecek olduğumuz matematik mantığının yanına bir de yalnızca genel kuralların gerçekten doldurabileceği bir fizik ya da varoluş mantığının gelmesi gerekecektir.[52] *İlişki açısından*, yalnızca fizik bir şematizmin nesnesini oluşturur.[53]

Tr., s. 266. *Enq.*, s. 89.

Tr., s. 266.

Enq., s. 70.

Tr., s. 260-262.

Bununla birlikte, matematiğin bir şematizmi vardır. Üçgen idesi, yüksek bir rakamın idesi upuygun bir ide değil, bir ide üretme *gücüdür*. Bkz. *Tr.*, s. 87, 89. Ama şu anda bu şematizm üzerine çalışmıyoruz çünkü bu, ilişkinin değil, genel idenin bakış açısından görünen şeydir.

Doğanın bir ilkesinin, alışkanlığın aşamalı olarak oluştuğunu söylemek ilk olarak, deneyimin kendisinin doğanın bir ilkesi olduğunu söylemektir.

> Deneyim, beni nesnelerin geçmişteki değişik bağıntılarından haberdar eden bir ilkedir. Alışkanlık ise beni gelecekte de aynı şeyi bekleme yönünde belirleyen *bir başka ilkedir*. Bu ikisi imgelem üzerinde etkide bulunmak için birleşirler.[54]

İkinci olarak, alışkanlığın deneyimi varsaymakla birlikte, ondan *başka bir ilke* olduğunu akılda tutalım. Aslında, alışkanlık edindiğim şey asla onu alışkanlık edinmiş olmamın açıklamasını tam olarak vermeyecektir, bir yinelemeasla kendiliğinden, aşamalı bir ilerleme oluşturmayacaktır. Deneyim tikel bağıntılar gözlemlememizi sağlar. Deneyimin özü benzer vakaların yinelenmesidir. Etkisi felsefi ilişki olarak nedenselliktir: İmgelem anlama yetisi haline gelir. Ama bu bize bu anlama yetisinin nasıl bir çıkarım yapabildiğinin ve nedenler ve etkiler üzerinde *akıl yürütebildiğinin* cevabını vermez. Nedenselliğin hakiki içeriği, "her zaman" sözcüğü, bir anlamda deneyimi kurduğuna göre, deneyim içinde kurulamaz.[55] Akıl yürütmeyi mümkün kılan, bir akıl yürütme değildir; akıl yürütme anlama yetisinde dolaysız olarak verili değildir. Anlama yetisinin deneyimden sonuçlar çıkarma, deneyimin ötesine geçip çıkarım yapma yetisini deneyimin dışında bir ilkeden alıyor olması gerekir. Bir yineleme kendiliğinden aşamalı bir ilerleyiş değildir, hiçbir şey oluşturmaz. Benzer vakaların yinelenmesi bizi ileri götürmez, çünkü ikinci vakanın ilkinden tek farkı sonra gelmesidir.[56] Alışkanlık bir nicelik mekaniği değildir, bu şekilde yeni bir ide keşfedilmiş olmaz.

> İdeler imgelemde, görünüşe göre nesnelerin anlama yetisi için olduğundan daha birleşik olmasalardı, hiçbir zaman nedenlerden

Tr., s. 357 (vurgu bize aittir).

Enq., s. 84: "Demek ki deneyimden çıkarılmış hiçbir argümanın geçmişle geleceğin benzerliğini sağlaması mümkün değildir çünkü bütün argümanlar bu benzerliğin varsayılması üzerine temellenmişlerdir."

[56] *Tr.*, s. 162.

etkilere giden bir çıkarın yapamayacak ve duyuların hiçbir verisine güvenemeyecektik.[57]

İşte alışkanlığın başka bir ilke olarak, ya da nedenselliğin doğal ilişkisi olarak, idelerin çağrışımı olarak ortaya çıkmasının sebebi budur.[58] Bu başka ilkenin etkisi şudur: İmgelem bir inanç haline gelir,[59] çünkü bir nesnenin izleniminden bir başka nesnenin idesine geçiş yapılır. Böylece, çifte bir içerilme çizilmiş olur. Bir yandan, alışkanlık anlama yetisinin deneyim üzerine akıl yürütmesine olanak sağlar, inancı anlama yetisinin mümkün bir edimi haline getirir;

> anlama yetisi, der Hume, bellek ve duyular gibi, imgelem üzerinde, idelerimizin canlılığı üzerinde temellenmiştir.[60]

Öte yandan, alışkanlık deneyimi varsayar: Nesneler imgelemde birleşir, ama nesnelerin bağıntısı bir kez keşfedildikten sonra. Diyebiliriz ki alışkanlık, bir nesnenin idesini anlama yetisi aracılığıyla değil, imgelem aracılığıyla ürettiğinde deneyimin kendisidir.[61] Yinelemeyi, hiçbir şey değiştirmeden, hiçbir şey keşfetmeden ve hiçbir şey üretmeden yinelediği nesnelere göre ele alınayı bırakıp, aksine, onu seyreden, içinde yeni bir izlenim,

> düşüncelerimizi bir nesneden diğerine taşıyacak,[62] geçmişi geleceğe aktaracak[63] bir belirlenim,

bir beklenti, bir eğilim ürettiği zihninde ele aldığınızda, yineleme aşamalı bir ilerleme, hatta bir üretim haline gelir. Kaldı ki, deneyim ve alışkanlık iki farklı ilkedir, tıpkı istikrarlı bağıntı vakalarının

[57] *Tr.*, s. 167.

[58] *Tr.*, s. 168.

[59] *Tr.*, s. 180. Bkz. *Tr.*, s. 192: "İnanç zihnin âdet edinmekten doğan bir edinidir"; s. 185: "İnanç yalnızca nedensellikten doğar."

[60] *Tr.*, s. 358.

Tr., s. 163.

Tr., s. 251.

[63] *Tr.*, s. 217.

zihnin gözlemine sunulması ve bu aynı vakaların onları gözleyen zihinde birleşmesi gibi. Bu anlamda, Hume her zaman nedenselliğe ilişkin olarak birbirine bağlı iki tanım verir: benzer nesnelerin birleşmesi ve zihnin bir nesneden öbürüne yaptığı çıkarım.[64]

Yapaylık (ahlak dünyası) ve alışkanlık (bilgi dünyası) arasındaki analoji kendini açıkça gösterir. Bu iki mevki, onlara karşılık gelen dünyalarda, hem yayılmacı hem düzeltici genel kuralların kökenindedir. Ama işleyişleri aynı şekilde değildir. Ahlak sisteminde, kuralların koşulu, genel olarak doğanın ilkelerinin imgelemde düşünümlenmesiydi. Oysa, bilgi sisteminde, bunların koşulu bir ilkenin bir hayli tikel karakterindedir, yalnızca bu ilke deneyimi (ya da ona denk başka bir şeyi) varsaydığı için değil, ayrıca ilkenin oluşması gerektiği için de. Bununla birlikte, bu oluşumun doğal olarak yasalarının olduğu, bu yasaların akıl yürüten bir anlama yetisinin meşru işleyişini tanımlayacak olduğu söylenebilir. İlkenin oluşumunun bir oluşum ilkesi olduğunu görmüştük. İnanç, der Hume, temkinli bir doğanın ilkelerinin etkisidir.[65] Tanım gereği, inandığımız ide mevcut bir izlenimin çağrıştırdığı idedir, imgelemi bu şekilde sabitlemiş idedir, izlenimin canlılığını ilettiği idedir; bu iletişim ise şüphesiz olarak, benzerlik ve bitişiklik tarafından pekiştirilmiştir,[66] ama özü itibarıyla, yasasını nedensellikte, alışkanlıkta, demek ki nihai olarak, deneyimde gözlemlenen, iki nesne arasındaki istikrarlı bağıntı vakalarının yinelenmesinde bulur. Bununla birlikte, güçlük de tam olarak buradadır. *Alışkanlığın kendisi deneyimden başka bir ilkedir, deneyimin ve alışkanlığın birliği verili değildir.* Alışkanlık kendiliğinden, taklit edebilir, sahte bir deneyim uyandırabilir ve "deneyimden ileri gelmeyen bir yineleme yoluyla" inanç üretebilir.[67]

Bu, gayrimeşru bir inanç, *imgelemin bir kurgusu* olacaktır. "Bir bağın âdete dayalı olarak imgelenmesi, bu bağın âdete dayalı gözleminin sahip olacağı etkiyle aynı etkiye sahiptir."[68] Bu şekilde,

---

64 *Tr.*, s. 256, 259.

65 *Tr.*, s. 197.

66 *Tr.*, s. 188.

67 *Tr.*, s. 224.

68 *Tr.*, s. 312.

imgelem, alışkanlık ilkesinin kendini sabitlemesine izin verdiğinde, bundan aynı zamanda kendi fantezilerinin geçmesini sağlamak, sabitlenmesinin ötesine geçmek, deneyimin sınırını aşmak için faydalanır.

> Bu alışkanlık, kendi eylemiyle neden ve etkilerin istikrarlı ve ayrılmaz birleşmesinden doğmuş olan eyleme yalnızca yaklaşmakla kalmaz, üstüne üstlük birçok durumda ona üstün gelir.[9]

Bu şekilde üretilmiş, anlama yetisinin katı bir işleyişi açısından bakıldığında gayrimeşru, yine de kaçınılmaz inançlar, Hume'un *felsefi olmayan olasılık* olarak adlandırdığı, yayılmacı ve sınır aşıcı genel kuralların kümesini oluşturur. "İrlandalılar espri yapamaz, Fransızlar dayanıklılık gösteremez." Demek ki, ilk bakışta görünenin aksine, anlama yetisi meşru işleyişinin yasalarının dolaysız olarak belirlenmiş olması konusunda doğaya güvenemez. Bu yasalar ancak bir düzeltmenin, bir düşünümün ürünü olabilirler: İkinci genel kurallar dizisi bundan ileri gelir. Yalnızca anlama yetisi, yeni bir işlemle, inancın kendisini ve ilkesini geçmiş deneyimin sınırları içinde tutarak inanç edimini kendi üzerine aldığı ölçüde inancın kendisinin meşru koşulları, *felsefi olasılığın* ya da olasılıklar hesabının kurallarını oluşturarak, tanınıp uygulanacaklardır. (Ayrıca bu anlamda, tutkunun yayılmacı kurallarının, ahlak dünyasında, çağrışım ilkeleri tarafından belirlenmiş olsalar da sonradan düzeltilmeleri gerekmesinin nedeni, yalnızca, bu durumda, fantezinin çağrışım ilkelerine başvurarak onları kendi düzlemlerinden başka bir düzlem üzerinde kullanması değil, bir yandan da nedenselliğin zaten kendiliğinden ve kendine has düzlem üzerinde fantezist, yayılmacı bir kullanımının olmasıdır. Anlama yetisi tutkunun yayılmacı kurallarını düzelt*ebiliyor* ve ahlakın doğasını sorgulaya*biliyor*sa bunun nedeni, öncelikle bilginin kendisinin yayılmasını düzeltmek *zorunda olmasıdır.*)

Gayrimeşru inançların, deneyimden ileri gelmeyen yinelemelerin, felsefi olmayan olasılıkların iki kaynağı vardır, dil ve fantezi. *Bunlar kurgusal nedenselliklerdir.* Dil, kendiliğinden, gözlemlenen yinelemeyi dile getirilen bir yinelemeyle, mevcut

[9] *Tr.*, s. 194.

nesnenin izlenimini ideyi canlı bir biçimde kavramamızı sağlayan, belirlenmiş bir sözcüğün duyulmasıyla ikame ederek bir inanç üretir.

> Bize nakledilen her şeye inanma yönünde çarpıcı bir eğilim gösteririz, hatta günlük deneyimle ve gözlemle karşıtlık içinde olan hayaletler, büyülü şeyler ve mucizeler konusunda bile.[70]

Filozof, gizemli yetiler ve niteliklerden konuştukça bu sözcüklerin "düşünüm yoluyla keşfedebileceğimiz gizli bir anlamı"[71] olduğuna inanmaya başlar. Yalan söyleyen biri, yalanlarını yineleye yineleye en sonunda bunlara inanmaya başlar.[72] Bu şekilde, sözcüklerin gücüyle yalnızca safdillik değil, ayrıca eğitim,[73] belâgat ve şiir[74] de açıklanabilir.

> Mars, Jüpiter, Venüs isimlerini öyle çok benimsemişiz ki [...] bu idelerin istikrarlı olarak yinelenmesi bunların kolayca zihne girmelerine ve imgelemi alt etmelerine yol açıyor. [...] Bir piyesteki değişik olaylar, bir şiirde veya bir temsilde birleşerek bir tür ilişki kazanırlar [...] ayrıca imgelemin ürettiği canlılık birçok vakada, âdet edinme ve deneyimin doğurduğundan daha büyüktür.[75]

Kısacası sözcükler, dilin bir hayli sert bir eleştirisini felsefi olarak zorunlu kılacak şekilde "bir inanç simülakrı",[76] bir "düzmece"[77] üretirler. Öte yandan fantezi de özsel olanla ilineksel olanı karıştırmamıza yol açar. Aslında inançların düzmecesi her zaman ilineksel bir karaktere bağlıdır: Nesne ilişkilerine değil, "pekâlâ kişinin o anki dengesine ve hallerine"[78] bağlıdır. Fantezi bir nesneye

[70] *Tr.*, s. 191
[71] *Tr.*, s. 314.
[72] *Tr.*, s. 195.
[73] *Tr.*, s. 194.
[74] *Tr.*, s. 199.
[75] *Tr.*, s. 200-201.
[76] *Tr.*, s. 202.
[77] *Tr.*, s. 204.
[78] *Tr.*, s. 202.

eşlik eden salt ilineksel şartların görünümünü, bu nesnenin deneyimde yinelenmesi olarak yorumlar.[79] Örneğin başı dönen bir insanın durumunda:

> derinlik ve alçalma şartları onu öyle kuvvetli çarpar ki bunların tesiri ona tam bir güvenlik sağlaması gereken, karşıt yöndeki destek ve dayanıklılık şartları tarafından giderilemez.[80]

Demek ki ahlak sisteminde olduğu gibi anlama yetisi sisteminde de imgelem özü itibarıyla sınır aşıcıdır. Yine de aradaki farkı görüyoruz. Bilginin sınır aşımında artık sanatın olumluluğu bulunmaz, yalnızca hatanın ve yalanın olumsuzluğu bulunur. İşte bu nedenle düzelti artık niteliksel bir sağlamlığın inşası değil, niceliklerin hesaplanması sonucunda hatanın ortaya çıkarılmasıdır. Bilgi dünyasında, anlama yetisi vakasında, yayılmacı kurallar, artık ilke*lerin* imgelemdeki bir düşünümünün öteki yüzü değildir, bunlar yalnızca ilkeye *ilişkin* önleyici bir düşünümün imkânsızlığını ifade ederler.

> Bir nesneyi bir başka nesneyle birleşmiş olarak görmeye alıştığımızda imgelemimiz, düşününü önceleyen ve düşünümün önleyemediği doğal bir geçişle ilk nesneden ikincisine gider.[81]

İmgelem inanırken bir yandan da ilineksel olanı genel olanla karıştırarak inancı çarpıtır. Alışkanlık ise deneyime başvururken bir yandan da onu çarpıtan, aynı zamanda kurgusal yinelemelere başvuran bir ilkedir. Ancak bir düzelti, bir çıkarma işlemi, ikinci bir kural türü olarak, genel olandan ilineksel olanı ayırt etmenin niceliksel bir ölçütü olarak ortaya çıkabilecek, daha sonraki bir düşünümün zorunluluğu buradan ileri gelir:

> Bu kurallar, anlama yetimizin doğasına ve onun nesneler hakkında oluşturduğumuz yargılardaki işlemlerini deneyimlememize göre oluşurlar.[82]

Tr., s. 232.

Tr., s. 233.

Tr., s. 231.

Tr., s. 233.

İnancı anlama yetisinin sınırları içinde tutmak, alışkanlığın deneyimle uyumlu olmasını sağlamak, demek ki felsefi olasılığın ya da olasılıklar hesabının nesnesi budur, kuralları ve önyargıları gidermenin yolu budur. Başka bir deyişle, akıl yürütmenin tamamen meşru olması için alışkanlıktan "*dolaysız* olarak değil, *dolaylı* olarak"[43] doğması gerekir. Şüphesiz, inanca, çıkarıma ve akıl yürütmeye özgü olan, deneyimin ötesine geçmek, geçmişi geleceğe aktarmaktır; ama inanç nesnesinin geçmiş bir deneyime uygun şekilde belirlenmesi de gerekir. Deneyim *partes extra partes*'tir, nesneler anlama yetisinde birbirlerinden ayrılmışlardır:

> biz geçmişi geleceğe, bilineni bilinmeze aktarırken, her geçmiş deneyim aynı ağırlığa sahiptir ve terazinin bir yana doğru yatmasını sağlayacak olan da sadece deneyim sayısının bir tarafta daha fazla olmasıdır.[44]

Geçmiş deneyimlerin sayısını, kısımlar arasındaki karşıtlığı ve bunların niceliksel uygunluklarını belirlemek gerekir. Eğer inanmak imgelemin bir edimiyse, bu anlama yetisi tarafından sunulan birbirine uygun imgelerin, doğanın birbirine uygun kısımlarının *imgelemde* tek ve aynı idede birleşmeleri anlamındadır; kaldı ki bu ide hem içeriğini hem de canlılığının ölçüsünü *anlama yetisi*nin bize ayrı ayrı sunduğu çok sayıdaki benzer kısımda bulmak durumundadır.[45]

Kuralların kurallar tarafından eleştirilmesinin zorunluluğu böylece doğrulanmış olur. Güçlük şuradadır ki, yayılmacı ve düzeltici iki kural türü de, felsefi olmayan olasılık da felsefi olasılık da "bir bakıma, birbiriyle karşıtlık içinde ortaya konmuş olsalar" bile[46] aynı ilkenin, alışkanlığın etkisidirler. Aynı kökene sahiptirler.

> Genel kuralların gözlemlenmesi çok az felsefi olan bir olasılık türüdür; felsefi olmayan bütün olasılıkları ancak onları gözlemleyerek düzeltebiliriz.[47]

Tr., s. 217.
Tr., s. 219.
Tr., s. 224.
Tr., s. 234.
Tr., s. 235.

Ama alışkanlık kendinde ve kendiliğinden, deneyimde gözlemlenmiş vakaların yinelenmesine tabi olmadığı için, başka yinelemeler de onu pekâlâ oluşturdukları için, alışkanlığın deneyimle uyuşmazlığı elde edilmesi gereken bilimsel bir sonuç, yerine getirilmesi gereken bir görevin amacıdır. Bu görev, inanç ediminin, sadece ve sadece anlama yetisinin doğasına uygun olacak şekilde, deneyimde gözlemlenmiş yinelemelere uygun olacak şekilde belirlenmiş bir nesneye ilişkin olması ölçüsünde yerine getirilmiş olur.[88] Bu belirlenim ise düzeltici kuralların yönünü oluşturur; bu kurallar doğanın ayrıntısındaki nedenselliği tanır, "nesnelerin ne zaman gerçekten neden ya da sonuç olduğunu bilmemizi sağlarlar",[89] bu şekilde, gayrimeşru inançları ifşa ederler.[90] Kısacası, alışkanlığın imgelem ve yargı üzerinde karşıt etkileri vardır: yayılma ve yayılmanın düzeltisi.[91]

[88] *Tr.*, s. 234.

Tr., s. 260.

Tr., s. 203: "(Şiirsel bir coşku ya da ciddi bir ikna duygusu) hissetmekte duyulan büyük fark belli bir derecede, düşünümden ve genel kurallardan kaynaklanır. Kurguların şiirden ya da belagâtten elde ettikleri kavramın kuvveti baştan aşağı ilineksel bir karakterdir."

[91] *Tr.*, s. 232.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Tanrı ve Dünya

Genel kurallara birbiri ardına atfettiğimiz bütün anlamların birarada toplandığı bir örnek ararsak bunu örneğin dinde bulabiliriz. Dört kural türü birbirinden ayırt edilir: tutkunun yayılmacı ve düzeltici kuralları, bilginin yayılmacı ve düzeltici kuralları. Halbuki din hem bilgiye hem de tutkuya ortak olur. Nitekim dinsel hissin iki kutbu vardır: çoktanrıcılık ve tanrıcılık. Bunlara karşılık gelen iki kaynak da bir yandan tutkunun nitelikleri, öte yandan çağrışım tarzlarıdır.[1] Tanrıcılık kaynağını Doğa'nın görünümündeki birlikten, fenomenlerde yalnızca benzerlik ve nedenselliğin temin edebileceği birlikten; çoktanrıcılık ise tutkuların çeşitliliğinden, birbirini izleyen tutkuların indirgenemezliğinden alır.

Ardından din, bu vakaların her birinde, kendini bir yayılmacı kurallar sistemi olarak sunar. Bir yandan dinsel his, kaynağını tutkudan alıyorsa kendisi bir tutku değildir. Bu bir içgüdü değil, der Hume bize, doğadan gelen ilkel bir izlenim değil; dinsel his kendine düşkünlük ya da doğal olarak belirlenmiş cinsellik gibi değildir; tarih için bir çalışma konusu oluşturur.[2] Çoktanrıcılığın tanrıları tutkuların yankısı, yayılması, düşünümüdür; onların gökleri yalnızca bizim imgelemimizdir. Bu anlamda, yayılmacı kuralın karakteriyle yeniden

Histoire naturelle de la religion, s. 5-7

H. N. R., s. 2.

karşılaşınız: Dinsel his ilineksel olanı özsel olanla karıştırır. Kökeni insan yaşamında olup bitenlerde, burada karşılaştığımız çeşitlilik ve çelişkide, mutluluk ve üzüntülerin, umut ve korkuların birbiri ardına gelişindedir.[3] Dinsel his, duyular dünyasında başımıza gelen tuhaf karşılaşmalarla, istisna oluşturan ve fantastik şartlarla, bilinmez oldukları için özler olarak kabul ettiğimiz bilinmeyen fenomenlerle uyanır.[4] Bu karışıklık boş inançları, putataparlığı tanımlar.

> Halkları yönlendiren dinlerde zulüm ve *kapris*, hangi isimle saklanmaya çalışılırsa çalışılsın her zaman tanrısallığın baskın karakterini biçimlendirir.[5]

Putatapar kişi "yapay yaşamların" insanıdır," olağandışı olandan bir öz oluşturan, "Yüce Varlığın aracısız bir işgörümünün" peşinde olan kişidir. O, mistik ya da fanatiktir, ya da boş inançlara kapılır. Bu türden ruhlar gönüllü olarak suç içeren girişimlere atılırlar, çünkü bunların ortak noktası ahlaki edimlerin kendilerine yetmemesidir. Zaten ahlaklılığın üzücü yanı da budur, ahlaklı olmak dikkat çekici bir şey değildir, itibar gören erdemsizliktir:

> insanlar iyi huylu olarak anılmaktan her zaman çekinirler, bu niteliğin bir zekâ yoksunluğu olarak görüleceğinden korkarlar; çoğu zaman gerçekte yaptıklarından daha abartılı ahlaksızlıkları anlatıp övünürler.[7]

Ama öte yandan, öbür kutupta, tanrıcılık da bir yayılmacı kurallar sistemidir. Bu kez, yayılma bilgiyle ilgilidir. Din, bu anlamda da, imgelemin bir sınır aşımı, bir kurgusu, bir inanç simülakrıdır. Dile getirilen bir yinelemeyi, sözlü ya da yazılı bir geleneği yardımına çağırır. Rahipler konuşur; mucizeler insanların tanıklığına dayanır,[8] dolaysız olarak bir gerçekliği gösteriyor değillerdir, yalnızca tanıklık ve

---

3. *H. N. R.*, s. 10.
4. *H. N. R.*, s. 29.
5. *H. N. R.*, s. 88.
6. *Un dialogue*.
7. *Tr.*, s. 734.
8. *Enquête sur les principes de la morale*, s. 158.

gerçeklik arasında genelde bulmaya alıştığımız uygunluktan meşruiyet kazanırlar. Dahası, din Tanrının varlığını *analoji* üzerinde, dünyayla makine arasında kurulan bir analoji üzerinde ispatlarken, genel olanla ilineği birbirine karıştırır: Dünyanın makinelerle çok uzak bir benzerliğin dışında benzerliğinin olmadığını, makinelere yalnızca en ilineksel şartlar bakımından benzediğini görmez.[9] Analojinin temeli olarak, insanın tamı tamına aynı kısmilikteki başka bir etkinlik tarzını, örneğin üremesini ya da büyümesini almak yerine teknik etkinliğini almanın nedeni nedir?[10] Son olarak, *nedensellik* üzerinde temellenmiş ispatlarda din, deneyimin sınırlarının ötesine geçer. Tanrıyı, etkisi yoluyla ispat ettiğini iddia eder: dünya ya da Doğayla. Ama kâh Kleanthes gibi,[11] etkiyi ölçüsüzce şişirmekle başlar, düzensizliği, kötülüğün mevcudiyetini ve yoğunluğunu bütünüyle inkâr eder ve Tanrıyı keyfi olarak güzelleştirilmiş bir dünyanın upuygun nedeni olarak kurar. Kâh Demea gibi,[12] nedene daha çok ağırlık verip orantısız bir Tanrı ortaya koymakla başlar, sonra yeniden dünyaya inip upuygun olmama durumunu, bilinmeyen etkilere, başlıca olarak da gelecek yaşantıya başvurarak gidermeye çalışır. Böylelikle, din nedensellik ilkesini yanlış kullanmış olur. Bunun da ötesinde, nedensellik ilkesinin dindeki kullanımı, ancak gayrimeşru ve kurgusal bir kullanım olabilir.

> Bir nesneden diğerine, ancak bu nesnelerin türleri arasında istikrarlı bir bağ olduğunu gözlemledikten sonra çıkarım yapabiliriz; eğer bize bilinen hiçbir tür altında içerilmeyen tamamen biricik bir etki gösterilirse, bunun nedeni üzerine herhangi bir tümevarım ya da tahmin oluşturabileceğimizi sanmıyorum.[13]

Bir başka deyişle, dünya dışında hiçbir yerde fiziksel nesne ve yineleme yoktur. Olduğu haliyle dünya özü itibarıyla Biricik olandır. Bu, imgelemin bir kurgusudur, asla anlama yetisinin bir nesnesi değil;

[9] *Dialogues*, s. 207, 241.

[10] *Dialogues*, s. 247 "Düzenli bir sistem beyinden olduğu kadar karından da kurulmuş olamaz mı?"

[11] *Dialogue X*, özellikle s. 270.

[12] *Dialogues*, s. 269.

[13] *Enq.*, s. 203.

kozmolojiler her zaman fantezisttirler. Hume'da da Kant'taki gibi, ama onunkinden başka bir tarzda, nedensellik teorisi iki katlıdır: deneyimle ilişkili olarak meşru bir işleyişin koşullarının belirlenmesi ve deneyimin dışındaki, gayrimeşru işleyişin eleştirisi.

Demek ki din çifte bir yayılımacı kurallar sistemidir. Ama din nasıl düzeltilecektir? Gördüğümüz gibi, kültürde olduğu kadar bilgide de dinin durumu bir hayli özeldir. Şüphesiz ki düzelti vardır. Bilgi dünyasında mucize buna tabidir: Tanıklıktan gelen kesinlik, kendine dayanak olarak bir deneyimi gösterdiğinden dolayı, bir hesabın içine sokulan bir olasılık, öteki terimini karşıt kesinliğin oluşturduğu bir çıkarma işleminin iki teriminden biri haline gelir.[14] Kültürde veya ahlak dünyasında ise düzeltici kurallar, istisnayı başka şeyle karıştırmak yerine, bütün mümkün vakaların bir kavramlık kuralı bulduğu ve anlama yetisinin bir statüsü altında düzene konduğu bir deneyim teorisi oluşturarak, istisnayı tanır ve içerirler. Bir denemesinde Hume bu istisna teorisinin bir örneğini analiz eder: İntihar ne Tanrıya karşı ödevlerimizin ne de topluma karşı ödevlerimizin bir ihlalidir. İntihar insanın, "dine, evler inşa etmekten daha aykırı olmayan" ve istisnai şartlarda kullanılması gereken bir gücüdür.[15] İstisna Doğanın bir nesnesi haline gelir.

> Kendini öldüren biri doğaya ya da deyim yerindeyse doğayı yaratana aykırı davranmış sayılmaz. Acılarından kurtulmak için doğanın ona bıraktığı tek yolu izlemekle, bu doğadan gelen içdürtüyü izlemiş olur; [...] ölmekle, onun buyruklarından birini yerine getirmiş oluruz.[16]

Ama burada soru şudur: Dinin düzeltilmesiyle birlikte, dinin kendisinden geriye kalan nedir? Düzelti, iki durumda da bütünsel bir eleştiri gibi görünmektedir; hiçbir şeyin geriye kalıp varlığını sürdürmesine izin vermez. Mucizeden geriye hiçbir şey kalmaz, orantısız bir çıkarma işlemi içinde mucize yok olur. Daha önce incelediğimiz yayılma figürlerinin, adaletin, yönetimin, ticaretin, sanatın, törelerin, hatta özgürlüğün bile, düzeltilerin onayladığı,

Enq., s. 163.
Essai sur le suicide.
Essai sur le suicide.

kuvvetlendirdiği, kendilerine özgü bir olumluluğu vardı: Bunlar kültür dünyasını oluşturuyorlardı. Buna karşılık Hume, dinle ilgili olan her şeyi ve dinin kendisini kültürün dışında tutuyor gibi gözükmektedir. Din açısından, bazı sözlerin bir nesneyi takdis etmesiyle toplumsal olanda ve hukukta, bir vaat oluşturan bazı sözlerin bir başka nesneyle ilişkili eylemlerin doğasını değiştirmesi aynı anlamı taşımaz.[17] Felsefe burada boş inanca karşı pratik bir mücadele içinde yer alır. Öteki kutupta ise, doğru bir bilgiyi, ona ölçütler ve işleyiş kuralları vererek mümkün kılan düzeltici kurallar, başta din olmak üzere nedenselliğin bütün kurgusal kullanımını bu şekilde tanımlanmış alanın dışında tutarak hareket ederler. Kısaca, görünen o ki, yayılım içinde, din tüm ciddiyetini yitirip ancak uçarı yanını muhafaza etmiştir. Bunun nedeni de açıktır. Din pekâlâ tutkunun yayılımı, tutkuların imgelemde düşünümüdür. Ama dinle birlikte, tutkular, çağrışım ilkeleri tarafından önceden sabitlenmiş bir imgelemde, ciddi olanın mümkün olacağı şekilde düşünümlenmekte değildir. Aksine tutkular saf imgelemde, yalnızca fantezide düşünümlendiklerinde din diye bir şey vardır. Neden böyledir? Çünkü kendi kendine ve öteki yönü içinde din *yalnızca*, çağrışım ilkelerinin, benzerlik ve nedenselliğin fantezist kullanımıdır.

O halde dinden geriye hiçbir şey kalmaz mı? O zaman Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine Deneme'nin ve Mucizeler Üzerine Deneme'nin nihai tersine çevirmesini nasıl açıklayacağız? Mucizelere inanmak sahte bir inançtır ama hakiki bir mucizedir de.

> İmanıyla hareket eden kimse kendi kişiliğindeki devamlı bir mucizenin bilincindedir, bu mucize onun anlama yetisinin tüm ilkelerini alt üst eder ve ona âdetlere ve deneyime en zıt şeylere bile inanabilecek bir belirlenim verir.[18]

Hume'un ironisi ve zorunlu tedbirleri anımsatılabilir. Ama ne kadar doğru olursa olsun, bu tez *Dialoglar*'daki metinlerin tam anlamıyla felsefi içeriğinin açıklamasını vermez. Aslında, din doğrulanır, ama kültürün dışındaki, doğru bilginin dışındaki hayli

[17] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 54.

[18] *Enq.*, s. 185.

özel durumu içinde doğrulanır. Felsefenin ilkelerin nedeni, bunların güçlerinin kökeni üzerine söyleyecek sözünün olmadığını görmüştük. Tanrının yeri burasıdır işte. Tanrısal etkinliğin bir sonucu olarak dünyayı bilmek için çağrışım ilkelerinden yararlanamayız, dünyanın nedeni olarak Tanrıyı bilmek için hiç yararlanamayız ama Tanrıyı her zaman olumsuz bir biçimde, ilkelerin nedeni olarak düşünebiliriz. Tanrıcılığın geçerli olması bu anlamdadır. Ereklilliğin yeniden işin içine girmesi bu anlamdadır. Ereklilik *insan doğasının ilkeleriyle Doğanın kendisinin kökensel ahengi olarak* düşünülecek bir şeydir, bilinecek değil.

> O halde işte doğanın akışıyla idelerimizin birbiri ardına gelmesi arasındaki bir tür önceden kurulmuş uyum.[19]

Öyleyse ereklilik bize bir önkabul şeklinde, kökenin ve nitelenmenin kökensel birliğini verir. Kökensel ahenk olarak Tanrı İdesi, genel bir şeyin düşünülmesidir; bilgi için, ancak değişerek, deneyimin bize gösterdiği şu ya da bu beliriş tarzıyla özdeşleşerek, zorunlu olarak kısmi olan bir analojiyle belirlenerek içerik kazanabilir.

> Dünyanın bu küçücük köşesinde, hiçbir şey olmasa 4 ilke vardır, akıl, içgüdü, üreme, büyüme,

ve bunların her biri bize dünyamn kökeni hakkında tutarlı bir söylem sağlayabilir.[20] Ama bu şekliyle düşünüldüğünde, ve bilinmediğinde, köken bunların hepsi birdendir, zihin kadar madde ve yaşamdır da: Tüm karşıtlıklara kayıtsız, iyinin ve kötünün ötesindedir.[21] Onunla ilgili olarak geliştirdiğimiz görüşlerin her birinin tek işlevi, bize her zaman kısmi analojilerin söz konusu olduğunu hatırlatarak aynı derecede mümkün olan öteki bakışların ötesine geçmemizi sağlamaktır. Hatta bazı bakımlardan ereksellik, sonsuz bir zekânın

Enq., s. 161: "Yönetimdeki güç ve kuvvetler (doğanın işleyişi) bizim için bütünüyle bilinmez olsa da, yine de düşüncelerimiz ve kavrayışlarımız her zaman süregelmiştir, doğanın başka eserleriyle aynı kervan içinde yol almaktayız.

[20] *Dialogues*, s. 244.

Dialogues, s. 283.

projesinden, maksadından daha ziyade yaşamsal bir atılımdır.[22] Her düzenin bir maksattan ileri geldiği söylenerek karşı çıkılacaktır; ama bu, problemin çözülmüş olduğunu varsaymak,[23] bütün erekselliği bir niyete indirgemek ve aklın diğer işleyişler içinde bir işleyiş tarzından başka bir şey olmadığını unutmaktır.

> Düzenli bir sistem beyinden olduğu kadar karından da kurulmuş olamaz mı?[24]

Bu yeni durumda Dünya İdesi ne olacaktır? Fantezinin basit bir kurgusu olarak kalmaya devam mı edecektir?

Daha şimdiden, nedensellik ilkesinin iki kurgusal kullanırrını görmüş bulunuyoruz. Bunlardan ilki deneyimden ileri gelmeyen yinelemeler tarafından tanımlanır; ikincisi ise kendini yineleyemeyen özel bir nesne tarafından, tam olarak bir nesne de olmayan Dünya tarafından tanımlanır. Halbuki Hume'a göre kurgusal ya da sınır aşan, üçüncü bir nedensellik daha vardır. Bu, cisimlerin ayrık ve devamlı varoluşuna inançta tezahür eder. Bir yandan, nesnelere *devamlı bir varoluş* atfetmemiz, birtakım izlenimlerin tutarlılığını kendine temel edinmiş olan bir tür nedensel akıl yürütme sayesinde olur;[25] algımdaki devamsızlığa rağmen, şunu kabul edelim:

> nesnelerin, geçmişteki ve şimdiki belirişlerini birbirine bağlamak ve onları deneyimin bana onları doğalarına ve tikel şartlarına uygun olarak gösterdiği şekliyle birbirine bağlamak için devamlı varoluşları vardır.[26]

Böylelikle, gündelik deneyimde iki nesne arasında bulunan bağıntıyla bu iki nesneden birinin algımda, aynı anda ona bağlı nesne belirmeksizin belirmesi arasındaki çelişki çözülmüş

Dialogues, VII.
Dialogues, s. 243-245.
Dialogues, s. 247
Tr., s. 283.
Tr., s. 285.

olur.[27] Ama bu çelişki ancak imgelemin bir kurgusuyla çözülür: Burada çıkarım kurgusaldır, nedensel akıl yürütme yayılmacıdır, genel olarak meşru işleyişinin koşullarını belirleyen ve onu anlama yetisinin sınırları içinde tutan ilkelerin ötesine geçer. Aslında nesneye, algımda gözlemlenmiş olduğumdan daha çok tutarlılık ve kurallara uygunluk veririm.

> Ama, olgu sorunları üzerine her akıl yürütme yalnızca âdet edinmeden doğduğuna ve âdet edinme de yalnızca yinelenen algılardan ileri gelebileceğine göre, âdet edinmenin ve akıl yürütmenin algıların ötesine yayılımı asla istikrarlı yinelemenin ve bağıntının doğrudan ve doğal etkisi olamaz.[28]

Öte yandan, *ayrık varoluş* da nedenselliğin bir yanlış kullanımı, kurgusal ve çelişik bir nedenselliktir. Aslında, nesne ve algı arasında nedensel bir ilişki öne sürüyoruz, ama asla nesneyi onun hakkında sahip olduğumuz algıdan bağımsız olarak kavrayamıyoruz. Nedenselliğin sadece ve sadece, geçmiş deneyim *iki* varoluşun bağıntılı olduğunu keşfetmemizi sağladığında meşru olduğunu unutuyoruz.[29] Kısacası, devamlılık ve ayrıklık doğrudan doğruya imgelemin kurguları, yanılsamalarıdır, çünkü bunlar, tanım gereği ne duyular ne de anlama yetisi için mümkün deneyimi olan bir şeyle ilgilidir ve bunu ifade ederler.

Tüm bunlar, devamlı ve ayrık varoluşa inancı yayılmacı kuralın yeni bir tikel vakası haline getiriyor gibidir. İlk bakışta, sırayla bu inancın kurulmasına ve kuralların oluşmasına ilişkin metinler paralel görünür. İmgelem her zaman onu sabitleyen bu ilkelerden, bitişiklik, benzerlik ve nedensellikten yararlanarak sınırlarının ötesine geçer, bu ilkeleri, işleyişlerinin koşullarının ötesine yayar.[30] Böylelikle,

Tr., s. 285: "Böyle bir ses duyup aynı anda böyle hareket eden bir nesne görmeyi âdet olarak benimsemişimdir. Bu tikel örnekte bu iki algıya da maruz kalmadım. Kapının hâlâ orada olduğunu ve benim algımın dışında açıldığını düşünmediğim takdirde bu gözlemler birbirine karşıttır."

[28] *Tr.*, s. 286.

Tr., s. 301.

Tr., s. 347: "Değişken ya da kesintili, yine de oldukları halleriyle farzedilen nesneler yalnız, benzerlik, bitişiklik ve nedensellik yoluyla ilişkili, art arda gelen kısımlardan oluşmuş olanlardır."

değişimlerin tutarlılığı, imgelemi devamlı bir varoluş varsayarak, daha da çok tutarlılığı taklit etmeye sevkeder.[31] Belirişlerin istikrarlılığı ve benzerliği imgelemi, bu birbirine benzeyen belirişlere değişmez bir nesnenin özdeşliğini atfetmeye, sonra da bu durumda benzer algıların özdeşliğiyle belirişlerin devamsızlığı arasında ortaya çıkacak karşıtlığı giderebilmek için, yine bunların devamlı bir varoluşunu taklit etmeye sevkeder.[32] Yalnız, inanç ve kural arasındaki bu paralellik ancak görünüştedir. İki problem birbirini tamamlar ama birbirinden çok farklıdırlar. Yayılmacı kurallara karşıt olarak, bir devamlılığın kurgusu düzeltilmez, düzeltilemez ve düzeltilmemelidir; demek ki düşünümle başka ilişkilere girer. Dahası, imgeleme atıfla, onun kökeni genel kurallarınkinden bambaşkadır. İkinci noktadan başlayalım.

İki özellik, yayılmacı kurallarla cisimlerin varoluşuna inancı birbirinden ayırt eder. Önce, bilginin yayılmacı kurallarının nesnesi tikel bir belirlenimdir, imgelem, kendisini sabitleyen ilkelerden ilkelerin ötesine yayılma kuvvetini almakla, sözde bir deneyim ileri sürmekle, yani anlama yetisine, onunla ilgili bir nesne olarak, fantezilerin basit bir içeriğini sunmakla bu belirlenime yasa değeri verir. İmgelem anlama yetisine, eksiksiz genel bir deneyim olarak, bir deneyimin, yalnız duyular tarafından rastlantısal olarak oluşturulmuş baştan aşağı ilineksel içeriğini sunar. Bunun aksine, devamlı ve ayrık varoluş, ne anlama yetisine imgelem tarafından mümkün bir deneyimin nesnesi olarak sunulmuş ne de daha sonra anlama yetisi tarafından imgeleme karşı, sahte bir deneyimin nesnesi olarak ifşa edilmiştir. Bu, anlama yetisi için de duyular için de doğrudan doğruya, deneyimi olmayan şeydir. Tikel bir nesne değil, genel olarak Dünyanın karakteridir. Bir nesne değil, bütün nesnelerin varsaydığı ufuktur. (Elbette dinsel inancın durumu da zaten buydu. Ama tam da şimdi, bu bize, yayılmacı bir kural olmanın ötesinde, kurallarla cisimlerin varoluşuna inancın bir tür karışımı gibi görünüyor. Onun kurallardan pay almasının sebebi Dünyayı tikel bir nesne olarak ele alması, duyuların ve anlama

Tr., s. 287.

Tr., s. 294.

yetisinin bir deneyimine başvurmasıdır.) – İkinci olarak, cisimlerin varoluşuna inançla birlikte, *kurgu insan doğasının bir ilkesi haline gelir*. En önemli nokta budur. Aslında, insan doğasının ilkelerinin tüm anlamı, zihni kuran ideler *topluluğunu* bir *sisteme*, bilmenin ve bilme nesnelerinin bir sistemine dönüştürmektir. Fakat, bir sistem olması için, idelerin zihinde birbirini çağrıştırması yeterli değildir, bunun dışında, algıların zihinden ayrı olarak kavranması, izlenimlerin bir bakıma duyulardan koparılmış olması gerekir. İdenin nesnesine duyulara bağlı olmayan bir varoluş vermemiz gerekir. Bilmenin nesnelerinin gerçekten nesne olmaları gerekir. Bunun için çağrışını ilkeleri yeterli değildir; izlenimin canlılığının, salt inancın yeterli olmaması gibi. Sistem,

> aradaki boşlukları dolduran ve algılarımız için mükemmel ve bütün bir özdeşliği muhafaza eden bir devamlı varlık kurgusu yoluyla[33]

"duyulara yönelik belirişteki kopukluğun" ötesine geçildiğinde tamamlanır.

Başka türlü söylemek gerekirse, sistem, sistemle Dünyanın özdeşliği içinde tamamlanır. Halbuki gördüğümüz gibi, sistem doğanın ilkelerinin ürünüdür, dünya (devamlılık ve ayrıklık) doğrudan doğruya imgelemin kurgusudur. İşte zorunlu olarak ilke haline gelen kurgu. Genel kurallar durumunda, kurgu kökenini ve kuvvetini imgelemden alır, ki imgelem de daha uzağa gitmek için, kendisini sabitleyen ilkelerden yararlanmaktadır. Devamlılığa inanç durumunda, kurgunun kuvveti bir ilkenin kuvvetidir. *Dünyayla birlikte, imgelem gerçekten kurucu ve yaratıcı hale gelmiştir*. Dünya bir İdedir. Şüphesiz, devamlılık Hume tarafından her zaman nedenselliğin, benzerliğin ve bitişikliğin sınır aşan bir etkisi olarak, bunların gayrimeşru yayılımlarının ürünü olarak sunulmuştur.[34] Ama gerçekte, bu durumda bitişiklik, benzerlik ve nedensellik, tam olarak ilke vasfıyla devreye girmezler, bunlar bazı izlenimlerin, tam da, dünyayı kurmak için duyulardan koparılacak olan izlenimlerin

Tr., s. 296.

Tr., s. 347

karakteri olarak ele alınırlar.[35] İlke olarak ele alınan, cisimlerin varoluşuna inanç ve bunun da bağlı olduğu şeydir.[36]

Cisimlerin varoluşuna inanç birkaç moment halinde çözülür: Öncelikle, değişmez ve devamlı bir nesneye zaman idesini uygulamamızı sağlayan kurgunun ürettiği özdeşlik ilkesi; sonra, benzer izlenimlere söz konusu özdeşliği yüklememizi sağlayan karışıklık, çünkü benzerliğin etkisi olan kolay geçiş, özdeş nesnenin ele alınmasının ürettiği etkiye benzer; bunun ardından da izlenimlerin devamsızlığı ve bizim onlara atfettiğimiz özdeşlik arasında tezahür eden çelişkinin ötesine geçmek için, yeni bir kurgu, devamlı varoluş kurgusu.[37] Hepsi bu da değildir. Hume'un birkaç sayfa arayla, devamlı bir varoluş kurgusunun sağladığı uzlaşmayı önce tatmin edici,[38] sonrasında ise başka kurguları, başka uzlaşmaları zorunlu kılacak şekilde sahte olarak sunması[39] tuhaf gözükebilir. Bunun sebebi şudur, bir yandan, devamlı varoluş belirişlerin devamsızlığıyla gayet iyi uzlaşır; yani devamsız imgelerle bizim onlara atfettiğimiz eksiksiz özdeşliği meşru bir biçimde birleştirebilir. Ama öte yandan, yine de bu özdeşlik atfedilişi de sahtedir, algılarımız gerçekten kesimlidir ve devamlı bir varoluşun olumlanması insan doğasının ilkelerinin gayrimeşru bir kullanımını gizler. Bunun da ötesinde, *bu kullanımın kendisi bir ilkedir*. Karşıtlık en

[35] *Tr.*, s. 282: "Tüm izlenimler içteki ve geçici varoluşlar olduklarına ve bu şekilde belirdiklerine göre, bunların aynk ve devamlı varoluşlarına dair kanının da, *onların bazı nitelikleriyle* imgelemin niteliklerinin karşılaşmasından doğması gerekir; bu kanı bütün niteliklere uzanmadığına göre, bazı izlenimlere özgü olan belirli niteliklerden doğması gerekir." Bkz. *Tr.*, s. 347.

[36] *Tr.*, s. 275: Kuşkucu kişi "cisimlerin varoluş ilkesini kabullenmek zorundadır [...] doğa ona bu noktada seçme özgürlüğü tanımamıştır"

[37] *Tr.*, s. 288.

[38] *Tr.*, s. 296: "Bizim zihin olarak adlandırdığınız şeyin, haksız yere de olsa, mükemmel bir basitlik ve özdeşlik taşıdığını farzettiğimiz, belirli ilişkiler yoluyla birbirleriyle birleşmiş farklı algılar yığınından ya da biraradalığından başka şey olmadığını gözlemleyebiliriz. Oysaki, bütün algılar bir öbüründen ayırt edilebilir olduğundan ve ayrı bir varoluş olarak ele alınabildiğinden, bunun ardından, apaçık bir biçimde, zihinden tikel bir algıyı, vs. ayırmakta absürd bir taraf olmadığı gelir."

[39] *Tr.*, s. 298: Devamlı bir varoluşun kurgusu "aynı özdeşlik gibi, gerçekte uydurmadır"

içte, imgelemin merkezindedir. İmgelemle aklın farkı çelişki haline gelmiştir.

> İmgelemin bize söylediği, benzer algılarımızın devamlı ve kesintisiz bir varoluşlarının olduğu ve mevcut olmamalarının bunları ortadan kaldırmadığıdır. Düşünümün bize söylediği, benzer algılarımızın devamsız bir varoluşlarının olduğu ve bunların birbirlerinden farklı olduklarıdır.[40]

Çelişki, der Hume, yayılım ve düşünüm, imgelem ve akıl, duyular ve anlama yetisi arasında ortaya çıkar.[41] Yine de, genel kurallara da uyduklarına göre bu ifadeler kullanabileceklerimizin en iyileri değildir. Başka bir yerde Hume bunu daha iyi ifade eder: *İmgelemin ilkeleriyle aklın ilkeleri* arasında.[42] Önceki bölümlerde akıl ve imgelem, insan doğası ve fantezi arasındaki karşıtlığı gösterip durmuştuk. Sırayla, insan doğasının ilkelerinin imgelemi nasıl sabitlediğini; daha sonra, imgelemin bu sabitlenmenin ötesinde nasıl yeniden işe koyulduğunu; son olarak da aklın bu yeniden işe koyulmayı nasıl düzelttiğini görmüştük. Ama şimdi, karşıtlık gerçekten çelişki haline gelmiştir: Son bir moment içinde, imgelem belirli bir noktada toplanır. Bu son moment aynı zamanda bir ilk defadır. İlk defa, imgelem *bir ilke gibi*, Dünyanın ilkesi gibi, kendisini sabitleyen ilkelere ve düzelten işleyişlere karşı çıkar. Çünkü kurgu, Dünyayla birlikte, ilkeler arasında sayılır, çağrışım ilkeleri kurguyla karşılaşır, kurguyu yok edemeyip ona karşıt olurlar. En içteki karşıtlık, kurulmuş imgelemle kurucu imgelem, çağrışım ilkeleriyle doğanın ilkesi haline gelmiş kurgu arasında ortaya çıkar.

Kurgunun, yayılımın, artık düşünüm tarafından ne anlaşılır ne düzeltilir olmasının, hatta yok edilmesinin daha da uzak bir ihtimal

---

Tr., s. 304.

Tr., s. 307: "Herhangi bir sistemde, duyularımızı olsun, anlama yetimizi olsun, savunmak imkânsızdır." Burada duyulara gönderen, kendisine devamlı varoluş atfedilmiş algıdır. *Tr.*, s. 321: "Aklımız ve duyularımız arasında, ya da daha kesin konuşmak gerekirse, neden ve sonuçtan itibaren oluşturduğumuz çıkarımlarla, bizi cisimlerin devamlı ve bağımsız varolusuna ikna eden çıkarımlar arasında tam tanına doğrudan bir karşıtlık vardır."

[42] *Tr.*, s. 304.

olmasının[43] sebebi tam olarak *ilke* haline gelmiş olmasıdır. Yayılım ve düşünüm arasında yeni bir ilişki bulunmalıdır. Bu ilişki, devamlı varoluşu öne süren popüler sistemin değil, bağımsız ayrık varoluşu öne süren felsefi sistemin bize önerdiğidir: Nesneler ve algılar birbirinden ayırt edilir, algılar devamsız ve geçicidir, nesneler ise "kesintisizdirler ve devamlı varoluşu ve özdeşliği muhafaza ederler"[44]

> Bu hipotez, hem bağımlı algıların devamsız ve farklı olduklarını farzetmesinden dolayı aklımızın, hem de devamlı varoluşu bizim nesne olarak adlandırdığımız başka bir şeye atfetmesinden dolayı imgelemin beğeneceği bir şeydir.[45]

Ama imgelemle aklın oynadığı bu estetik oyun bir uzlaşma değil, her terimini sırasıyla kabul ettiğimiz bir çelişkinin varlığını sürdürmesidir.[46] Üstüne üstlük, görmüş olduğumuz gibi, nedenselliğin yeni, gayrimeşru bir kullanımını gerektirmekle, kendine özgü güçlükleri de yanında getirir.[47] Felsefi sistem başlangıç olarak ne aklın ne de imgelemin inayetine sığınır. O,

> zihnin aynı anda içerdiği, birbirlerini yok etmeyi başaramayan iki karşıt ilkenin hilkat garibemsi meyvesidir.[48]

Bu bir sabuklamadır. Kurgu ilke haline geldiğinde düşünüm, düşünümlemeyi bırakmaz, yalnız artık düzeltememektedir. Bu durumda, sabuklayan orta yollara girişir.

Felsefeye göre, zihin artık sabuklamadan ve saçmalamadan başka şey değildir. Sentezin de, kozmolojinin de ancak imgesel olarak yerine getirilmiş sistemleri vardır.[49] Cisimlerin varoluşuna inançla birlikte kurgu, kendisi bir ilkeymiş gibi çağrışım ilkelerine karşı gelir:

[43] *Tr.*, s. 303.
[44] *Tr.*, s. 300.
[45] *Tr.*, s. 304.
Tr., s. 305.
Tr., s. 301.
[48] *Tr.*, s. 304.
Dialogues, s. 247: "Kozmolojilerin eleştirisi"

Bu ilkeler, tıpkı yayılmacı kuralların durumunda olduğu gibi, *sonuç olarak* sınır aşar hale geleceklerine, *özellikle* sınır aşıcıdırlar. O zaman fantezi zafer kazanır. Fantezi doğasına karşı gelmek ve fantezilerinin geçmesini sağlamak için zihnin doğası haline gelmiştir. Burada en deli olan bile hâlâ doğaldır.[50] Sistem deliliğin sabuklamasıdır. Bu anlamda, Hume bağımsız bir varoluş hipotezinde bu sabuklamanın ilk adımını gösterecektir. Daha sonra, bağımsız varoluşun antik felsefede ve modern felsefede nasıl figür kazandığını inceler. Antik felsefe tözlerin, tözsel biçimlerin, ilineklerin, gizemli niteliklerin sabuklamasını geliştirir.[51] "karanlığın hayaletleri" [52] Modern felsefenin de kendi hayaletleri vardır; birinci niteliklerle ikinci nitelikleri birbirinden ayırt etmekle akla yeniden işlerlik kazandıracağını sanıyordu, sonuç olarak o da antik felsefeden daha az deli değildi.[53] Fakat zihnin böyle, bir *sabuklama* gibi tezahür etmesinin sebebi öncelikle, zemininde bir *saçmalama* olmasıdır.[54] Yayılma bir ilke haline geldiğinde köşesinden aşağı iner, düşünüm de kendi köşesinden: Birbirini yok edemeyen iki ilke karşı karşıya gelmiştir.

> Hem neden ve sonuçlara göre, doğru ve kurallı bir biçimde akıl yürütmemiz, hem de maddenin devamlı varoluşuna inanmamız mümkün değil midir? Nasıl bu ilkeleri birbirine uyumlu hale getireceğiz? İkisinden hangi birini tercih edeceğiz?[55]

En kötüsü de bu iki ilkenin karşılıklı olarak birbirini içermesidir. Cisimlerin varoluşuna inanç özü itibarıyla nedenselliği kapsar. Ama öte yandan, çağrışım ilkeleri, veriyi bir sistem halinde kurmakla, verinin bir dünya olarak sunulmasını gerektirir. Öyle ki söz konusu olan, iki ilkeden birini ya da öbürünü seçmek değil, her şeyle hiçbir şey arasında, *çelişkiyle hiçlik* arasında seçim yapmaktır.

Tr., s. 309, 312, 313.

Tr., s. 308-314.

Tr., s. 316.

[53] *Tr.*, s. 315-321.

Tr., s. 356-357: "Saçmalamanın tarifi"

Tr., s. 358.

> Bize hatalı bir akılla aklın hiç olmaması arasında bir seçim yapmaktan başka şey kalmaz.[56]

Saçmalama hali budur. İşte bu yüzden, bir geri tepmeyle, insanın, zihninde, aklıyla saçmalamasını, devamlı, direnç gösterilmeyen ve evrensel ilkeleriyle değişebilir, fantezist ve kuraldışı ilkelerini ayırabileceğini ummak boşuna olacaktır.[57] Modern felsefe bunu umar ve hatalı olduğu nokta da budur. İmgelemin telkinlerine karşı anlama yetisini seçmemizi sağlayacak araçlarımız yoktur.

> Anlama yetisi yalıtılmış biçimde ve en genel ilkelerine göre hareket ettiğinde kendisini tamamıyla yok eder ve gündelik hayatın ve felsefenin hiçbir önermesine en ufak bir apaçıklık derecesi bile bırakmaz.[58]

Anlama yetisinin işlevi, bir şey üzerine düşünüm, sadece ve sadece düzelticidir; yalnız başına işlediğinde anlama yetisi, sadece bir şeyi sonsuza kadar yapabilir, o da düzeltilerini düzeltmektir, o kadar ki bütün kesinlik, hatta pratik kesinlik bile tehlikeye atılmış ve kaybolmuş olur.[59]

Böylelikle, zihnin üç eleştirel halini görmüş olduk. *Kayıtsızlık ve fantezi*, idelerini çağrıştırarak zihni sabitleyen dış ilkelerden bağımsız haldeki, kendine özgü durumudur. *Saçmalama* zihindeki, sonucuna ve bir ilke şeklinde ortaya koyduğu kurgusuna maruz kaldığı bu ilkelerin arasındaki çelişkidir. *Sabuklama* ilkeler ve kurgu arasındaki kurgusal uzlaşmalar sistemidir. Zihnin bir tek kaynağı, bir tek olumluluğu vardır, o da doğa, pratik, ahlak pratiği ve bunun imgesine göre tasarlanmış olan, anlama yetisi pratiğidir. Doğayı zihne dayandırmak yerine zihni doğaya dayandırmak *gerekir*.

[56] *Tr.*, s. 351.
[57] *Tr.*, s. 315-316.
[58] *Tr.*, s. 360.
[59] *Tr.*, s. 269-270.

> Duyularıma ve anlama yetime tabi olup doğanın akışına teslim olabilirim ve daha da iyisi, teslim olmalıyım; ve bu kör tabiiyetle kuşkucu konumlanmalarını ve ilkelerimi mükemmel bir biçimde göstermiş olurum.[6]

Sağduyunun insan doğasına eklenmiş zihin olması gibi saçmalama da zihne eklenmiş insan doğasıdır; saçmalama sağduyunun tersidir. İşte bu yüzden, sağduyunun atılımını bulabilmek için saçmalamanın ve yalnızlığın en dibine kadar gitmek gerekir. Zaten, zihnin duygulanımlarını, çelişkiyle karşılaşmaksızın zihnin kendisine ekleyemezdim: Zihin ideyle özdeştir ve duygulanım kesin bir çelişki ortaya koymadan bir ideye ifade edilmeye izin vermez. Karşılığında, duygulanımlarına eklenen zihin bütün genel kurallar ve inançlar alanını oluşturur; bu, içinde insan doğası ve imgelem arasındaki çelişkinin önceden varolduğu, hâlâ da varlığını koruduğu, ama mümkün ya da pratik tarafından düğümü çözülmüş bir düzeltiyle kurallı hale gelmiş olan ortalama ve ılımlı bir bölgedir. Kısacası, genel kurallar ve inançlar seviyesinden başka bir seviyede bilim ve yaşam yoktur.

Tr., s. 362.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Ampirizm ve Öznellik

Ampirizmin özünü, öznelliğin apaçık görülen probleminde bulduğumuzu sanmıştık. Ama önce, bu problemin nasıl tanımlandığı sorulacaktır. Özne hareket yoluyla, hareket olarak tanımlanır; kendi kendine gelişme hareketi. Gelişen şey öznedir. Öznellik idesine verilebilecek tek içerik budur: aracılık, aşkınlık. Ama fark edilecektir ki kendi kendine gelişme ya da başka şey haline gelme hareketi çifte bir harekettir: Özne kendi ötesine geçer, özne düşünümler. Hume bu iki boyutu kabul etmiştir, bunları insan doğasının kurucu karakterleri olarak sunar: çıkarım ve icat, inanç ve yapaylık. O halde inanç ve sempatinin sıklıkla göze çarpan analojisine fazla önem yüklemekten kaçınmış olunacaktır. Bu analoji gerçek olmadığından değil. İnancın öznenin bilmeye yönelik edimi olduğu doğruysa, buna karşılık ahlaki ediminin de sempatinin kendisi olmamasından; ahlaki edim yapaylık ya da icattır, inancın karşılığı olan sempati bunun sadece zorunlu bir koşuludur. Kısacası, inanmak ve icat etmek, işte öznenin özne olarak yaptığı budur.

Veriden, verili olmayan başka bir şeyin varoluşunu çıkarsarım: İnanırım. Sezar ölmüştür ya da Roma varolmuştur, güneş doğacaktır ve ekmek besleyicidir. Aynı işlemin içinde, aynı zamanda yargılarım ve kendimi özne olarak ortaya koyarım: Bunu yaparken de verinin ötesine geçerim. Bildiğimden fazlasını ileri sürerim. O kadar ki hakikat problemi öznelliğin kendisinin eleştirel problemi olarak sunulmalı ve bu şekilde telaffuz edilmelidir: Hangi hak doğrultusunda insan

bildiğinden fazlasını ileri sürer? Duyusal niteliklerle doğanın güçleri arasında bir bağıntı, bilinmeyen bir bağıntı çıkarsarız. "Benzer duyusal niteliklerle donanmış yeni bir nesne görüldüğünde benzer güç ve kuvvetler bekleriz, benzer bir sonuç bekleriz. Renk ve kıvam bakımından ekmeğe benzer bir cisimden, benzer bir besin ve yiyecek bekleriz. Ama burada elbette, zihnin açıklama gerektiren bir çalışması söz konusudur."[1] Ama başka bir şekilde, hâlâ özneyiz, yani ahlaki, estetik ya da toplumsal yargılar açısından ve bu yargılar içinde özneyiz. Bu anlamda özne düşünümler ve düşünümlenir: Kendisini genel olarak etkileyen bir şeyden etrafa, güncel işlemden bağımsız bir güç, yani saf bir işlev yayar ve kendine özgü taraflılığının ötesine geçer.[2] Bu sayede, yapaylık ve icat mümkün kılınmış olur. Özne icat eder, özne yapaylaştırandır. Öznelliğin çifte gücü budur: İnanmak ve icat etmek; gizli güçlere ihtimal vermek, soyut, ayrık güçler varsaymak. Bu iki anlamda, özne normatiftir: Normlar ya da genel kurallar yaratır. Bu çifte gücü, genel kuralların bu çifte işlemini açıklamamız gerekir, temelini, hukukunu, ilkesini bulmamız gerekir. Problem budur. Çünkü hiçbir kendinde şey Doğanın güçleri kadar radikal bir biçimde bilgimiz dışında kalamaz,[3] ayrıca anlama yetimiz için de, hiçbir şey güçler ve bunların kullanımının ayırt edilmesi kadar işe yaramaz olamaz.[4] O halde, hangi hak doğrultusunda bunlara ihtimal veriyor, hangi hak doğrultusunda bunları birbirinden ayırt ediyoruz? İnanmak, doğanın bir kısmından, verili olmayan bir başka kısmını çıkarsamaktır. İcat etmek ise, güçleri birbirinden ayırt etmek, işlevsel bütünlükler, yine doğada verili olmayan bütünlükler kurmaktır.

İşte problem budur: Nasıl oluyor da, verinin içinde, verinin ötesine geçmesiyle bir özne oluşabiliyor? Şüphesiz, öznenin kendisi de verilidir. Şüphesiz, verinin ötesine geçen verilidir ama başka bir şekilde, başka bir anlamda. Bu icat eden ve inanan özne, verinin kendisini bir senteze, bir sisteme dönüştürecek şekilde verinin içinde oluşur. Açıklanması gereken budur. Bu şekilde ortaya konan problem içinde ampirizmin mutlak özünü keşfederiz. Genel olarak

Enq., s. 83.

Bkz. bu kitabın üçüncü bölümü (*Tr.*, s. 462 ve izleyen sayfalar; s. 711-713).

Enq., s. 78.

Tr., s. 412.

felsefe hakkında, bunun her zaman bir analiz planı aramış olduğunu söyleyebiliriz, buradaki plana göre bilincin yapılarının incelenmesine girişilip bu inceleme yürütülebilecek, yani eleştiri mümkün olacak, ve deneyimin bütünü doğrulanabilecektir. Demek ki eleştirel felsefeleri karşı karşıya getiren öncelikle bir plan farkıdır. Metodik olarak daraltılmış olup bununla da bize asli bir kesinlik, özün bir kesinliğini veren bir plan üzerinde konumlanıp, veri diye bir şey nasıl olabilir, bir şey nasıl kendini bir özneye veri olarak sunabilir, özne bir şeyi nasıl edinebilir, diye sorduğumuzda aşkın bir eleştiri yapmış oluruz. Burada eleştirel gereklilik, matematik tipindeki inşa edici bir mantığın gerekliliğidir. Tamamen içkin, ama bunun tersine, kurallarını belirlenebilir hipotezlerden, modelini ise fizikten alan bir tanımın mümkün olduğu bir bakış açısından, özne hakkında şu soru sorulduğu zaman eleştiri ampirik olmuş olur: Özne verinin içinde nasıl oluşur? Birinin oluşumu öbürünün oluşumuna yol açar. Veri artık bir özneye verilmiş değil, özne veride oluşmuştur. Hume'un meziyeti, her şeyin ötesinde, saf haldeki bu ampirik problemi, aşkın olandan da, psikolojiden de uzakta tutarak ortaya çıkarmış olmasıdır.

Peki veri nedir? Veri duyulur olanın akışıdır, der Hume, bir izlenimler ve imgeler topluluğu, bir algılar kümesidir. Veri görünür şeylerin kümesi, görünüme karşılık gelen varlıktır,[5] o harekettir, değişimdir, ne özdeşliği ne de yasası vardır. *İmgelemden*, *zihinden*, bunlarla ne bir yeti ne bir organizasyon ilkesi kastedilerek, böyle bir küme, böyle bir topluluk olarak bahsedilecektir. Ampirizm ayrık algıların bir topluluğu, hareketli bir art arda gelişi deneyiminden yola çıkar. Ayrık oldukları, bağımsız oldukları sürece bunlardan yola çıkar. Aslında ilkesi, yani deneyime bir statü kazandıran kurucu ilke kesinlikle "her ide bir izlenimden türemiştir", değildir, bunun sadece düzenleyici bir anlamı vardır, ampirizmin ilkesi şudur:

Ayrılabilir olan her şey seçilebilir ve seçilebilir olan her şey farklıdır.

Tr., s. 278: "Zihne giren her şey *gerçekte* algı gibidir, buna göre herhangi bir şeyin *hislerimize* farklı görünebilmesi imkânsızdır."

Fark ilkesi budur.

> Yoksa, seçilebilir olmayanı ayırabilmemiz ya da farklı olmayanı ayırt edebilmemiz nasıl mümkün olabilirdi?[6]

Bu durumda deneyim, farklı olmaları sayesinde ayrılabilir ve ayrılabilir olmaları sayesinde farklı idelerin art arda gelişleri olur. *Bu* deneyimden yola çıkmak gerekir, çünkü bu, *deneyimdir*. Başka hiçbir şeyi varsaymaz, öncesinde gelen hiçbir şey yoktur. Duygulanımı olmak için herhangi bir özneyi gerektirmez, değişikliğe uğramış hali, tarzı olmak için herhangi bir tözü gerektirmez. Eğer tüm seçilebilir algılar ayrı bir varoluşsa,

> bir algının varoluşuna dayanak olmak için hiçbir şey zorunlu gözükmüyor.[7]

Zihin, zihindeki ideyle özdeştir. Töz terimini muhafaza etmek, buna gene de bir kullanım kazandırmak istiyorsak, bunu gerektiği gibi uygulamalıyız, hiçbir fikrimizin olmadığı bir kaideye değil,

> her algı bir tözdür ve bir algının her ayrık kısmı ayrık bir tözdür,[8]

diyerek her algının kendisine uygulamalıyız.

Zihin özne değildir, zihni olacağı bir özneye ihtiyaç duymaz. Hume'un bütün eleştirisi ve özellikle de yanıltmaca ve çelişkileri açığa vuran yeterli sebep ilkesinin eleştirisi[9] şu kapıya çıkar: Eğer özne verinin ötesine geçen şeyse, biz önceden veriye kendi kendisinin ötesine geçme yetisini teslim etmeyelim.

Öte yandan, zihin Doğanın temsili de değildir. Algılar yalnızca tek tözler değil, aynı zamanda tek nesnelerdir de.[10] Yeterli sebep

---

Tr., s. 84.

Tr., s. 324. Ve s. 124: "Tüm seçilebilir ideler imgelem tarafından ayrılabilir ve [...] imgelem tarafından ayrılabilen tüm ideler apayrı varolanlar olarak ele alınabilir

[8] *Tr.*, s. 335.

[9] *Tr.*, s. 152-155: "İncelemede de, bir neden zorunluluğundan ürettiğimiz bütün kanıtlamaların aldatıcı olduğunu ve yanıltmaca içerdiğini göreceğiz..

[10] *Tr.*, s. 291.

ilkesinin yadsınmasına şimdi birinci niteliklerin yadsınması karşılık gelir:[11] Algı bize iki nitelik cinsi arasında hiçbir fark göstermez. Deneyim felsefesi yalnızca bir töz felsefesi eleştirisi değil, aynı zamanda bir Doğa felsefesi eleştirisidir. Bu durumda, ide bir nesnenin temsili değil, bir izlenimdir; gelgelelim izlenimin kendisi temsilci değil, dışarıdan gelip de içeri kabul edilmiş değildir,[12] bu doğuştandır.[13] Şüphesiz, bir Doğa vardır, gerçek işleyişler, cisimler, güçler vardır. Ama "tasavvurlarımızı, nesnelerin doğaları ve gerçek işleyişleri üzerine araştırmalara girmeksizin bunların duyulur görünümleriyle"[14] sınırlandırmalıyız. Bu "kuşkuculuk"ta da, bir geri çekilmeden çok bir beklenti, bir öncekiyle özdeş bir beklenti görmek gerekir. İki eleştiri aslında tek bir eleştiri edecek şekilde birbirine varır. Bunun sebebi nedir? Çünkü Doğayla olan belirlenebilir bir ilişki sorununun kendi koşulları vardır: Kendinden ortaya çıkmaz, verili değildir, ancak bir özne, kendi kendini yargılar sisteminin değeri üzerine, yani verinin biçim değiştirmesi ya da veriye bahsettiği organizasyonun meşruluğu üzerine sorgulayan bir özne tarafından ortaya konabilir. Öyle ki asıl problem, bize verili olan görünümlerin bağlı olduğu bilinmeyen güçlerle, bu aynı veri içinde bir öznenin oluşumunu belirleyen aşkın ilkeler arasında, Doğanın güçleriyle insan doğasının ilkeleri arasında, Doğa ve özne arasında bir uyumu, ama yalnızca uygun andaki bir uyumu düşünmek olacaktır. Veriye gelince, kendi başına ve olduğu haliyle veri ne birinin temsili, ne de öbürünün değişikliğe uğratılmış halidir.

Verinin, en azından kendini duyulara sunduğu, organlar hatta bir beyin varsaydığı söylenecektir. Bu elbette böyledir, fakat hâlâ ve her durumda kaçınmamız gereken şey, *önce* organizmaya *sadece* öznenin kendisi zihne geldiğinde gelecek olan bir organizasyonu, yani öznenin kendisiyle aynı ilkelere bağlı bir organizasyonu teslim

Tr., s. 280, s. 316-320.

Tr., s. 374: "İzlenimler, bunlara karşılık gelen ideleri önceleyiklerine göre, ruhta, bunları içeri alacak hiçbir şey olmaksızın ortaya çıkan izlenimlerin olması gerekir."

[13] *Enq.*, s. 58, not: *Doğuştan* terimiyle anladığımız şey, "ilkel olan, hiçbir ön izlenimden kopyalanmış olmayan şeyse, o zaman bütün izlenimlerimizin doğuştan olduğunu, idelerimizin ise böyle olmadığını ileri sürebiliriz"

[14] *Tr.*, s. 135.

etmektir. Böylece Hume başlıca metinlerinden birinde[15] çağrışımın, öznelliğin psikolojik bir açıklamasını yapar:

> Bir ide tasarlandığında canlanmış zihinler etraftaki bütün izlere doğru ataga geçer ve ilkine bağlı başka ideleri uyandırırlar..

Bu açıklamayı bizzat Hume "gerçekçi ve makul" olarak sunar, ama kendi deyişine göre, bunu gönüllü olarak savsaklar. Buna başvurması çağrışımı değil, çağrışımdan doğan yanlışlıkları açıklamak amaçlıdır.[16] Çünkü, böyle bir beyinsel organizasyon, bize çağrışımsal sürecin psikoloji için de geçerli bir modelini veriyorsa, bunun bağlı olduğu ilkeleri de varsayıyor demektir, o halde bunların açıklamasını veremez. Kısacası, organizma ve duyular kendi kendilerine aracısız olarak bir insan doğasının ya da bir öznenin karakterlerine sahip değillerdir; bunları dışarıdan edinmek durumundadırlar. Beden mekanizması kendi kendine öznenin kendiliğindenliğinin açıklamasını veremez. Bir organ kendi kendine, kendi kendinden, yalnızca izlenimlerin beliriş mekanizmasında tasarlanmış bir izlenimler topluluğudur:

> Dış nesneler görülür ve bunlara dokunulur, zihin için mevcut hale gelirler; bu demek olur ki bağıntılı algılardan oluşmuş bir yığına bir ilişki sağlarlar...[17]

Tek bir cümleyle söylemek gerekirse, her zaman aynı sonuca varmaktayız: Veri, zihin, algılar topluluğu, kendinden başka bir şeyi dayanak olarak öne süremez.

Ama topluluk keyfi olarak kaldığına, her ide, her izlenim çelişki yaratmaksızın kaybolabildiğine ya da zihinden ayrılabildiğine göre,[18] bu saydıklarınız, dayanak olarak kendini öne sürerken, neyini öne

Tr., s. 131.

Tr., s. 131: "İdelerin ilişkisini açıklamak için bu tarz incelemelerden çıkarabileceğim bütün avantajı bir yana bırakmış olmama karşın, bu ilişkilerden doğan hiçe saymaları açıklayabilmek için yeniden buraya dönmek durumuna düşmekten endişelemiyorum.

[17] *Tr.*, s. 296.

Tr., s. 296.

sürmektedir? Genel olarak veriden ya da zihinden nasıl bahsedebiliriz? Zihnin güvenilirliği nedir? Aynı şekilde, zihin olarak zihni de nitelik görünümü altında değil, nicelik açısından düşünmek gerekir. Bizi bu düzeye taşıyan, idenin temsilci niteliği değil, bölünür oluşudur. *Ampirizmin temel ilkesi, fark ilkesi bunu önceden ifade etmişti; anlamı buydu.* Zihnin değişmezi şu ya da bu ide değil, en küçük olan idedir. Bir ide ortaya çıkıp kaybolabilir, her zaman başka ideler de bulabilirim; ama daha küçüğünü bulamadığım ideler olur. "Zihnin sonsuz bir kapsama gücü olduğunu reddetmekle, idelerinin bölünmesinin bir bitimini bulabileceğimizi varsayarız."[19] Böyle bir idede önemli olan, şunu ya da bunu temsil etmesi değil, idenin bölünmez olmasıdır:

> Bir kum tanesinin binincı, on binincı kısmından bahsettiğinizde bende, bu rakamların ve bunların farklı ilişkilerinin ayrık bir idesi oluşur, ama zihnimde şeylerin kendilerini temsil etmek için biçimlendirdiğim imgeler kendi aralarında hiçbir bakımdan fark göstermezler ve kum tanesinin kendisini temsil etmekte kullandığım imgeye göre daha aşağı bir konumda değillerdir... Şeyin kendisi hakkında imge oluşturabilmemize karşın, bir kum tanesi idesi 20'ye ne bölünür ne de ayrılır, hele 1.000'e ya da farklı idelerin sonsuz bir rakamına bölünebilmesi ya da ayrılabilmesi daha da az mümkündür.

İdenin kendisini ya da izlenimi, bölünme ölçütüyle ilişkilendiren bu düşünümü[20] *zihnin momenti* olarak adlandıracağız. Zihin, veri, kendini şu ya da bu ide olarak değil, kum tanesini ya da onun bir kısmını temsil etmekte kullandığı en küçük ide olarak gösterir. İşte bu yüzden zihnin statüsü problemi, nihayetinde, ancak mekân problemiyle birlikteyken tam bir problem oluşturabilir. Bir yandan, sonsuzca bölünür mü bölünmez mi sorusu uzam için sorulur. Öte yandan, bölünmez olarak tasarlanmış bölünmez idelerin belirli bir biçimde kurdukları şey uzamdır. Bu iki tezi Hume, bir sistemin sıkı sıkıya bağlı iki kısmı olarak sunar.[21]

[19] *Tr.*, s. 94.

[20] *Tr.*, s. 94: "Duyuların izlenimleri için de durum budur...

[21] *Tr.*, s. 107.

Önce ilk kısmı görelim. Zihnin sonlu bir kapsama gücü olduğunu söylemek "imgelemin bir minimuma ulaştığını" söylemektir.[23] Bu minimumu Hume birlik,[24] bölünmez nokta,[25] atom ya da cisimcik izlenimi,[26] sınır-ide[27] olarak adlandırır. Daha küçük hiçbir şey yoktur; ve "hiçbir şey"den yalnızca, başka hiçbir ide olmadığını değil, genel olarak başka hiçbir şeyin olmadığını anlamalıyız.[28] Sınır-ide mutlak bir biçimde bölünmezdir. Zihin için bölünmez ise, ide olduğuna göre, kendinde de bölünmezdir. Kendinde varoluş, birliğe aittir.[29] Zihnin bir öznelliğe sahip olması ve bunu göstermesi bu yolla olur. Hume'un, duyuların kusurlarıyla verinin öznelliğinin orta yolunu bulduğu tüm izleği şudur: Şüphesiz duyularımıza görünen en küçük cisimlerden daha küçükleri vardır, oysaki bizim bu cisimlerden edindiğimiz izlenimden ya da bunlardan kendimize kurduğumuz ideden daha küçük olan hiçbir şey yoktur.[30] Gelgelelim, izleğin ikinci kısmının[31] da ilki tarafından belirlendiğini görürüz. En küçük ide, en küçük izlenim ne matematiksel bir noktadır, ne fiziksel bir noktadır, bu, duyusal bir noktadır.[32] Fiziksel nokta zaten uzamdır, hâlâ bölünebilir durumdadır; matematiksel nokta bir hiçliktir. İkisi arasında bir orta nokta vardır, bir tek bu gerçektir; gerçek bir uzamla bir var-olmayış arasında, uzamın tam olarak bundan meydana geleceği gerçek varoluş vardır. Duyulur nokta ya da atom görünür ve dokunulabilirdir, renkli ve katıdır.

Tr., "Mekân ve zaman ideleri", I., II. ve IV kısımlar.

[24] *Tr.*, s. 94.

Tr., s. 98.

Tr., s. 100.

Tr., s. 106.

Tr., s. 112.

[28] *Tr.*, s. 95-96: "Bu ideden daha küçük olan hiçbir şey yoktur...

Tr., s. 98.

Tr., s. 95: "Duyularımızın tek kusuru, bize şeylerin imgelerini orantısız olarak vermeleri ve gerçekte büyük ve çok sayıda kısımdan meydana gelmiş bir şeyi küçük ve kısımlardan meydana gelmemiş bir şey olarak temsil etmeleridir.

[31] *Tr.*, "Mekân ve zaman ideleri", III. ve V kısımlar.

Tr., s. 108.

Kendi kendine bir uzamı yoktur, yine de varolur. Neden varolduğunu görmüştük; ve ampirizm bunun varoluşunun imkânında, ayrık varoluşunun sebebinde bir ilke bulur. Uzam değildir çünkü hiçbir uzam kendi kendine bir atom, bir cisimcik, bir minimum-ide, bir basit izlenim değildir. "Zaman işitme duyusuna ya da başka bir duyuya kendini sunan altıncı bir izlenim olmadığı halde, bir flütle çalınan beş nota bize zaman izlenimini ve idesini verir";[33] aynı şekilde mekân idesi de yalnızca belirli bir biçimde dağılmış, görünür ya da dokunulabilir noktaların idesidir.[34] Tıpkı zamanın değişen nesnelerin algılanabilir art arda gelişinde keşfedilmesi gibi, mekân da görünür ve dokunulabilir nesnelerin konumlanmasında keşfedilir.

Bu durumda, veri mekânın içinde değil, mekân verinin içindedir. Mekân ve zaman zihindedir. Gene de, zamanla mekânın farkına dikkat edelim. Bu bize iki duyudan başka, görme ve dokunmadan başka bir şeyle verilemez. Aslında, mekân idesinin olması için, basit izlenimlerin ya da izlenimlerimizin kısımlarının belirli bir biçimde, öteki duyuların bize sunmadıkları[35] ve kaslara dayalı izlenimlerin de daha fazlasını, hareketin içinde sunmadıkları biçimde[36] konumlanmış olmaları gerekir. Demek ki uzam yalnızca bazı algıların niteliğidir.[37] Zaman için aynı şey geçerli değildir, herhangi birtakım algının oluşturduğu her küme fiilen onun niteliği olarak görünür.[38]

Tr., s. 104.

Tr., s. 123.

[35] *Tr.*, s. 325: "Bir tadı azalttığımızda ya da çoğalttığımızda bu, görünür bir nesneyi eksiltmemiz ya da çoğaltmamızla aynı biçimde olmaz; birçok ses hep birlikte işitme duyumuza çarptığında da yalnızca âdet edinme ve düşünüm, seslerin doğduğu mesafe ve bitişiklik dereceleri üzerine bir ide biçimlendirmemizi sağlar."

[36] *Tr.*, s. 126. Bir öncekinde olduğu gibi bu metinde de, Hume'un kendini, öteki duyuların verilerinin dağılımının aksine, görme ve dokunma izlenimlerinin dağıldığı bu belirli biçimin ne olduğu üzerine hiç sorgulamadığı göze çarpmaktadır. Aslında Hume tamamen psikolojik olan problemle ilgilenmiyor gibidir.

[37] *Tr.*, s. 330.

[38] *Tr.*, s. 102-103.

> Zihinde algıların devamlı bir dizisinin olduğunu gözlemleyebiliriz; bundan dolayı zaman idesi bizim için her zaman mevcuttur.[39]

Demek ki veriyi nihayetinde iki nesnel karakterle tanımamak gerekir: bir öğenin bölünmezliği ve öğelerin dağılımı; *atom ve yapı*. M. Laporte'un dikkat çektiği gibi, Hume'un atomizminde bütünün, kısımlarının toplamından başka bir şey olmadığını söylemek tamamen yanlıştır, çünkü birlikte alınmış olan kısımlar buna zıt bir biçimde, zamansal ve bazen de mekânsal görünüş tarzlarına, düşünüme de inşaya da hiçbir şey borçlu olmayan nesnel ve kendiliğinden tarza göre tanımlanırlar. Hume bunu mekânla ilgili olarak, ikinci cümlesini anmadan geçmenin yanlış olacağı bir metninde söylemiştir:

> Algı kısımlardan oluşur. Bu kısımlar bize mesafe ve bitişiklik, uzunluk, genişlik ve derinlik mefhumlarını taşıyacak biçimde konumlanmışlardır.[40]

Şu anda şu soruyu sormalıyız: Özneden bahsederken ne kastederiz? Demek istediğimiz, imgelemin, basit topluluk halinden çıkıp, bir yeti haline geldiği; dağıtılan topluluğun bir sistem haline geldiğidir. Veri, verinin ötesine geçen bir hareket tarafından ve bu hareketin içinde yeniden ele alınmış; zihin insan doğası haline gelmiştir. Özne icat eder, inanır; *özne sentezdir, zihnin sentezidir*. Üç problem ortaya koyacağız: öncelikle, inançta ve icatta öznenin ayırt edici özelliklerinin ne olduğu; ardından, öznenin hangi ilkelere dayanarak bu şekilde oluştuğu, zihnin hangi etmenlerin eylemi altında biçim değiştirmiş olduğu; son olarak da, özne tarafından zihinde yürütülen bu sentezin çeşitli momentlerinin hangileri olduğu, sistemin momentlerinin hangileri olduğu. İlk problemden yola çıkacağız ve daha evvel zihni üç bakış açısından; kendi bakımından, duyu organları bakımından ve zaman bakımından incelemek gerekmiş olduğu için, zihnin kendisi bir özne haline

Tr., s. 136.
Tr., s. 330.

geldiğinde bu üç kertenin neler haline geldiği üzerine düşünmemiz gerekecektir.

En başta zaman bakımından ele alalım. Algılarının belirişi tarzında ele alınan zihin özü itibarıyla art arda gelmeydi, zamandı. Özneden bahsetmek, şu anda, bir süreden, bir âdetten, bir alışkanlıktan, bir beklentiden bahsetmek demektir. Beklenti alışkanlık, alışkanlık beklentidir: Bu iki belirlenim, geçmişin itmesi ve geleceğe doğru atılış, Hume felsefesinin merkezinde, aynı temel dinamizmin iki yönüdür. Alışkanlık-beklentide Bergsoncu bir sürenin, belleğin ayırt edici özelliklerinin çoğunu bulmak için metinleri zorlamaya gerek yoktur. Alışkanlık özneyi inşa eden köktür ve öznenin, kökü itibarıyla olduğu şey, zamanın sentezi, geçmişle şimdinin gelecek hazırlığındaki sentezidir. Hume nesnelliğin iki işleyişini, inanç ve icadı incelerken bunu belirgin bir biçimde gösterir. İcatta söz konusu olanın ne olduğunu biliyoruz: Her özne düşünümler, bu demektir ki her özne mülkiyet kuralları koyarak, özneler arası bir anlaşmayı mümkün kılacak kurumlar yerleştirerek, aracısız taraflılığının ve açgözlülüğünün ötesine geçer. Peki, öznenin doğasında bu dolaylı anlaşma ve bu genel kurallar neyin üzerinde temellenir? Burada Hume, yararcıların çoğunun da geliştireceği basit bir hukuk teorisini yeniden ele alır: Her insan elindekileri muhafaza edeceğini *umar*.[41] Boş beklenti ilkesi, bir mülkiyet mantığı içindeki çelişki ilkesi rolünü, sentetik bir çelişki ilkesi rolünü oynayacaktır. Bildiğimiz gibi Hume'a göre, karmaşık ilişkiler tarafından belirlenmiş birçok sahip olma hali vardır: Toplumun kurulmasından önce güncel sahiplik vardı; toplumun kurulmasından sonra elinde tutma, zaman aşımı, elde etme, kalıt ortaya çıktı. Ama bu hallerden mülkiyet kademeleri kuran, yalnızca alışkanlığın, beklentinin dinamizmidir. Hume'un özgün tarafı bu dinamizmin teorisindedir: Beklenti, geçmiş ve geleceğin alışkanlık tarafından yürütülen sentezidir. Beklenti, gelecek, öznenin zihinde kurduğu zaman sentezidir.

> Âdet edinmenin sonucu olarak, uzun süre boyunca sahip olduğumuz şeylere yalnızca aşina olmakla kalmayız, ayrıca bunların lehine olacak

Tr., s. 622. Bkz. özellikle de zaman aşımının mülkiyet hakkını temellendirdiğini düşünen Burke.

bir konum alınız ve bunları, belki işimize daha çok yarayacak ama bize daha az tanıdık gelen başka nesnelere tercih ederiz.[42]

Bu bakımdan ayrıcalıklı örnek, zaman aşımı örneğidir: Bu vakada özne yalnızca, zamanın bir sentezi yoluyla sahip olma halini mülkiyet kademesine dönüştürmez, sahip olma halinin kendisi de zamandır ve zamandan başka şey de değildir.

> Her şey zaman içinde üretilmiş olsa da gerçek olan hiçbir şeyin zaman tarafından üretilmediği kesin olduğuna göre, bunun peşinden, zaman tarafından üretilmişse, mülkiyetin nesneler açısından herhangi bir gerçekliği olmadığı gelir. mülkiyet hislerin evladıdır; çünkü zamanın sadece hisler üzerinde bir tesirinin olduğu görülür.[43]

Zamanın özneyle, özne bize zamanın sentezini sunacak şekilde ilgili olduğu ve bir tek bu sentezin üretici, yaratıcı, *icat edici* olduğu bundan daha iyi söylenemezdi.

İnanç için de aynı şey geçerlidir. İnancın sadece, nedensel ilişki tarafından mevcut bir izlenimle birleştirilmiş canlı bir ide olduğunu biliyoruz.[44] İnanç bir his, ideyi hissetmenin tikel bir biçimidir.[45] İnanç "kavranmış olmaktansa hissedilmiş" idedir,[46] canlı idedir. O halde, bu hissi analize tabi tutmak istersek nedensel ilişkiyi sorgulamamız gerekecektir çünkü ideye mevcut izlenimin canlılığını ileten budur. Ayrıca bu analizde his, kaynağını açığa vurur: Hâlâ zamanın sentezinin ürünü olarak tezahür eder. Gerçekten de, özündeki nedensel ilişki nedir? Bu, "âdet tarafından üretilmiş olan, bir nesneden, bu nesneye alışıldığı üzere eşlik eden bir başka nesne idesine geçme eğilimidir" [47] Demek ki, alışkanlıkla

---

Tr., s. 622.

Tr., s. 627

Tr., s. 185: "Deneyim yoluyla, inancın yalnızca nedensellikten doğduğunu ve bir nesneden bir öbürüne, ancak iki nesne bu ilişkiyle birleşmişse çıkarım yapabilecek olduğumuzu keşfettiğimize göre..."

[45] *Tr.*, s. 754.

Tr., s. 757

Tr., s. 252.

eğilimin bu dinamik birliğiyle, bir geçmişle bir şimdiki zamanın, geleceği kuran bu senteziyle, geçmiş bir deneyimle şimdiki zamana bir uyum sağlayışın sentetik özdeşliğiyle yeniden karşılaşırız.[48]

> Âdetedinme insan yaşamının esaslı rehberidir. [...] Âdet edinme eylemi olmasa [...] ne erekler doğrultusunda nasıl araçlar ayarlayabileceğimizi ne de bir etki üretmek için doğal güçlerimizi nasıl kullanacağımızı bilecektik. Bu durum bütün eylemlerin olduğu kadar, neredeyse bütün spekülasyonun da sonu olacaktı.[49]

Kısacası, sentez geçmişi geleceğin *kuralı* olarak ortaya koymaktan ibarettir.[50] Mülkiyette olduğu gibi inançta da her zaman aynı biçim değiştirmeyle karşılaşırız: Zaman zihnin *yapısıydı*; şimdi ise özne kendini zamanın *sentezi* olarak sunar. Bu biçim değiştirişin anlamını anlamak için ise zihnin, kendi kendine, belleği kapsadığına dikkat etmek gerekir, tabii Hume'un bellek kelimesine verdiği anlama göre: Algılar topluluğu içinde, canlılık derecelerine göre, duyu izlenimleri, bellek ideleri ve imgelem ideleri birbirinden ayırt edilebiliyordu.[51] Bellek, bir izlenimin hâlâ canlı bir ide biçiminde yeniden belirişiydi. Ama kesinlikle, hiçbir zaman sentezini kendi kendine kumanda etmiyordu; yapının ötesine geçmiyor, aslî rolünü verinin farklı yapılarını yeniden üretmekte buluyordu.[52] Tam tersine, kendini bir sentez olarak sunacak olan da alışkanlıktır; ve alışkanlık özneye geri döner. Hatıra şimdiki zamanın eskimiş olanıydı, geçmiş değildi. Yalnızca olmuş bitmiş olanı değil, tanımlayanı, harekette bulunanı, iteni, bir şekilde ortaya ağırlığını koyanı geçmiş olarak adlandırmalıyız. Bu anlamda, alışkanlık, bellek için, öznenin zihin için olduğu şey olmamakla kalmaz, bunun da ötesinde, zihnin bellek adı verilen bu boyutundan kolayca vazgeçer, alışkanlığın belleğe ihtiyacı yoktur. Bundan, sıradan bir şekilde, şu veya bu biçimde

[48] *Tr.*, s. 180.

Enq., s. 91.

Enq., s. 83.

Enq., s. 73.

Tr., s. 74: "Belleğin başlıca rolü basit ideleri muhafaza etmek değil, bunların düzenini ve konumunu muhafaza etmektir."

vazgeçer: Kimi zaman hiçbir anımsanmış hatıra ile birarada değildir,[33] kimi zaman da anımsatabileceği hiçbir tikel hatıra yoktur.[34] Tek cümleyle, geçmiş olarak geçmiş verili değildir; özneye hakiki kökenini, kaynağını veren bir sentez tarafından ve bu tür bir sentezin içinde kurulmuştur.

Bu bizi geçmişle şimdiki zamanın bu sentezinden ne anlamamız gerektiğini kesinleştirmeye götürür. Bu açık değildir. Çünkü şu kesindir ki, *geçmişi ve şimdiki zamanı ediniyorsak* sentez tek başına yapılmaktadır, çoktan yapılmıştır, problem kalmanuştır. Gelecek de, geçmişle şimdiki zamanın bu sentezinden oluşmuş olduğundan, bu koşullar altında gelecek problemi de yoktur. Ayrıca, Hume bize en zorunun geçmişi nasıl geleceğin kuralı olarak kurabildiğimizi açıklamak olduğunu söylediğinde, zorluğun nerede olduğunu göremediğimiz izlenimine kapılırız. Hume'un kendisi de, bizi çelişkiler yaratmaya çalışmadığına ikna etme ihtiyacını duyar.[35]

> Cisimlerin doğasını geçmiş deneyimleriniz yoluyla öğrenmiş olduğunuzu ileri sürmeniz beyhudedir. Bunların saklı doğaları ve bunu takiben bütün etkileri ve bütün eylemleri, duyulur nitelikleri değişmeksizin değişebilir. Bu bazen, ve bazı nesneler için geçerli olacak şekilde ortaya çıkabilir; bu neden her zaman, ve tüm nesneler için geçerli olacak şekilde ortaya çıkmaz? Hangi mantık, nasıl ilerleyen bir akıl yürütme size bu varsayımı karşısında kesinlik sağlamaktadır? *Yaşadığım pratikler şüphelerimi yanlış çıkarıyor, diyorsunuz. Ama sorduğumun ne anlama geldiği konusunda yanılgıya düşüyorsunuz. Eylemim içinde, bu noktada hayli tatmin olmuş durumdayım; ama meraklı bir yanı olan felsefe gibi, vardığımız bu neticenin temelini öğrenmeyi kuşkuculuğum yüzünden istediğimi söylemeyeceğim.*[36]

Aslında pratikte problem yoktur çünkü geçmişle şimdiki zaman verili olduğunda sentez de aynı anda verili olur. Problem kesin olarak başka yerdedir. Biri bir atılımın ilk adımı, öbürü bir gözlemin nesnesi

---

[33] *Tr.*, s. 181: "Suya dalma idesi, su idesiyle ve boğulma idesi, suya dalma idesiyle öyle sıkı sıkıya birleşmiştir ki zihin geçişi belleğin yardımı olmaksızın uygular

[34] *Tr.*, s. 182.

Tr., s. 253-254.

Enq., s. 84 (vurgu bize aittir).

olarak anlaşılan geçmiş ve şimdiki zaman, zamanın ayırt edici özellikleri değillerdir. Hatta şunu demek daha doğrudur ki, bunlar sentezin kurucu öğelerinden ziyade, bunun kendisinin ürettiği şeylerdir. Ama daha bu da tam olarak doğru sayılmaz. Olan şudur ki, geçmiş ve şimdiki zaman, zaman içinde, bazı ilkelerin tesiri altında oluşurlar ve zamanın sentezinin kendisi de bu oluşumdan, bu organizasyondan, bu çifte duygulanımdan başka şey değildir. O zaman problem şudur: Nasıl oluyor da, *zamanın içinde*, bir şimdiki zaman ve bir de geçmiş oluşuyor? Bu bakış açısından, asli ikiciliği içindeki nedensel ilişkinin analizi anlaşılır hale gelir. Bir yandan Hume bize *deneyimi* bir çokluğu, benzer vakaların bir yinelenişini açığa vuran bir ilke olarak sunar; asıl anlamıyla, bu ilke bir geçmişin zamanını etkiler. Öte yandan, alışkanlıkta da, bizi şimdi bir nesneden ona eşlik eden nesneye geçmeye yönlendiren, yani zamanı, uyum sağlamamız gereken ve uyum sağlayabileceğimiz aralıksız bir şimdiki zaman gibi organize eden *başka bir ilke* görür. Ayrıca Hume'un "izlenimden ideyi çıkarsamayı" [57] analiz ederken koyduğu belirlenimlere başvurursak şu tanımları verebiliriz: Anlama yetisi zihnin kendisidir, ama, deneyim ilkesinin tesiri altında, zamanı gözlemine tabi bir geçmiş biçiminde düşünümleyen zihnin; imgelem ise, alışkanlık ilkesinin tesiri altında yine zihindir, ama zamanı beklentileriyle dolu, belirlenmiş bir gelecek olarak düşünümleyen zihin. İnanç, kurulan bu iki boyut arasındaki bağdır. Hume inancın formülünü verirken şunu yazar: İki ilke

> imgelem üzerinde etkide bulunmak için birleşip bazı ideleri, aynı avantajların eşlik etmediği bazılarına göre daha yoğun ve daha canlı olarak biçimlendirmemi sağlarlar.[58]

Özne zihinde oluştuğunda zamanın nasıl biçim değiştirdiğini gördük. Şimdi ikinci noktaya geçebiliriz: Bu durumda organizmaya ne oluyor? Biraz önce kendini yalnızca ayrık algılar mekanizması

Tr., III. Kısım, VI. Bölüm: Anlama yetisi ve imgelem arasındaki fark, s. 167; felsefi ilişki olarak nedensellik ve doğal ilişki olarak nedensellik arasındaki fark, s. 168.

[58] *Tr.*, s. 358.

olarak sunuyordu. Şimdi ise, öznenin zihinde oluştuğunu söylemek, ilkelerin tesiri altında organizmanın çifte bir kendiliğindenlik kazandığını söylemekle aynı şeydir. Öncelikle, *ilişki bakımından kendiliğindenlik* kazanır:[59] "Bir ide tasarlandığında canlanmış zihinler etraftaki bütün izlere doğru ataga geçer ve ilkine bağlı başka ideleri uyandırırlar."[60] Daha önce de söylediğimiz gibi, canlanmış zihinlerin *etraftaki* izlerde, ilkine, zihnin görmeyi arzu ettiği ideye *bağlı* öbür idelerin düştükleri yeri tam olarak bulabilmeleri için öncelikle idelerin kendilerinin zihinde çağrışmış olmaları gerekir; ayrık algılar mekanizmasının bir şekilde, bedenin kendisi içinde, ilişkilerin fiziksel bir kendiliğindenliği, bedenin nesnellikle aynı ilkelere göre değişen kendiliğindenliği tarafından kesintiye uğramış olması gerekir. Beden, biraz önce, yalnızca zihin, ayrık üretimleri mekanizması içinde ele alınmış ideler ve izlenimler topluluğuydu; şimdi beden, ilkelerin tesiri altında, idelerin arasına kurduğu ilişkilerin kendiliğindenliği içinde ele alınmış öznenin ta kendisidir.

Öte yandan, *konumlanma bakımından kendiliğindenlik* kazanır. Hume'da iki izlenim türünün, duyusal izlenimlerle düşünüm izlenimlerinin ayırt edilmesinin ne kadar önemli olduğunu görmüştük. Problemin bütünü buna göre değişiklik gösterir çünkü duyusal izlenimler yalnızca zihni oluştururlar, ona yalnızca bir köken kazandırır, düşünüm izlenimleri ise özneyi zihinde kurar, zihni çeşitli şekillerde, bir özne olarak nitelerler. Şüphesiz, Hume bize bu düşünüm izlenimlerini topluluğun bir kısmı olarak gösterir ama yine de *öncelikle* oluşmuş olmaları gerekmektedir. Hatta oluşmalarında bile, tikel bir sürece, öznelliğin ilkeleri olan ilkelere bağlıdırlar.

> Zihin, tüm duyusal idelerinin üzerinden 1.000 kere de geçse, *doğa zihnin yetilerini bu tür bir temaşadan yeni ve özgün bir izlenimin doğacağını hissedecek şekilde işlemedikçe,* bu idelerden özgün, yeni bir ide ortaya çıkaramaz.[61]

Kendiliğindenlik sözcüğünü şu fikre bağlı olarak kullanıyoruz: İlkelerin zihinde bir özne kurmalarıyla bu öznenin ideler arasında ilişkiler kurması aynı zamanda olur.

[60] *Tr.*, s. 131.

Tr., s. 105 (vurgu bize aittir).

O halde problem öznellik ilkelerinin, zihinde düşünüm izlenimlerini kurarken bedene hangi yeni boyutu bahşedeceğini bilmektedir. Duyusal izlenimler bir mekanizma tarafından tanımlanıyor ve bu mekanizmanın işleyişi olarak bedene dayanıyorlardı; düşünüm izlenimleri ise, bir kendilik, bir tanımlanma tarafından belirlenir ve bu kendiliğindenliğin biyolojik kaynağı olarak bedene dayanırlar. Bedenin bu yeni boyutunu Hume, tutkuları incelerken analiz eder. Organizma tutkuyu üretecek şekilde düzenlenmiştir; tıpkı "ilkel, bir iç hareket"[62] gibi, ele alınan tutkuya özgü ve tikel bir konumlanma sergiler. Açlıkta, susuzlukta ya da cinsel arzuda da durum budur.[63] Yine de, bütün tutkuların böyle olmadığı söylenerek karşı çıkılacaktır. Kibir ve alçakgönüllülük, sevgi ve nefret, aşk, neşe ve hüzün gibi tutkular vardır, bunlara hiçbir bedensel konumlanma *özel olarak* karşılık gelmez. Şu var ki doğa, bu durumda, tutkuyu "kendisinin aracılığı olmadan" üretmez, "başka nedenlerin işleyişinden yardım alması gerekir"[64] Bu nedenler doğaldır, ama kökensel değillerdir.[65] Başka bir deyişle, burada, bedensel konumlanmanın rolü sadece, tutkuyu belirlenebilir doğal şartlarda üretecek olan dış bir nesne tarafından üstlenilmiştir. Bu, şunu söylemektir; bu durumda bile, tutku fenomeni ancak bedensel konumlanma yoluyla anlaşılacaktır: "doğa, bedene bazı iştahlar ve bazı meyiller vermesiyle *aynı şekilde* [...] zihin konusunda da aynı şekilde hareket etmiştir"[66] Peki, konumlanmanın genel anlamı nedir? Tutkunun aracılığıyla, konumlanma kendiliğinden bir biçimde, bir idenin, tutkuya karşılık gelen nesnenin idesinin belirişini teşvik eder.[67]

Son bir bakış açısı kaldı, o da en genel olan: Başka hiçbir ölçüt olmaksızın, özneyi zihinle kıyaslamak lazımdır. Tam da bakış

[62] *Tr.*, s. 387
[63] *Tr.*, s. 500-503.
[64] *Tr.*, s. 386.
[65] *Tr.*, s. 379-380.
[66] *Tr.*, s. 472.
[67] *Tr.*, s. 386 ve s. 502.

açılarının en geneli olması sebebiyle, bu bizi daha baştan, bahsi geçmiş olan ikinci probleme doğru yönlendirir: Özneyi zihinde kuran ilkeler nelerdir? Zihin hangi etmen altında biçim değiştirecektir? Hume'un cevabının basit olduğunu görmüştük: Zihni bir özne biçimini alacak şekilde değiştiren, zihinde bir özne kuran insan doğasının ilkeleridir. Bu ilkeler iki türlüdür: Bir yanda *çağrışım ilkeleri*, öte yanda bazı bakımlardan genel *bir yararlılık ilkesi* biçiminde sunulabilecek olan tutku ilkeleri vardır. Özne, bir yararlılık ilkesinin etkisi altında bir amaç, bir niyet gözeten, bir erek için araçlar organize eden ve çağrışım ilkelerinin etkileri altında ideler arasında ilişkiler kuran bu kertedir. Topluluk bir sistem haline böyle gelir. Algılar topluluğu bunlar organize olduğu zaman, bunlar birbirine bağlandığı zaman bir sistem haline gelir.

İlişkiler problemini ele almaktayız. Yararsız noktalar üzerinde tartışmamalıyız; kendimizi şu konuda sorgulamamıza gerek yok: İlişkilerin idelere bağlı olmadıklarını varsayalım, o zaman, dolayısıyla bunların özneye bağlı olacakları kesin midir? Bu apaçıktır; ilişkilerin nedenleri, aralarına kuruldukları idelerin kendi mülkiyetleri değilse, başka nedenleri varsa, bu başka nedenler bir özne belirlerler, ilişkileri yalnız onun kurduğu bir özne. Hakikatin öznellikle olan ilişkisi, hakiki bir yargının bir totoloji olmadığını öne süren bir olumlamada tezahür eder. Demek ki hakikaten temel önerme şudur: İlişkiler idelere dışsaldır. Dışsal olmalarından da ampirizmin ortaya koyduğu şekliyle özne problemi doğar: Aslında ilişkilerin hangi başka nedenlere dayandıklarını, *yani öznenin ideler topluluğu içinde nasıl oluştuğunu* bilmek gerekir. İlişkiler kendi terimlerine dışsaldırlar: James kendisinin çoğulcu olduğunu söylediğinde kökeninde bundan başka bir şey söylemiyordur, tıpkı Russell'ın kendisinin gerçekçi olduğunu söylediğinde olduğu gibi. Bu önermede bütün ampiristlerin ortak noktasını görmemiz gerekir.

Hume'un iki ilişki türünü birbirinden ayırt ettiği doğrudur: "idelerde herhangi bir değişiklik olmadan da değişiklik gösterebilenler" (özdeşlik, zaman ve mekân ilişkileri, nedensellik) ve "bütünüyle birbirleriyle kıyasladığımız idelere bağlı olanlar" (benzerlik, zıtlık, nitelik dereceleri, nicelik ve rakam oranları).

Tr., s. 141

İkinciler bu anlamda, idelere dışsal değilmiş gibi görünmektedirler. Hume'u matematiği bir analitik yargılar sistemi olarak sunmuş olmakla eleştiren Kant'ın düşündüğü de budur. Ancak hiç de böyle değildir. Tüm ilişkiler kendi terimlerine dışsaldır.

> Eşitliğin bir ilişki olduğunu ve o halde, doğru ifade etmek gerekirse, figürlerin içkin bir özelliği olmadığını düşünelim; bu bir tek zihnin figürler arasına koyduğu kıyaslamadan doğmaktadır.[69]

Gördüğümüz gibi, ide iki türde, topluca ve ayrı ayrı, dağıtıldığı haliyle ve tikel olarak, beliriş tarzının onu yerleştirdiği belirlenebilir topluluk içinde ve kendine özgü karakterleri içinde ele alınabilir. İki ilişki türünün birbirinden ayırt edilmesinin kökeni budur. Ama bunların ikisi de aynı şekilde ideye dışsaldır. İlk türe bakalım. Mekân ve zaman ilgilerinin bize çeşitli biçimlerde sundukları şey (mesafe, bitişiklik, öncelik, sonralık..., vs.), tümlediği kümeye, beliriş tarzının onu yerleştirdiği yapıya göre değişebilir bir nesnenin ilişkisidir. Yine de denecektir ki zihin, kendinde ve olduğu haliyle, bize zaten mesafe ve bitişiklik mefhumlarını veriyordu.[70] Verdiğinden şüphe etmiyoruz fakat bu şekilde, bize yalnızca bir kıyaslamanın maddesini veriyordu, güncel ilkesini değil. Bitişik ya da aralarında mesafe bulunan nesnelerin açıkladığı tek şey, mesafe ve bitişikliğin *ilişki* olduğudur. Zihinde, mekân ve zaman bir *birliktelikten* başka şey değillerdi. Bunlar bir ilişki haline nasıl gelir, bu hangi tesir altında olur, zihin buna, bu baskıda, onda kendiliğinden bulunmayan bir istikrar bularak mekânla zaman gibi, onlarla birlikte maruz kaldığına göre zihne dışsal olması gereken hangi tesir altında olur? İlişkinin özgünlüğü özdeşlik probleminde daha açık bir biçimde ortaya çıkar. Aslında, ilişki burada *kurgu*dur: Zaman idesini değişkenlik göstermeyen bir nesneye uyguluyor, kıpırtısız nesnenin temsillerini algılarımızın dizisiyle kıyaslıyoruz.[71] Daha da açık olarak, nedensellikte, ilişkinin *öteye geçme* olduğunu biliyoruz.[72] Şimdi, ikinci tür ilişkiler karışıklığa daha fazla meydan veriyorsa nedeni bu

[69] *Tr.*, s. 115.
Tr., s. 330.
Tr., s. 136.
Tr., s. 146.

ikinci türün ancak ayrı ayrı ele alınan iki ya da daha çok idenin karakterlerini ilişkiye geçirmesidir. Benzerlik, kelimenin dar anlamına göre, nitelikleri; oranları, nicelikleri; nitelik derecelerini, yoğunlukları kıyaslar. Bu durumda ilişkilerin ideler değişmeden değişememelerine şaşırılmayacaktır: Aslında, ele alınan, kıyaslamaya materyel sağlayan, nesnel olarak seçilebilir olan şu ya da bu idedir, artık ele alınan fiili olarak ayırt edilebilir ama her zaman soyut bir topluluk değildir. Şu da var ki, bu ilişkiler hâlâ dışsaldır. Tikel idelerin birbirine benzemesi benzerliğin bir ilişki olmasının açıklamasını vermez, bu demek olur ki zihindeki bir ide benzerini uyandırabilmektedir. İdelerin bölünmez olması ne bunların kurduğu birimlerin birbirine eklenmelerinin, birbirlerinden çıkarılmalarının, birbirlerini eşitlemelerinin, bir *işlemler* sistemine girmelerinin ne de bunların başka kısımda, konumlanmaları bakımından meydana getirdikleri uzunlukların *ölçülebilmelerinin*, aşağı yukarı *kestirilebilmelerinin* açıklamasını verir. Burada aritmetik ve geometrinin iki ayrık problemi seçilebilir. Kısaca, her halükârda ilişki her zaman bir sentez varsayar, bu ne ideyi ne zihni açıklayabilir. İlişki bir anlamda "iki ideyi kıyaslamayı *iyi bulduğumuz* bu tikel durumu"[73] belirtir. "İyi bulmak" ifadesi en iyi ifadedir: Aslında söz konusu olan normatif bir yargıdır. Problem hangilerinin bu yargının, bu kararın normları, hangilerinin öznelliğin normları olduğunu bilmektir. En uç noktada, Hume'un iradeciliğinden bahsetmek gerekirdi, problem de bu iradenin ilkelerini, zihnin karakterlerinden bağımsız ilkeleri göstermek olurdu.

Bu ilkeler *öncelikle* çağrışım ilkeleridir: bitişiklik, benzerlik ve nedensellik. Elbette, bu meflumlar biraz önceki, kendilerini yalnızca ilişki vakaları olarak sundukları zaman taşıdıkları anlamlarından başka bir anlamda alınmalıdır. İlişkiler çağrışım ilkelerinin bir *sonucu*durlar. Bu ilkelerin kendileri zihne bir istikrar sağlar, onu doğalaştırırlar. Görünüşe göre bunlardan her biri tikel olarak zihnin bir yönüne hitap etmektedir: bitişiklik, duyulara; nedensellik, zamana; benzerlik de, imgeleme.[74] Ortak noktaları, zihni *doğal olarak* bir ideden öbürüne doğru süren bir niteliği belirtmeleridir.[75] Bu nitelik sözcüğüne hangi

Tr., s. 78.
Tr., s. 76.
Tr., s. 75.

anlamı verinemiz gerektiğini biliyoruz; bir idenin doğal olarak bir diğerini getirmesi idenin bir niteliği değil, insan doğasının bir niteliğidir. Yalnız insan doğası niteleyicidir. Aslında, ideler topluluğunun asla açıklayamayacağı şey, aynı basit idelerin kurallı bir biçimde karmaşık ideler grubu halinde toplanmasıdır; "karmaşık bir ide içinde birleşmeye en elverişli ideler" her birine *belirtilmiş* olmalıdır. Bu ideler de, zihin özne, bu idelerin *kendisine* belirtilmiş olduğu özne – *konuşan* özne – haline gelmedikçe zihinde belirtilmezler. Zihnin kendisinin bir özne haline gelmesi, idelerin zihinde belirtilmesiyle aynı zamanda olur. Kısacası, çağrışım ilkelerinin sonucu karmaşık idelerdir: ilişkiler, tözler ve tarzlar, genel ideler. Çağrışım ilkelerinin tesiri altında ideler kıyaslanmış, gruplanmış, çağırılmıştır. Karmaşık idelerle öznenin bu ilişkisi ya da daha ziyade bu yakınlığı, bize dilin içinde, biri öbürlerinin arka yüzü olacak şekilde sunulur, öyle ki konuşurken özne bir şekilde kendisine belirtilmiş ideleri belirtir.

İlişkiler kendi terimlerine dışsaldır. Bu demektir ki ideler, kendileri üzerine yapılan işlemlerin doğasını, özellikle de aralarında kurulan ilişkileri açıklayamazlar. İnsan doğasının ilkeleri, çağrışım ilkeleri ilişkilerin zorunlu koşuludur. Ancak bunun getirisi olarak, problem çözülmüş olur mu? Hume ilişkiyi "iki ideyi kıyaslamayı *iyi bulduğumuz* bu tikel durum" olarak tanımladığında sunu ekliyordu: "bunlar imgelemde keyfi olarak birleştiğinde bile", demek oluyor ki, biri doğal olarak öbürünü getirmese bile. Aslında çağrışım, ilişkileri açıklamak için yeterli değildir. Tabii ki ilişkileri yalnızca çağrışım mümkün kılar. Tabii ki aracısız ya da dolaysız ilişkileri; topluluğun bir başka idesi bunların arasına yerleşmeden iki ide arasında kurulan ilişkileri açıklayabilir. Örneğin, mavinin en yakın iki tonunun, bitişik iki nesnenin..., vs. ilişkisini açıklar; A=B'yi ve B=C'yi açıklar denebilir. Ancak açıklayamadığı şey, A=C, ya da mesafenin kendisinin bir ilişki olmasıdır.[76] Daha ileride Hume'un, çağrışımın açıkladığına doğal ilişki, açıklamak için yetersiz kaldığına ise felsefi

Tr., s. 79: "Filozofların da üzerinde uzlaştığı gibi, mesafe hakiki bir ilişkidir, çünkü mesafe idesine nesneleri birbirleriyle kıyaslayarak ulaşırız; ancak gündelik konuşmalarımızda, *hiçbir şey şu ve bu şeyden daha mesafeli olamaz, hiçbir şey birbiriyle daha az ilişkili olamaz*, deriz."

ilişki dediğini göreceğiz. Hume şu nokta üzerinde çok durur, en önemli nokta budur: Doğanın özelliği doğal, sıkıntısız, aracısız olmaktır. Dolayımlarda kuvvetini ve canlılığını, etkisini kaybeder. Aracılar doğanın kökünü kurutur, doğa bunların her birine kendisinden bir şeyler bırakır:

> Zihnin, idelerini doğal bir biçimde kavradığı ilkelerle, nesnelerine kolaylıkla ve sıkıntısızca ulaşamadığı aynı ilkelerin etkileri aynı olmaz; imgelem de o sırada mevcut olan kanı ve yargılarından doğan duyumla kıyaslanabilecek bir duyum hissetmez.[77]

Bu durumda, doğru ifadesiyle dolayımlar, birbirine en uzak nesneler arasında kurulan ilişkiler nasıl doğrulanacaklardır? Benzerlik, der Hume, her zaman

> idelerin bir bağıntısını ya da çağrışımını üretmez. *Bir nitelik çok genel hale geldiğinde ve çok sayıda birey için ortak olduğunda, zihni bunların hiçbirine doğrudan yönlendirmez; bir hamlede fazlasıyla büyük bir seçim ortaya koymasından dolayı tam olarak, imgelemin tikel olarak hiçbir nesne üzerinde sabitlenmesine izin vermez.*[78]

Çağrışımcılığa yöneltilen itirazların birçoğu gelip şuraya dayanır: Çağrışım ilkeleri gerektiğinde genel olarak düşüncenin biçimini açıklar, tekil içeriklerini değil; çağrışım yalnızca bilincimizin yüzeyini, "kabuğu" açıklar. Bu noktada Bergson ve Freud gibi birbirlerinden hayli farklı yazarlar karşılaşırlar. Bergson meşhur bir metninde şunu yazar:

> Arasında bazı benzerlik noktaları olmayan ya da bir noktada birbirine değmeyen iki ide aramak boşuna olacaktır. Benzerlik diye bir şey var mıdır? İki imgeyi ayıran farklar ne kadar derin olursa olsun, her zaman, yeterince yükseğe çıkılırsa, bunların ait olduğu ortak bir cins ve bunun neticesinde de bunlara birleştirme çizgisi olacak bir benzerlik bulunur.. Bu da şu kapıya çıkar, tesadüfen seçilmiş herhangi iki ide arasında her zaman benzerlik ve her zaman, şöyle de diyebiliriz, bitişiklik vardır.

[77] *Tr.*, s. 272.

[78] *Tr.*, s. 79 (vurgu bize aittir).

> öyle ki, birbirini takip eden iki temsil arasında bir bitişiklik ve benzerlik ilişkisi keşfettiğimizde, birinin diğerini neden uyandırdığını kesinlikle açıklayamayız. Asıl soru, hepsi de bir yanıyla şimdiki algıya benzeyen binlerce hatıra içinden yapılan ayıklamanın nasıl yürütüldüğünün ve neden bunlar arasından bir tanesinin şundan ziyade bunun bilincimizin ışığı altına geldiğinin bilinmesidir.[79]

Denebilecek son şey bunu ilk olarak Hume'un düşündüğüdür. İdelerin çağrışımı, onda, *düşüncenin alışkanlıklarının, sağduyunun gündelik mefhumlarının, gelip geçen idelerin, en genel ve en istikrarlı ihtiyaçları karşılayan, ayrıca her dil için olduğu kadar her zihin için de ortak ide karışımlarının* açıklamasını somut olarak vermektedir.[80] Buna karşılık, idelerin çağrışımının açıklayamadığı şey, bir zihinle bir başka zihin arasındaki farktır. Bir zihnin tikel yol alışı incelenmelidir, uygulanacak belli başlı bir kazüistik vardır: Neden tikel bir bilinçte, şu ya da bu anda, şu algı, bu ideden bu örüntüyü uyandırmaktadır? İdelerin çağrışımı şundan ziyade bunun uyandırılmasının açıklamasını vermez. Ayrıca bu bakış açısından, ilişkiyi "iki ideyi birbiriyle kıyaslamayı iyi bulduğumuz, *hatta bu iki ide imgelemde keyfî olarak birleştiğinde* bile iyi bulduğumuz bu *tikel* durum"[81] olarak tanımlamamız gerekir. Genel olarak bütün ilişkiyi mümkün kılmak için çağrışımın zorunlu olduğu doğruysa her bir tikel ilişki kesinlikle çağrışımla açıklanamaz. İlişkiye yeterli sebebini veren şey, *şartlardır*.

Bu şartlar mefhumu Hume felsefesinde istikrarlı bir biçimde ortaya çıkar. Tarihin merkezindedir, tikel olanın bilimini, farklılaşmış bir psikolojiyi mümkün kılar. Freud ve Bergson, idelerin çağrışımının bizde yalnızca yüzeysel olarak bulunanı, bilincin biçimselliğini açıkladığını gösterdiklerinde, aslen demek istedikleri, yalnızca etkilenirliğin tekil içeriği, derin olanı, tikel olanı doğrulayabildiğidir. Elbette bu yazarların hakkı vardır. Ancak Hume da asla bundan başka

---

[79] Bergson, *Matière et Mémoire*, 25. basımı, s. 178-179 [*Madde ve Bellek*, Işık Ergüden (çev.), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007].

[80] *Tr.*, s. 75: "Bu birlik ilkesine yalnızca, bunu her an taşıyan sakin bir kuvvet olarak bakmalıyız; bu ilke, başka şeylerle birlikte, dillerin birbirlerine bu kadar sıkı bir biçimde karşılıklı oluşunu meydana getiren nedendir.

[81] *Tr.*, s. 78 (vurgu bize aittir).

bir şey demiş değildir. O yalnızca yüzeyde olanın da, biçimsel olanın da *açıklanmasının gerektiğini* ve bu girişimin bir anlamda en önemlisi olduğunu düşünüyordu. Gerisi için şartlara başvuruyordu. Bu mefhum da onda her zaman etkilenirliği belirtir. Etkilenirliğin şartların meselesi olduğu fikrini kelimenin asıl anlamıyla almak gerekir. Şartlar tam olarak tutkularımızı, çıkarlarımızı tanımlayan değişkenlerdir. Bu şekilde anlaşıldığında, bir şartlar kümesi her zaman bir özneyi tekil kılar, çünkü bu, öznenin tutkularının ve ihtiyaçlarının halini, çıkarlarının sınıflandırmasını, inanç ve canlılıklarının dağılımını temsil etmektedir.[82] O halde öznenin zihinde oluşması için tutku ilkelerinin çağrışım ilkeleriyle birleşmeleri gerektiğini görürüz. İdelerin çağrışımını çağrışım ilkeleri açıklıyorsa, belirli bir anda bir başkasındansa o idenin, şundan ziyade bunun çağrışmasını da yalnızca tutku ilkeleri açıklayabilir.

Şartlar yalnızca ilişkiler için gerekli değildir. Tözler ve tarzlar, ve genel ideler için de gereklidir.

> Bireysel idelerin gruplanıp genel bir terim altında toplanması, aralarında taşıdıkları bu benzerlik göz önünde bulundurularak yapıldığına göre, bu benzerliğin, bunların imgelemde belirişini kolaylaştırması ve *yeri geldiğinde* daha sıkıntısızca anımsanmalarını sağlaması gerekir... İmgelemin ideleri anımsatmadaki ve *gerekli ya da yararlı hale geldikleri anda* sunmadaki hızına hayran kalmamak mümkün değildir.[83]

Tüm bu örneklerde, öznenin zihinde, kendini bağıntılı iki ilke türünün etkileri altında sunduğunu görüyoruz. Her şey sanki, özneye

Şartlarla inanç arasındaki bağ konusunda ve şartların kendisinin farklılaşan anlamı konusunda bkz. *Tr.*, s. 159: "İki insan bir eylem gerçekleştirdikten sonra, birinin bunu diğerine oranla çok daha iyi hatırlaması ve bunu berikine hatırlatmakta dünyanın güçlüğünü çekmesi sık görülen bir şeydir. Çeşitli durumlar üzerinde durması; ân, yeri, kimlerle birlikte olunduğunu, neler konuşulduğunu, tüm kısımlarda neler yapıldığını dile getirmesi boşunadır; nihayetinde hatırlayan kişinin, olduğu gibi bütün olayı arkadaşının hatırına getiren ve tüm ayrıntıları eksiksiz olarak anımsanmasını sağlayan talihli bir durum bulduğu bir an gelir."

[83] *Tr.*, s. 90 (vurgu bize aittir).

tekil içeriğini tutku ilkeleri sağlarken zorunlu biçimini de çağrışım ilkeleri veriyormuş gibi bir işleyiş içindedir. Tutku ilkeleri öznenin bireyleşme ilkeleri olarak iş görürler. Bununla birlikte bu ikilik, tekil olanla tümel olanın bir karşıtlığı anlamına gelmez. Tutku ilkeleri diğerlerine göre daha az tümel ve daha az istikrarlı değildir: Durumların sadece değişken rolünü oynadığı yasaları tanımlarlar; bireyle ilgilidirler ama tamı tamına, bir birey biliminin yapılabileceği, yapıldığı anlamda. O halde, çözülmesi gereken üçüncü ve son problemde kendimizi sorgulamamız gereken konu, bu iki ilke türünün farkının ne olduğuyla birliğinin, bağıntılı eylemlerinin her kademesinde izlenmesi ve açığa çıkarılması gerekecek olan birliğin ne olduğudur. Yine de daha şimdiden, en azından bu birliğin öznede nasıl tezahür edeceğini hissedebiliriz: İlişkinin durumlardan ayrılmaması, öznenin, sıkı bir biçimde özüne ilişkin tekil bir içerikten ayrılamaması, nesnelliğin, özünde *pratik* olmasındandır. Tanımlayıcı birliğinin, yani ilişkilerin kendileriyle durumların birliğinin ortaya çıkacağı yer, güdü ve eylem, araç ve erek bağlarıdır: Aslında, *bu araç-erek, güdü-eylem bağları ilişkidirler ama bir yandan da başka şeylerdir.* Teorik öznelliğin olmaması ve olabilmesinin de söz konusu olmaması, ampirizmin temel önermesi haline gelir. İyi baktığımızda görürüz ki bu, şunu söylemenin bir başka yolundan başka bir şey değildir: Özne verinin içinde oluşur, aslında, pratik olanın dışında özne yoktur.

ALTINCI BÖLÜM

İnsan Doğasının İlkeleri

Atomculuk, ilişkilerin dışsal olduğu ideler teorisidir; çağrışımcılık, idelere dışsal olan, yani başka nedenlere göre belirlenen ilişkiler teorisidir. Oysaki bu iki yön altında, Hume'un ampirizmine daima yöneltilmiş itirazlardan nasıl kaçınmak gerektiğini görmüştük. Bununla birlikte, Hume'u istisnai bir kurban, bitmez tükenmez eleştirilerin haksızlığını başkalarından daha fazla yaşamış biri olarak sunacak değiliz. Bütün büyük filozoflar için aynı şey söz konusudur. Sonuçta, Descartes'a, Kant'a, Hegel'e vs. daima yöneltilmiş itirazların genel durumunu ele aldığımızda şaşkınlığa uğrarız. Şöyle anlatayım, felsefi itirazlar iki türlüdür. Çoğunluğu oluşturan ilk türün yalnızca adı felsefidir. Bunlar bir teoriyi, çözüm önerdiği ve temeliyle yapısını oradan aldığı problemin doğasını göz önünde bulundurmaksızın eleştirmeye yöneliktir. Buna göre, Hume veriyi "atomlaştırmakla" suçlanır ve temelde Hume'un kişisel bir kararını, onun ya da o zamanın ruhunun özel bir zevkini göstermekle tüm bir sistemi yeter derecede geçersiz kıldım sanılır. Bir filozofun *dediği* şey, bize o filozofun *yaptığı* ya da *istediği* şeymiş gibi sunulur. Teorisyenin niyetlerinin kurgusal bir psikolojisi teorinin yeterli bir eleştirisi gibi önümüze sürülür. Atomculuk ve çağrışımcılık da bu şekilde, kendilerini biçimlendirenleri peşinen niteliksiz bırakan içten pazarlıklı projeler muamelesi görmüştür. "Hume veriyi darmadağın etti." Ama insan bununla neyi açıklayabilir ki? Daha da ötesinde, insanın bununla bir şey söylediğini sanması mümkün

müdür? Yine de felsefi bir teorinin ne olduğunu bağlamından hareketle anlamak gerekir: Böyle bir teori kendiliğinden ya da zevk olsun diye doğmaz. Bunun bir problemler kümesinin karşılığı olduğunu söylemek bile yetersiz kalır. Elbette bunu söylemek en azından bir teorinin, ona temel olabilecek bir şeyle ilişkisi içindeki zorunluluğunu bulmak açısından avantajlıdır ama bu ilişki de felsefi olmaktan çok bilimsel olacaktır. Aslında felsefi bir teori geliştirilmiş bir sorudur, başka da bir şey değildir: Kendi kendine, kendinde, bir problemi çözmeye yönelik değil, biçimlendirilmiş bir soru için gerekli olan içerimleri *en uç noktasına kadar* geliştirmeye yöneliktir. Sorunun iyi ve sıkı örülmüş olduğunu varsayarsak, bize şeylerin ne olduğunu, ne olmaları gerektiğini gösterir. Soru haline getirmek kavram altına koymak, şeyleri soruya tabi kılmak anlamına gelir, bu zoraki ve baskıcı tabiiyet içinde bizim için bir özü, bir doğayı açığa çıkaracaktır. Soruyu eleştirmek, bunun hangi koşullarda mümkün ve iyi sorulmuş olduğunu, yani soru, o soru olmasaydı şeylerin nasıl, oldukları şey olmayacaklarını göstermektir. Bunu söylemek, bu iki işlemin, her zaman bir problemin içerimlerini zorunlu olarak geliştirmeye dayanan ve teori olarak felsefeye bir anlam veren tek bir işlem ettiğini söylemektir. Felsefede, soru ve sorunun eleştirisi tek bir şey eder; veya şöyle söylemeyi tercih edersek, çözümlerin eleştirisi diye bir şey yoktur, yalnızca problemlerin eleştirisi vardır. Örneğin, Descartes'ta kuşkunun sorunsal olmasının sebebi, basitçe eğreti bir biçimde konmuş olması değil, bunun, *cogito*'nun cevap olarak verildiği problemin koşullarının, ya da daha ziyade, *cogito*'nun ilk içerimlerini geliştireceği sorunun, en uç noktasına kadar itilmiş telaffuzu olmasıdır. Bu anlamda, büyük filozoflara yöneltilen itirazların birçoğunun ne kadar boş olduğu görülür. Onlara denir ki: şeyler böyle değildir. Ne var ki, şeylerin böyle olup olmadığının bilinmesi söz konusu değildir, *şeyleri böyle kılan sorunun iyi olup olmadığının, sıkı olup olmadığının* bilinmesi söz konusudur. Hume'a verinin bir atomlar kümesi olmadığı ya da çağrışımın bir düşüncenin tekil içeriğini açıklayamayacağı söylenir. O zaman okurun, okuduğu metinde bile, tüm bu itirazların, geride kalmış olsalar da, tam anlamıyla çürütülüşünü bulabilmesine şaşırmaması gerekir. Hakikaten, tek bir itiraz türü geçerlidir: Bir filozofun ortaya koyduğu bir sorunun iyi bir soru olmadığını, şeylerin doğasını yeterince

zorlamadığını, bunu başka türlü ortaya koymak gerektiğini, ya daha iyi bir biçimde sormak ya da bunun yerine başka bir soru sormak gerektiğini göstermeye yönelik olan itiraz. Büyük bir filozofun bir başkasına yönelttiği itiraz da aynen böyledir: Mesela bunu ileride, Kant'ın Hume eleştirisinde göreceğiz. Felsefi bir teorinin psikolojik, özellikle de sosyolojik etmenleri olduğunu elbette biliyoruz; ama bunlar yine, sorunun kendisinden başka şeylerle ilgili değillerdir ve soruyla da yalnızca ona bir motivasyon kazandırmak anlamında ilgilidirler, bize bunun doğru ya da yanlış bir soru olduğunu göstermezler. Böylece Hume'a itiraz yöneltmek gibi bir seçeneğimiz kalmıyor. Veriyi darmadağın etti, atomlaştırdı, demek söz konusu değildir. Yalnızca şunu bilmek söz konusu olabilir: Ortaya koyduğu soru sorulabilecek en sıkı haliyle sorulmuş mudur? Hume özne sorusunu ortaya koyar ve bunu şu terimlerle kurar: *Özne verinin içinde oluşur.* İmkânların koşullarını, sorunun eleştirisini şu biçim altında sunar: *İlişkiler idelere dışsaldır.* Atomculuk ve çağrışımcılığa gelince, bunlar da *bu* sorunun geliştirilmiş içerimlerinden başka şey değildirler. İtiraz yöneltilecekse yargılanması gereken bu sorudur, başka bir şey değil: Aslında bundan başka bir şey de yoktur.

Bu yargıya girişecek değiliz; bunu yapmak felsefeye düşer, felsefe tarihine değil. Bizim için ampirizmin tanımlanabilir olduğunu, yalnızca belirli bir problemin ortaya konmasıyla ve bu problemin koşullarının sunulmasıyla tanımlandığını bilmek yeterlidir. Başka hiçbir tanımı mümkün değildir Ampirizmin, Kantçı gelenek tarafından sunulmuş klasik tanımına göre, ampirizm bilginin ancak deneyim ile başlamakla kalmayıp, deneyimden türediğine dayanan teoridir. Ama ampirist bunu *neden* desin? Hangi sorunun devanında desin? Elbette bu tanımı bir yanlış anlamadan kaçınmak açısından daha az avantajlıdır: Ampirizm basitçe, bilginin ancak deneyimle başladığı bir teori olarak sunulsaydı, Platon ve Leibniz de dahil olacak şekilde, ampirist olmayan ne felsefe ne de filozof olabilirdi. Kaldı ki, bu hiçbir bakımdan tatminkâr değildir: Öncelikle ampirizm için bilginin en önemli şey değil, yalnızca pratik bir eylem aracı olmasından dolayı; ardından ampiristler için ve özellikle de Hume için deneyimin, kendisine atfedilen tekanlamlı ve istikrarlı bir anlamının olmamasından dolayı. Hume'da deneyimin incelikle tanımlanmış iki anlamı vardır ve bu anlamların hiçbirinde de

deneyim kurucu değildir. İlkine göre, ayrık algılar topluluğunu deneyim olarak adlandırırsak, ilişkilerin deneyimden türemediğini kabul etmemiz gerekir; ilişki çağrışım ilkelerinin, deneyimde, deneyimin ötesine geçmeye muktedir bir özne kuran insan doğasının ilkelerinin etkisidir. Sözcüğü, nesnelerin geçmişteki çeşitli bağıntılarını belirtmek için ikinci anlamında kullandığımızda ise, yine kabul etmemiz gerekir ki ilkeler deneyimden gelmezler, çünkü aksine, bir ilke olarak anlaşılması gereken şey deneyimdir.[1]

> Soru doğru bir biçimde ele alınırsa, akıl ruhlarımızın şaşkınlık yaratan bir içgüdüsünden başka şey değildir, belirli bir ideler dizisini izleyerek bizi alıp götürür ve bunları durumlarına ve tikel ilişkilerine göre tikel niteliklerle donatır. Bu içgüdünün geçmiş gözlemden ve deneyimden ileri geldiği doğrudur; *ancak böyle bir sonucun, yalnızca doğanın üretimi olmaktansa, geçmiş deneyim ve gözlem tarafından üretilmesinin sebebini kim gösterebilir? Doğa, alışkanlıktan doğan her şeyi pekâlâ üretebilmektedir; şu da var ki alışkanlık doğanın ilkelerinin biriminden başka bir şey değildir ve tüm kuvvetini de bu kökenden alır.*[2]

Hume'un doğuş problemlerine, tepeden tırnağa psikolojik problemlere neden hiç ilgisi olmadığını görüyoruz. İlişkiler bir doğuşun ürünü değil, ilkelerin etkileridir. Doğuşun kendisi ilkelere varır, bu yalnızca bir ilkenin tikel karakteridir. Ampirizm bir doğuşçuluk değildir ve tüm öbür felsefeler gibi o da psikolojizme karşı çıkar.

Kısacası görünen o ki, ampirizmi bilginin deneyimden türediği bir teori olarak tanımlamak imkânsızdır. Daha baştan "veri" sözcüğü daha uygun gelir. Ancak verinin de iki anlamı vardır: İdeler topluluğu, ve deneyim verilidir; ama bu topluluk içinde, deneyimin ötesine geçen özne de verilidir, idelere göre değişiklik göstermeyen ilişkiler verilidirler. Bu demek olur ki ampirizm hakiki olarak, ancak bir ikilik içinde tanımlanacaktır. Ampirik ikilik terimlerle ilişkiler, daha doğrusu, algıların nedenleriyle ilişkilerin nedenleri, Doğanın gizli kalmış güçleriyle insan doğasının ilkeleri arasındadır.

[1] *Tr.*, s. 357

[2] *Tr.*, s. 266 (vurgu bize aittir).

Ampirizmi yalnızca tüm mümkün biçimleri altında ele alınan bu ikilik tanımlayabilir ve bunu şu temel soru içinde sunabilir: Veri doğanın güçlerinin ürünü, özne insan doğasının ilkelerinin ürünü olduğunda "özne nasıl verinin içinde oluşabilir?" Bir ekolün, kendine meşru bir biçimde ampirist diyebilmesinin koşulu ise, bu ikiliğin en azından bazı biçimlerini geliştirmiş olmaktır. Modern mantık ekolleri sıklıkla kendilerine meşru bir biçimde ampirist der, çünkü ilişkilerle terimlerin ikiliğinden yola çıkarlar. İlişkiler ve terimler, özne ve veri, insan doğasının ilkeleri ve Doğanın güçleri arasında aynı ikilik türü çok çeşitli biçimler altında tezahür eder. Sonuç olarak, ampirizmin ölçütünün ne olduğunu görüyoruz. İlişkilerin, *şu ya da bu şekilde*, şeylerin doğasından ileri geldiği tüm teorileri ampirist-olmayan teoriler olarak adlandıracağız.

Doğayla insan doğasının, verinin kökenindeki güçlerle veri içinde bir özne kuran ilkelerin ilişkisini bir uygunluk olarak düşünmek gerekecektir. Çünkü uygunluk bir olgudur. Bu uygunluk problemi ampirizme hakiki bir metafizik verir. Bu ereksellik problemidir: İdeler topluluğuyla idelerin çağrışımı arasında, Doğanın kuralıyla temsillerin kuralı arasında, fenomenlerin Doğadaki üretim kuralıyla temsillerin zihindeki üretim kuralı arasında ne gibi bir uygunluk vardır? Kant'ın çağrışımcılığın özünü anlamış olduğunu söylememiz onun, çağrışımcılığı bu problemden yola çıkarak anlamış ve onu bu problemin koşullarından yola çıkarak eleştirmiş olmasındandır. Kant'ın, eleştirisini hayranlık uyandıracak şekilde geliştirdiği metin aşağıdadır:

> Çoğunlukla birbirini takip eden ya da birbirine eşlik eden temsillerin, sonunda aralarında birbirini çağrıştırmasını ve böylece zihnin, istikrarlı bir kurala uyarak, nesnenin yokluğunda bile, bu temsillerden birinden diğerine geçeceği şekilde bir bağın oluşmasını sağlayan yasa hakikaten tamamen ampirik bir yasadır. Ancak bu yeniden üretim yasası fenomenlerin kendilerinin, gerçekte bu türden bir kurala tabi olduğunu ve bunların çeşitli temsillerinin belirli kurallara uyacak şekilde birbirlerine eşlik ettiğini ya da birbirlerini takip ettiklerini varsayar; çünkü öbür türlü, ampirik imgelemimizin gücüne uygun olarak yapacağı bir şeyi asla olmayacaktı ve dolayısıyla, zihnin dipleri ne, ölü ve tarafımızdan bilinmeyen bir yeti şeklinde, gömülü olarak kalacaktı. Zincifre kâh kırmızı kâh kara, kâh ağır kâh hafif [...] olsaydı ampirik

imgelemim düşüncede ağır zincirfreyi, kırmızı renk temsiliyle birlikte kavrama fırsatı bulamayacaktı; aynı şekilde belirli bir kelime kâh bir şeye kâh bir başkasına atfedilmişse, veya aynı şey kâh bir adla kâh bir başka adla çağrılıyorsa, fenomenlerin zaten, kendi kendilerine tabi oldukları herhangi bir kural olmaksızın, imgelemin hiçbir ampirik sentezi gerçekleşemezdi. Demek ki, zorunlu sentetik bir birliğe *a priori* ilke oluşturmakla fenomenlerin bu yeniden üretimini mümkün kılan bir şeyin olması gerekmektedir... En saf *a priori* temsillerimizin bile ancak, yeniden üretimin bütün bir sentezini mümkün kılan çeşitli öğelerin bir bağına malik olması koşuluyla bize herhangi bir bilgi sağladığını kanıtlayabilirsek, o zaman imgelemin bu sentezi, tüm deneyimi önceleyerek, *a priori* ilkeler üzerinde temellenmiş olur ve buradan, kendisi tüm deneyim imkânının (bu da zorunlu olarak fenomenlerin yeniden üretilebilirliğini varsayacak şekilde) temelini kuracak olan, saf, aşkın bir senteze gitmek gerekir.[1]

Bu metnin ilk niyeti problemi, imgelem planı üzerine, olması gereken yere, olması gerektiği gibi yerleştirmektir. Aslında ampirizm bir imgelem felsefesidir, bir duyular felsefesi değil. Sorunun şu olduğunu biliyoruz: Özne nasıl verinin içinde oluşur? Bunun meali ise şu olacaktır: İmgelem bir yeti haline nasıl gelir? Hume'a göre imgelem, temsillerin yeniden üretilmesinin bir yasası, yeniden üretimin bir sentezi ilkelerin etkisi altında oluştukça bir yeti haline gelmektedir. Kant'ın eleştirisi nerede başlar? Her halükârda Kant'ın, bilgi problemini ortaya koyabilmek için en iyi sahanın gerçekten imgelem olduğundan şüphesi yoktur. Birbirinden ayırt ettiği üç sentezde bizzat, imgelem sentezini, öteki ikisinin temeli olarak sunar. Ama Kant'ın Hume'da eleştirdiği, bu doğru alan içinde problemi yanlış ortaya koymuş olmasıdır: Hume'un soruyu soruş biçimi, yani ikiciliği bile, veriyle özne ilişkisini öznenin veriyle, insan doğasının Doğayla olan bir uygunluğu şeklinde kavramayı zorunlu kılacaktır. Oysaki tam olarak, eğer ki veri kendiliğinden ve *en başta*, ampirik bir özne için temsillerin bağını düzenleyen ilkelerle aynı cinsten ilkelere tabi olmasaydı, özne, mutlaka ilineksel bir şekilde karşılaşmadığı takdirde *bu* uygunlukla hiçbir zaman karşılaşamayacaktı ve

[1] Bkz. Kant, *Critique de la raison pure*, 1. Baskı, "İmgelemdeki yeniden üretimin ...", (Barni çevirisi), II. cilt, s. 293.

temsillerini kurallara göre bağlama fırsatı bile olmayacaktı, hem de bu yetiye sahip olduğu halde.[4] Demek ki Kant'a göre, problemi tersyüz etmek, veriyi özneyle ilişkilendirmek, uygunluğu verinin özneyle, Doğanın akıl sahibi varlıkla uygunluğu olarak kavramak gerekir. Ne sebeple? Çünkü veri bir kendinde şey değil, bir fenomenler kümesi, ancak *a priori* bir sentez yoluyla bir Doğa olarak sunulabilecek bir kümedir, bu sentez de ampirik bir imgelemde, ancak öncelikle bu Doğanın kendisi içinde bir fenomenler kuralı koyması koşuluyla bir temsiller kuralını mümkün kılar. Kant'ta da böyle, ilişkiler şeylerin doğasına göre değişiklik gösterirler, şöyle ki: fenomenler gibi, şeyler de kaynağı ilişkilerin kaynağıyla aynı olan bir sentez varsaymaktadırlar. Bu sebeple de eleştiri felsefesi bir ampirizmi değildir. Bu şekilde tersyüz edilmiş problemin içerimleri şunlardır: *a priori* vardır, bu demek olur ki üretken bir imgelemi, aşkınsal bir etkinliği kabul etmemiz gerekir.[5] Aşkınlık ampirik olguydu, aşkınsal olan ise aşkınlığı bir şey = *x*'e içkin hale getiren şeydir." Şu da aynı kapıya çıkar, *düşüncedeki bir şey imgelemden vaz geçememiş olmakla birlikte bunun ötesine geçmiştir:* İmgelemin *a priori* sentezi bizi tamalgının, onu kapsayan sentetik bir birliğine gönderir.

Kant, *Critique*, s. 300: "Bu ampirik *çağrışım* kuralı, ki her şeye rağmen bunu her zaman kabul etmek gerekir, bu türden olaylar dizisi içindeki her şeyin kurallara tabi olduğu, bir şeyin, her zaman takip ettiği bir başka şey onu öncelemediği takdirde asla meydana gelmeyeceği söylenirken bir doğa yasası gibi ele alınan bu kural neye dayanır, bunu soruyorum? Ve hatta nasıl bu çağrışım mümkün olur? Çeşitli unsurların çağrışım imkânının ilkesi, bu çeşitlilik nesnede bulunacak şekilde, çeşidin *sonsuzluğu* olarak adlandırılır. Dolayısıyla sorduğum şey şu ki, fenomenlerin bütüncül yakınlığını nasıl anlasılır kılıyorsunuz (bu yakınlık yoluyla istikrarlı yasalara tabi tutuluyorlar ve bunlara tabi olmaları *gerekiyor*)."

Kant, *Critique*, s. 307: "O halde imgelem de *a priori* bir sentez yetisidir, bu da ona üretken imgelem adını vermemize yol açar ve fenomenin çeşit olarak taşıdıklarının bütünüyle ilişkili olarak, bu fenomenin sentezi içindeki zorunlu birlikten başka bir amaç taşımadığından, bu yeti imgelemin aşkınsal işlevi olarak adlandırılabilir.

Bkz. *Réalisme empirique et idéalisme transcendental.*

Kant, *Critique*, s. 304. "Bu sentetik birlik bir sentez varsayar ya da bunu içerir ve eğer ilki zorunlu olarak *a priori* olmak durumundaysa ikincisi de *a priori* bir sentez olmalıdır. O halde tamalgının aşkınsal birliği, çeşitli ögelerin aynı bilgide tümüyle biraraya gelmesinin imkânının *a priori* bir koşuluyla ilişkilendiği gibi, imgelemin saf senteziyle ilişkilenir

O halde Hume'un sorduğu soruya, onun sorduğu haline, soruyu şimdi daha iyi anlayabilecek olarak geri dönelim: Bunu nasıl geliştirebiliriz? Kant'ta olduğu gibi Hume'da da bilgi ilkeleri deneyimden türemezler. Ancak Hume'da düşüncedeki hiçbir şey imgelemin ötesine geçmez, hiçbir şey aşkınsal değildir çünkü bu ilkeler yalnızca *doğamızın* ilkeleridir, çünkü bu ilkeler bir deneyimi mümkün kılar, bunu da aynı zamanda bu deneyimin kendisi için gereken nesneleri zorunlu kılmadan yaparlar. Hume'un insan doğasıyla Doğa arasındaki uygunluğu ilineksel, belirsiz, olumsal bir uygunluğun dışında bir şey olarak sunmasının tek bir yolu vardır: ereksellik.

Ereksellik, yani öznenin veriyle, verinin güçleriyle, Doğayla uygunluğu bize bunca farklı ifadelerle sunulmuşsa bu ifadelerin her biri öznenin bir momentine, bir aşamaya, bir boyuta tekabül eder. Öznelliğin çeşitli momentlerinin bağı şeklindeki pratik problem erekselliğin olumlanmasından önce gelmelidir çünkü bunu koşullandırır. O halde ilkelerin zihindeki genel eyleminin momentlerini yeniden özetlememiz ve bu momentlerin her biri için, çağrışım ilkeleriyle tutku ilkelerinin birliğini, özneye ardı ardına gelen yapılarını sağlayan birliği aramamız gerekir. Özne kendini, zihnin kuytularındaki ilkelerin gitgide derinleşen bir yankılanmasıyla, çınlamasıyla kıyaslamalıdır.

> İnsan zihnini ele aldığımızda bulacağımız şudur ki, insan zihni tutkular bakımından, bütün notalardan geçerken nefesin kesildiği anda derhal sesi kaybeden nefesli bir çalgının doğasını taşımaz; bu daha çok her darbenin sonrasında titreşimlerin sesi muhafaza ettiği ve sesin kademe kademe ve belli belirsiz bir şekilde kaybolduğu perküsyon aletine benzer.*

Öncelikle açıklık kazandırmamız gereken, zihindeki ilkelerin etkisi olarak zihnin *etkinleştirilmiş* haldeki zihinden başka şey olmadığıdır. Demek ki Hume'da öznenin etkin mi edilgen mi

* *Tr.*, s. 552.

olduğunu sorgulamamız gerekli değildir. Alternatif yanlıştır. Bunu koruyacak olsaydık, özne ilkelerin etkisi olduğuna göre, etkinliğindense edilgenliği üzerinde çok daha fazla durmamız gerekirdi. Özne ilkeler tarafından etkinleştirilmiş zihindir: Bu etkinleştirme meflumu alternatifin ötesine geçer. İlkeler etkilerini zihnin kuytularına ittikçe bu etkinin kendisi olan özne de gittikçe daha etkin ve daha az edilgen hale gelir. Başta edilgenken sonda etkindir. Bu, öznelliğin bir süreç olduğu ve bu sürecin çeşitli momentlerinin dökümünün yapılması gerektiği fikrimizi de doğrular. Bergsoncu bir şekilde konuşursak, öznenin en başta ilkelerin bıraktığı bir izlenim, bir iz olduğunu, ama kademe kademe bu izlenimi kullanmaya muktedir bir makineye dönüştüğünü söyleyebiliriz.

Saf izlenimden başlamak ilkelerden yola çıkmak gerekir. İlkeler, der Hume, zihinde eyleme geçerler. Nedir bu eylem? Cevap herhangi bir muğlaklık içermez: İlkenin etkisi her zaman bir düşünüm izlenimidir. Dolayısıyla öznellik düşünüm izlenimi olacaktır, başka hiçbir şey değil. Halbuki Hume düşünüm izlenimini tanımlarken bunun *bazı* duyum izlenimlerinden *ileri geldiğini* söyler.[7] Ama tam da bu kafileyi, bu süreci açıklamak için duyum izlenimleri yetkin değildir; *toplulugun içinde neden diğerlerinin arasından ve neden diğerlerinin değil de onların seçildiğini bile açıklayamazlar*. Demek ki "birtakım" duyum izlenimleri düşünüm izlenimlerinin ileri geldiği şey olmaya çağrılırlar, ama neyin tarafından? Örneğin bitişik izlenimlerin, benzer izlenimlerin seçilmeleri için, hâlâ benzerlikle bitişikliğin ilke olması lazımdır. Düşünüm izlenimlerinin birtakım duyum izlenimlerinden ileri gelmesi için zihnin uygun şekilde işlenmiş yetilerinin olması lazımdır, bir doğasının, kendi kendisinden elde etmediği bir oluşumunun olması gereklidir.[8] Böylece, ilke zihinle öznenin arasına, *birtakım* duyum izlenimleriyle *belirli* düşünüm izlenimlerinin arasına yerleşir ve bunu birinin öbüründen ileri geleceği şekilde yapar. İlke sürecin kuralı, öznenin zihinde oluşumunun kurucu öğesi, öznenin doğasının ilkesidir. O halde

[7] *Tr.*, s. 373.
[8] *Tr.*, s. 105.

ilkeyi tanımlamak için iki yol olduğunu görürüz: Topluluğun içinde ayıklama yapar, seçer, tayin eder, bazı duyum izlenimlerini öbürlerinin arasından çağırır; bunu yapmakla, bu seçilmiş duyum izlenimleriyle bağlı olarak, düşünüm izlenimleri kurulur. Dolayısıyla, aynı anda iki rolü vardır: ayıklayıcı rolü ve kurucu rolü. İlk rolü uyarınca, tutku ilkeleri, haz ve acı izlenimlerini seçen ilkelerdir;[11] çağrışım ilkeleri kendi taraflarında bir karışım içinde birleşmeleri gereken algıları seçerler.[12] Düşünüm izlenimlerinin sürecini belirlemekle, ilkeler duyum izlenimlerinde içerilen virtüellikleri geliştiriyor değildir; bunlar hiçbir virtüellik içermezler. Düşünüm izlenimlerini üreten ve gerçekleştiren ilkelerin kendileridir; sadece bunları *belirli* duyum izlenimleriyle ilişkili olacak şekilde gerçekleştirirler.

Demek ki genel olarak ilkenin rolü hem duyum izlenimlerini tayin etmek hem de bundan hareketle, bir düşünüm izlenimi üretmektir. İlkeler listesi hangisidir? İnsan doğasına yönelik yasalar olmalarından ve bir insan bilimi mümkün kılmalarından dolayı, ister istemez çok sayıda değillerdir.[13] Öte yandan, ne tamu tamına sayılarını ne de tikel doğalarını kesinleştirmemize gerek vardır; Kant da kategorilerin sayısını ve türünü bundan daha fazla açıklamayacaktır. Kısaca söylenecek olursa liste bize bir olgu sunar. Çağrışım ilkelerinden yola çıkalım. Hume bu ilkelerden üçünü birbirinden ayırır; bitişiklik, benzerlik ve nedensellik. Ayrıca çağrışımın *en başta* üç sonucu vardır: genel ideler, tözler, doğal ilişkiler. Bu üç durumda, sonuç bir düşünüm izlenimine, bir tutkuya, dingin bir tutkuya, Hume'un bir eğilim, bir âdet, bir kolaylık, bir konumlanma olarak adlandırdığı, zihnin maruz kaldığı bir belirlenime tekabül eder. Zihindeki bu düşünüm izlenimi ilke tarafından, duyum

Tr., s. 374-375.

Tr., s. 78.

Tr., s. 380: "Doğanın işleyişinde, etkilerin çokluğuna rağmen, bu etkilerden doğan ilkelerin çoğu zaman az sayıda ve basit olduğunu ve bir fizikçi için her farklı çalışma için farklı bir nitelige başvurmanın bir beceriksizlik göstergesi olduğunu görüyoruz. Bu kural insan zihni açısından baktığımızda ne kadar da doğru olmalı! Çünkü insan o denli kısıtlı bir öznedir ki haklı olarak bu devasa sayıdaki ilkeyi barındırmaya muktedir olmadığı düşünülebilir..

izlenimlerinden ileri gelecek şekilde kurulur. Genel ide için de böyledir: Benzerlik ilkesi bazı benzer ideleri tayin eder ve bunların aynı isim altında bir grup oluşturmalarını mümkün kılar; bu isimden ve grubun bu idesine birlikte katılımdan hareketle, isim tarafından uyandırılan tikel ide aynı grubun bütün öbür tikel idelerini çağırmaya yönelik bir âdet, bir kuvvet, bir güç; bir düşünüm izlenimi üretir.[14] Tözler durumunda da bitişiklik ve nedensellik ilkeleri yine bazı ideleri gruplandırırlar ve bu aynı ilkeler tarafından öncekilere bağlı yeni bir ide keşfedersek bunu, sanki her zaman bir parçasını oluşturmuş gibi, grubun içinde anlamaya yöneliriz.[15] Doğal ilişkiler durumunda, üç ilkenin her biri nihayet bazı ideler tayin eder ve birinden diğerine kolay geçişler üretir.

Görünüşe göre, çoğunlukla ilkelerin eylemi daha zor anlaşılmaktadır. Öncelikle, ilkelerin önceki etkilere eklenen, daha üzerinde durmadığımız başka etkileri vardır. Bunlar soyut ideler, tarzlar ve felsefi ilişkilerdir. Şüphesiz, soyut ideler konusunda pek büyük bir zorluk yoktur çünkü bunların genel idelerden tek farkı soyut ideler durumunda iki benzerliğin işe karışması ve bu iki benzerliğin ayrık olarak kavranmalarıdır.[16] Demek ki problem tarzlar ve felsefi ilişkilerdedir. Tarzlar tözler için neyse felsefi ilişkiler de doğal ilişkiler için odur. Bu durumda sanki çağrışım ilkeleri ilk rollerini, *ayıklayıcı* rollerini bırakmış gibi, sanki bu rolü bu ilkelerden başka bir şey oynuyor ve uygun duyum izlenimlerini tayin ediyormuş, seçiyormuş gibidir. "Bu başka bir şey" etkilenirliktir, şartlardır. Böylelikle felsefi ilişki doğal ilişkiden tam olarak, doğal ayıklanmanın sınırları dışında biçimlenmesiyle ayırt edilmiş olur, bu da düşünüm izleniminin imgelemde keyfi olarak birleşmiş ve yalnızca özel şartlar gerektiğince kıyaslamayı iyi bulduğumuz idelerden ileri gelmesindendir.[17] Benzer şekilde, tarzlarda, duyum izlenimleri, düşünüm izlenimlerinin ileri geldiği ideler, artık bitişiklik ve nedensellik tarafından birleştirilmiş halde değildirler, "farklı öznelere

Tr., s. 86-87.
Tr., s. 81-82.
Tr., s. 92.
Tr., s. 78.

dağıtılmışlardır" Veya en azından, bitişiklik ve nedensellik artık "karmaşık idenin temeli" olarak görülmemektedir.

> Bir dansın idesi ilk tür tarzdan, güzellik idesi ikinciden bir örnektir.[18]

Kısacası, çağrışım ilkesinin ikinci rolüne, *kurucu* rolüne indirgendiğini, ilk rolü ise şartlar ya da etkilenirliğin aldığını görüyoruz.

Son olarak, nedenselliğe ayrı bir yer ayırmanız gerekir. Hume bize inancı iki ilkeye bağlı olarak sunar: Bunlar deneyim ve alışkanlıktır.[19] Bunların listedeki görevi nedir? Bunu anlamak için nedensellik ilkesinin etkisinin yalnızca bir ilişki değil, ayrıca ilişkiye göre bir çıkarsama olduğunu hatırlamak gerekir. Nedensellik bir çıkarsamanın bulunduğu tek ilişkidir. Paradoksal biçimde, burada doğal ilişki olarak adlandırmamız gereken şey, ilişkiye *göre* çıkarsamadır. Hume'un bize, önce ilişkiyi açıklamaksızın çıkarsama üzerine çalışmanın normal düzeni yalnızca görünüşte tersine çevireceğini söylemesi bu yüzdendir.[20] Ancak ilişkinin doğasının, tıpkı doğal ilişki gibi, çıkarsamanın doğasına bağlı olduğu doğruysa, çıkarsamanın ilişkiye göre olduğu, yani doğal ilişkinin bir anlamda felsefi ilişkiyi varsaydığı da bir o kadar doğrudur: Deneyimdeki istikrarlık bağıntılarını *takiben* nesneler imgelemde zorunlu olarak birbirleriyle birleşir.[21] Nedenselliğin tikel durumu bizi doğal ilişkiyle felsefi ilişkinin, bu kategori altında, bir önceki örnekte olduğu kadar kolay bir biçimde dağılmayacakları konusunda ikna etmeye yeterlidir. Asıl şimdi ilkenin iki rolünün her biri farklı bir ilkede somutlaşmış gibidir. Deneyim ilkesi ayıklayıcıdır: Bize

> benzer nesnelerin art arda geliş ve bitişikliğin benzer bir yinelenmesi

[18] *Tr.*, s. 82.

Tr., s. 357

Tr., 256: "İlişkinin kendisini açıklamadan önce çıkarsamanızı inceleme şeklinde izlediğimiz düzen, başka şekilde hareket etmek mümkün olsaydı atfedilir gibi değildi. Ancak, bu noktada ilişkinin doğası çıkarsamanın doğasına bağlı olduğundan, ters olduğu aşikâr olan bu yolda ilerlemek ve terimleri, kesin olarak tanımlayıp anlamlarını sabitlemeye muktedir olmadan önce kullanmak zorunda kaldık.

[21] *Tr.*, s. 168.

içindeki bir yinelenmesini[22]

sunar ya da bunu bizim için tayin eder.

İşte felsefi ilişki olarak nedensellik budur: İlke baştan aşağı ayıklayıcı olduğundan deneyimin etkisi bir düşünüm izlenimi bile değildir. Bunun karşılığında kurucu olan, ama yalnızca bunu takiben kurucu olan, alışkanlık ilkesidir: Etkisi doğal bir ilişki, bir düşünüm izlenimidir, bu da beklenti ya da inançtır. İlişkiden çıkarsamaya, felsefi ilişkiden doğal ilişkiye geçerken düzlem değiştirilir: Bu başka, ama zenginleşmiş düzlem üzerinde, daha önceden elde edilmiş neticeler kümesini tekrar toplamayı göze alıp,[23] bir şekilde sıfırdan başlamak gereklidir. Nedensellik her zaman birbirine bağıntılı iki şekilde tanımlanacaktır,

> ya felsefi bir ilişki ya da doğal bir ilişki olarak, ya iki idenin kıyaslanması ya da bunları birleştiren bir çağrışım olarak.[24]

Öyleyse tüm zorluk şuradadır: İlkenin iki yönü iki ayrık ilkede somutlaşmış olduğuna göre ikinci yön her zaman birinciyi izler ama artık ikinciye bağlı değildir. Ayrıca aslında alışkanlık deneyimin dengi olarak yaratılabilir, kendisini gerçeklikten bağımsız kılan kurgusal yinelemeler ileri sürebilir.

Her halükârda çağrışım ilkelerinin anlamı şudur: Tayin edilmiş duyumlardan hareketle bir düşünüm izlenimi kurmak. *Tutku ilkelerinin anlamı da bununla aynıdır.* Onların farkı seçilen izlenimlerin haz ve acı izlenimleri olmasıdır; ama haz ve acılardan hareketle ilke hâlâ "doğal bir içdürtü" gibi, bir düşünüm izlenimi üreten bir "içgüdü" gibi hareket eder. Bununla birlikte, yeni bir istisnadan söz etmeden geçmeyelim: İlkelerinden doğan ve ilkelerin, bunların önceki hazlardan ya da acılardan ileri gelmesini sağlamadığı tutkular

[22] *Tr.*, s. 250.

[23] *Tr.*, s. 150: "Nedensellik idemize giren zorunlu ilintinin doğası sorusunu doğrudan incelemeyi bırakmamız ve üzerinde durduğumuz takdirde belki güncel zorluğu aydınlatmakta bize bir yol gösterecek başka sorular keşfetme yoluna gitmemiz gerekiyor."

[24] *Tr.*, s. 256.

da vardır. Tamamen fizyolojik ihtiyaçlarda, açlık, susuzluk ve cinsel arzuda durum budur:

> Bu tutkular, kesin konuşmak gerekirse, iyi ve kötüyü üretir ve öteki duygular gibi bunlardan ileri gelmezler.[25]

Böyle demekle, Hume iki tür tutkuyu birbirinden ayırt eder: "Doğrudan tutkulardan, aracısız iyi ve kötüden, acı ve hazdan doğan tutkuları anlıyorum. Dolaylı tutkulardan, aynı ilkelerden, ama başka niteliklerle bağıntı yoluyla ileri gelen tutkuları anlıyorum."[26] Hangisi olursa olsun, bu anlamda, bir tutkunun her zaman bir nedeni, kendisini uyaran bir idesi, kendisinden ileri geldiği bir izlenimi, tutkunun kendisinden *ayrık* haz veya acı vardır. Hangisi olursa olsun, tutku her zaman bir düşünüm izleniminden, hoş ya da tatsız, bu ayrık acıdan ya da hazdan ileri gelen tikel bir duygudan *(émotion)* meydana gelir. Ama buradan hareketle, iki örnek, iki tür düşünüm izlenimi, iki çeşit duygu kendini gösterir: Bir kısmı zihni iyiye ya da kötüye, tutkuların ileri geldiği hazza ya da acıya doğru çevirir; öbür kısmı zihni tutkuların ürettiği bir nesne idesine doğru çevirir.[27] Burada iki çeşit ilke, iki çeşit düşünüm izlenimi vardır. Tutku ilkesi kâh duygulanan zihnin iyiyle birleşmeye ya da kötüyü gidermeye meylettiği "ilkel bir içgüdü",[28] kâh üretilen duyguya, "duygunun asla üretmekten geri kalmayacağı" belirli bir ide tahsis eden doğal bir organizasyon[29] olur. Doğrudan ve dolaylı tutkular birbirlerinden bu şekilde ayrılırlar. Demek ki ileri geldikleri iyi ve kötünün sahip olduğu varoluş tarzı sayısı kadar doğrudan tutku vardır: İyiyle kötü belirgin olduğunda neşe ya da üzüntü; belirsiz olduğunda umut ya da endişe; tek başlarına ele alındıklarında arzular ya da tiksinti; bize göre değişiklik gösterdiklerinde irade olurlar.[30] Bir nesnenin idesini üreten

[25] *Tr.*, s. 551.
[26] *Tr.*, s. 375.
[27] *Tr.*, s. 377
[28] *Tr.*, s. 377.
[29] *Tr.*, s. 386.
[30] *Tr.*, s. 550.

duyguların sayısı kadar dolaylı tutku ayırt edilebilir. Şu iki çift, temeli oluşturur: Hoş ya da tatsız duygu, ben idesini ürettiğinde kibir ve alçakgönüllülük, bir başkasının idesini ürettiğinde ise sevgi ve nefret.

Neden bu ikinci tutkulara dolaylı denmiştir? Şöyle ki, düşünüm izlenimi bir ide ürettiği kadar, onun ileri geldiği duyum izleniminin de, kendisi bu ideye bağlı olan bir nesneden doğması gerekir. Kibirin olması için, tutkunun ileri geldiği hazzın, kaynağını bizimle birleşmiş bir nesnede bulması gerekir.

> Bizi gösterişli ya da mütevazı kılan, olduğumuz kişiliğin, evlerimizin, giyim kuşamımızın ya da eşyalarımızın güzelliği ya da çirkinliğidir. Bizimle ilişkisi olmayan öznelere aktarılmış aynı nitelikler bu duyguların herhangi biri üzerinde en ufak bir tesir bırakmazlar.[31]

Dolaylı tutkuların iyiden ve kötüden, "ama başka niteliklerle bağıntı yoluyla" bunlardan ileri gelmeleri bu anlamdadır: Bir ide ilişkisinin izlenimlerin ilişkisiyle birleşmesi gerekir. Kibirde "tutkuyu kumanda eden nitelik ayrıca, kendisine benzeyen bir izlenim üretir; niteliğin içkin olduğu özne ben'e, tutkunun nesnesine bağlıdır"[32] Dolaylı tutkunun ilkeleri sonuçlarını ancak çağrışım ilkelerinden, en azından bitişiklik ve nedensellikten yardım alarak üretebilirler.[33]

Elbette, doğrudan ve dolaylı tutkuların birbirlerini dışarıda bırakmadıkları, ilkelerinin karşılıklı olarak birbirini tamamladığı barizdir:

> Bir acı veya haz izleniminin olduğunu ve bu izlenimin bize ya da başkalarına bağlı bir nesneden doğduğunu varsayarsak, bu ilişki bir meyilin ya da tiksintinin ve de bunların neticesi olarak ortaya çıkacak duyguların olmasını engellemez ama insan zihninin gizli kalmış birtakım ilkeleriyle birliktelik yoluyla, kibir ya da alçakgönüllülük, sevgi ya da nefret gibi yeni izlenimler uyandırır. Bizi nesneyle birleştiren ya da nesneden ayıran meyil her zaman iş görmeye devam eder ama izlenim ve idelerin çifte bir ilişkisinden doğan dolaylı tutkulara bağıntılı bir biçimde.[34]

[31] *Tr.*, s. 384.
[32] *Tr.*, s. 389.
[33] *Tr.*, s. 404-405.
[34] *Tr.*, s. 550.

Ancak Hume'un teorisinin kendisi kaynaklı özgünlüğü, dolaylı ve doğrudan tutkuların farkını bir ikilik olarak sunmuş olmasından; birini diğerinden hareketle anlamak ya da birinden hareketle diğerini ortaya koymak yerine, bu ikiliğin kendisini tutkunun genel incelenme yöntemi haline getirmiş olmasından gelir.

Hume'daki tutkular teorisinin özgünlüğü, tutkuyu bir ilk hareket şeklinde değil, filozofun izlemesi gereken bir ilk kuvvet, *more geometrico*,' başka etmenlerin (nesnenin temsili, imgelem, insanların yarışması) müdahale edeceği kadar genişleyen bir karmaşıklık, bir yandan da filozofun, bir fizikçi tavrıyla, her şeye rağmen iki ayrık kısımdan oluşan bir bileşim olarak ele aldığı kendinde basit bir hareket olarak sunmasıdır. Tutkuların mantıksal ya da matematiksel bir tümdengelimi değil, tutkunun, tutkuya dayalı hareketin fiziksel bir ayrıştırması söz konusudur. Fakat daha genel olarak bakıldığında, anlama yetisi ve tutku da bir ayrıştırmanın, zaten basit bir hareketin bir bölünmesinin ürünleri değil miydi?

> İnsan doğası, tüm eylemleri için, duygulanımlar ve anlama yetisi için zorunlu olan başlıca iki kısımdan meydana gelmiştir ve özellikle ilk kısmın kör hareketleri, eğer ikinci kısım tarafından yönetilmezlerse insanı toplum için elverişsiz kılar: Zihni meydana getiren bu iki kısmın ayrı işlemlerinin neticesinde ortaya çıkan sonuçları ayrı ayrı ele almamıza müsaade edilebilir. Doğa filozoflarına tanınan özgürlüğün aynısını ahlak filozoflarına tanıyabiliriz. Doğa filozofları sıklıkla bir hareketi birleşim olarak, birbirinden ayrık iki kısımdan meydana gelmiş olarak ele alır; buna rağmen aynı anda hareketin kendinde bileşimsiz ve bölünmez olduğunu kabul ederler.[35]

Hume felsefesinin tamamı ve genel olarak ampirizm bir "fizikselciliktir" Aslında, doğası *salt* fiziksel ilkeler için *tamamen* fiziksel bir kullanım bulmak gerekir. Kant'ın işaret ettiği gibi, Hume'da ilkelerin bir tek fiziksel, ampirik bir doğası vardır. Biz de ampirik problemi, aşkınsal bir tümdengelime ve de psikolojik bir doğuşa karşıt bir biçimde tanımlarken bunun dışında bir şey

Geometrik olarak. (*ç.n.*)

Tr., s. 611

söylemek istememiştik. Ampirizmin "özne verinin içinde nasıl oluşur?" sorusunda iki şeyi birbirinden ayırt etmeliyiz: Bir yandan öznelliği anlamak için ilkelere başvurmanın zorunluluğu ileri sürülür, ama öte yandan ilkelerin, içinde özneyi kurdukları bu veriyle uygunluğu bir kenara bırakılır, deneyim ilkeleri deneyimin nesneleri için ilke değillerdir, nesnelerin deneyim içinde yeniden üretilmesinin garantisini vermezler. İlkelerin böyle bir durumunun mümkün olması, açıktır ki ancak ilkeler için aynı şekilde fiziksel, ve ortaya konmuş soru bakımından zorunlu olacak bir kullanımın bulunması koşuluna bağlıdır. Şu anda bu fiziksel kullanım belirlenmiştir. İnsan doğası biçim değiştirmiş zihindir; ama bu biçim değiştirme, ona maruz kalan zihinle ilgili olarak bölünmezmiş gibi kavranacaktır, çünkü o zaman zihin bir bütün gibi, aksine, onu üreten ya da etkisi olduğu ilkelerle ilgili olarak ayrıştırılamazmış gibi işler. Nihayet, bu aynı ideden hareketle tamamlayan öğeyi de sunabiliriz: Özne etkinleştirilmiş zihindir ama bu etkinleştirme onu üreten ilkelerle ilgili olarak zihnin bir edilgenliği şeklinde, buna maruz kalan zihinle ilgili olarak bir etkinlik şeklinde kavranacaktır.

Demek ki özne, ilkeler zihinde ne kadar iz bırakırsa o kadar ayrışmaktadır. Özne düşünüm izlenimlerine, ilkeler tarafından bırakılan izlenimlere ayrışır. Şu da var ki, biçim değiştirmesi ilkelerin toplamı tarafından yürütülen zihinle ilgili olarak, öznenin kendisi bölünmez, ayrışmaz, etkin ve tümeldir. Ayrıca, iki bakış açısını uzlaştırmak için ilkelerin paralel bir eyleminin olması yeterli değildir, ortak bir çizgilerinin olduğunu göstermek, duyum izlenimlerinden hareketle bir düşünüm izlenimi oluşturmak yeterli değildir. Dahası, birbirlerini içerdiklerini, farklı görünümler altında karşılıklı olarak birbirlerini varsaydıklarını göstermek bile yeterli değildir. Nihai ve mutlak olarak, birilerinin diğerlerinin etkisi altında işlemesi gerekir. Ayrışmanın unsurları aynı değeri taşıyamazlar: Her zaman bir sağ kısımla bir sol kısım vardır. Bu noktada Hume'un verdiği cevabı biliyoruz: İlişkiler yönlerini, anlamlarını tutkuda bulurlar; çağrışım tasarılar, amaçlar, niyetler, fırsatlar, bütün bir pratik yaşantı, bir etkilenirlik varsayar. *Hem tutku, tikel şartlara ve momentin gereksinimlerine göre, ilk rolleri içindeki çağrışım ilkelerinin yerini tutabiliyorsa, aydınlatıcı rolü üstlenebiliyorsa, bu ilkeler duyum izlenimlerini, kendileri de pratik yaşamın zorunluluklarına, en*

genel, en istikrarlı gereksinimlere daha baştan tabi olmaksızın ayıklıyor değildir. Kısacası, tutku ilkeleri mutlak suretle birincidir. Gerçek olan mümkün olandan önce gelir, dediğimizde mümkün olanla gerçek olan arasında kurulan ilişkinin aynısı çağrışımla tutku arasında da vardır; çağrışım özneye mümkün bir yapı verir, yalnızca tutku ona bir varlık, bir varoluş verir. Çağrışımı anlamını, yazgısını tutkuyla olan ilişkisinde bulur. Hume'da, asıl anlamıyla, inancın sempati *için*, nedenselliğin mülkiyet *için* olduğu unutulmamalı. Sıklıkla Hume'daki bir ilişkiler eleştirisinden bahsedilir, anlama yetisi teorisi bir ilişkiler eleştirisi olarak sunulmaktadır. Hakikat ise, *ilişkinin değil, Hume'un bize ilişkilerin kendisi için bir ölçüt olamayacağını gösterdiği temsilin eleştiriye tabi tutulduğudur. İlişkiler bir temsilin nesnesi değil, bir etkinliğin araçlarıdır.* İlişkiyi temsilin elinden alan aynı eleştiri bunu pratiğe verir. İfşa edilen, eleştirilen öznenin bir bilen özne olabilmesi fikridir. Çağrışımcılık yararcılık içindir. İdelerin çağrışımı bilen bir özneyi değil, tam tersine, tüm gerçek erekleri tutkusal, ahlaki, siyasi, ekonomik düzendeki pratik bir özne için mümkün araçlar kümesini tanımlar. Çağrışımın tutkuya olan bu tabiiyeti böylelikle zaten, insan doğasının kendisinin içinde, bizi ilksel ereksellik problemine, insan doğasıyla Doğanın uygunluğuna hazırlayan ikincil bir tür ereksellik ortaya koyar.

SONUÇ

Ereksellik

Doğalarına göre, ilkeler zihni birbirinden çok farklı iki biçimde sabitlerler. Çağrışım ilkeleri ideler arasında doğal ilişkiler kurar. Zihnin içinde bütün bir ağ kurarlar, tıpkı bir kanalizasyon gibi: Bir ideden bir öbürüne geçmemiz artık tesadüfi değildir, bir ide, bir ilkeyi izleyerek, bir başka ideyi doğal olarak davet eder, bir başka ide doğal olarak ona eşlik eder. Kısacası, imgelem bu tesir altında akıl haline gelmiş, fantezi bir istikrar kazanmıştır. Bütün bunları gördük. Ama Hume önemli bir şeye dikkat çeker: Eğer zihin yalnızca bu biçimde sabitleniyor olsaydı ahlak olmazdı, hiçbir zaman da olmamış olurdu. Bize ahlakın akıldan türemediğini kanıtlayacak ilk argüman budur. Aslında ilişkiyle yönü karıştırmamak gerekir. İlişkiler ideler arasında bir hareket kurarlar ama bu bir gel-git hareketidir, bir idenin bir başka ideye götürmesi, o başka ide de, olması gerektiği gibi, ilkine götürmeden gerçekleşmez: Hareket iki yönde yapılır. Kendi terimlerine dışsal olan ilişkiler bir terimin öbürü üzerindeki önceliğini ya da birinin öbürüne bağlı olmasını nasıl belirleyebileceklerdir? Eylemin bu türden bir çift yönlülüğe dayanak oluşturmadığı açıktır: Eylem bir başlangıç noktası, bir köken, kendisi için bir erek de oluşturacak bir şeyler, ötesine geçildiğinde daha başka ilerlemeler gerektirmeyecek bir şeyler ister. İlişkiler kendi başlarına, ebediyen eylemi mümkün kılmakla yetinecek, ama asla bir eylem gerçekleştirmemiş olacaklardır. Duyu tarafından yapılanın dışında bir eylem yoktur. Ahlak da tıpkı eylem gibidir: ilişkilere yakalanmaması bakımından. Bana iyilik yapmış birine

kötü davranmakla, bana kötülük yapmış birine iyi davranmak ahlaken aynı şey midir?[1] Aynı zıtlık ilişkisi olduğu halde bunların aynı şey olmadığını kabullenmek daha baştan ahlakla akıl arasındaki radikal bir farkı kabullenmektir. Denecektir ki diğer ilişkiler arasında nedensellik zaten, zamanın bir sentezi içinde, bir geri döndürülemezlik ilkesi barındırandır. Bu tabii ki böyledir: Ayrıca nedensellik diğer ilişkiler arasında ayrıcalıklı olandır ama tüm sorun *beni ilgilendiren* ve nedenini arayacak olduğum sonucun hangisi olduğunu bilmektedir.

> Neden ve sonuçlara eşit derecede kayıtsız olsaydık, hangi nesnelerin neden, hangilerinin de sonuç olduğu zerre kadar ilgimizi çekemezdi.[2]

Demek ki zihnin başka bir şekilde sabitlenmesi gerekiyor. Bu kez, tutku ilkeleri oluşturduğu kimi izlenimleri eylemimizin erekleri olarak tayin eder. Artık söz konusu olan, asıl anlamlarıyla, zihni bağlarla çevrelemek, tutturmak değil, çivilemektir. Artık sabit ilişkiler değil, sabitleme merkezleri söz konusudur. Zihnin kendisinde bile, haz ve acı olarak adlandırılan izlenimler vardır. Ama hazzın iyi bir şey olup da acının kötü bir şey olması, bizim hazza meyletmemiz ama acıdan uzak durmamız, işte acının ya da hazzın kendisinde bulunmayanlar bunlardır, işte ilkelerin işlemi budur. Ötesine geçildiğinde ilerlenecek başka bir şeyin olmadığı ilk olgu budur:

> Sorularınızı biraz ileri götürür ve bir insanın acıdan nefret etmesinin sebebini bilmeyi arzularsanız bu insanın size bir sebep sunabilmesi asla mümkün değildir. Bu asla bir başka nesneyle ilişkilenmeyen, son bir erektir.[3]

Hazzı bir erek yapmakla, tutku ilkeleri, eyleme ilkesini verirler, haz perspektifini eylemimizin bir güdüsü haline getirirler.[4] O halde, ilişkiyle eylemin bağı görülüyor. Eylemin özü araç-erek ilişkisindedir. Eylemek bir ereği gerçekleştirmek için araçlar kurmaktır. Bu ilişki de

[1] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 148.
[2] *Tr.*, s. 524.
[3] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 154.
[4] *Tr.*, s. 523.

bir ilişkiden başka bir şeydir. Elbette nedensel ilişki içerir: Tüm araçlar bir neden, tüm erekler bir sonuçtur. Nedenselliğin öbür ilişkilerin üzerinde dikkate değer bir ayrıcalığı vardır:

> Bir tüccar bir kişiyle olan hesaplarının tam tutarını bilmek ister; ne sebeple? Bu sadece, borcunu ödeyip pazara çıkmak için hangi tutarın, tek tek tüm parçaların birarada alınmasıyla aynı sonuçları getireceğini öğrenmek istediğinden olabilir. Demek ki soyut ve kanıtlayıcı bir akıl yürütme, yargılama yetimizi nedenler ve sonuçlar konusuna yönlendirmesinin dışında, hiçbir zaman hiçbir eylemimiz üzerinde tesirde bulunmaz.

Ancak, bir nedenin araç olarak ele alınabilmesi için, hâlâ ürettiği sonucun ilgimizi çekmesi, yani sonucun idesinin öncelikle eylemimizin ereği şeklinde ortaya konması gerekmektedir. Araç nedene sınır aşırtır: Nedenin ürettiği sonucun iyi bir şey olarak ele alınması gerekir, nedeni kullanan öznenin, sonuçla biraraya gelmek doğrultusunda bir eğiliminin olması gerekir. Aracın erekle olan ilişkisi basit bir nedensellik değil, bir yararlılıktır, yararlı olan ise elverişliliğiyle, "iyi bir şeyi teşvik etmeye" konumlanmasıyla tanımlanır. Bir neden, ancak sonuçla biraraya gelmeye eğilim gösteren bir özne için bir araçtır.

Peki, iyi şeylerle birleşecek, iyi şeyler teşvik edecek bu öznel eğilimler nedir? Bunlar duygulanım ilkelerinin etkileri, düşünüm izlenimleri, tutkulardır. Şu da var ki, yararlı olan yalnızca iyi bir şey olarak ortaya konmuş bir sonuca göre gözetilen şu ya da bu neden değil, bunun yanında, bu iyi şeyi gerçekleştirmeye yönelik şu ya da bu eğilim, ona uygun şartlara göre tasarlanan şu ya da bu niteliktir. Çünkü insani nitelikleri, öfkeyi, ihtiyatı, gözüpekliği, ağırbaşlılığı, vs. tasarlamanın iki çeşidi vardır: Türün genceli bakımından, verili şartlara mümkün tümel yanıtlar olarak; farklılaştırıcı bakımdan ise mümkün şartlarla uygunluk gösteren ya da göstermeyen verili karakter özellikleri olarak.[1] Bir karakter özelliğinin yararlı veya zararlı olduğu bu ikinci bakış açısından belirlenir.

[1] *Tr.*, s. 523.
Enquête sur les principes de la morale, s. 108.

> Aslında, insan doğası için fazlasıyla mükemmel olmasaydı, en iyi karakter hiçbir ruh hali tarafından yönetilmeyen ve odaklandığı tikel hedef için yararlı olmasına göre, zihne sırasıyla girişim ve ihtiyat için başvuran karakterdir... Fabius, der Makyavel, ihtiyatlıydı; Scipion girişimciydi; ikisi de başarılı oldular çünkü Roma'daki meseleler, her ikisinin kumandası altında da, tikel olarak onların kendine özgü dehasına uygun hale getirilmişti. Ama durumlar değiş tokuş edilmiş olsaydı her ikisi de başarısız olurdu. Şartları karakteriyle bağdaşan biri talihlidir ama karakterini her tür şartla bağdaştırabilen biri üstün biridir.[7]

Yararlılık aracın erekle olan ilişkisini saptamakla, bir yandan da bireycilliğin tarihsel durumla olan ilişkisini saptar. Yararcılık, teknik eylemin bir teorisi olduğu kadar tarihsel edimin bir değerlendirilmesidir. Bizim yararlı olarak adlandırdığımız yalnızca şeyler değil, tutkular, hisler, karakterlerdir. Dahası, ahlaki yargımız şeylerin yararlılığını değil, daha açmadığımız bir şekilde, karakterlerin yararlılığını konu edinir.[8] Eylem normu olarak ahlakın, akla indirgenmesinin önündeki ikinci argüman da işte budur. Aklın çifte bir rolü vardır. Neden ve sonuçları bilmemizi sağlar, bize "tasarlanan ereği elde etmek için uygun olan araçları seçip seçmediğimizi" söyler; ama bunun için hâlâ bir ereğin tasarlanmış olması gerekmektedir.[9] Öte yandan, şartların hepsini bilmemizi ve diğerleri arasından seçmemizi sağlayan da akıldır ama şartların bütününe göre üretilen his "zihnin doğal bir oluşumuna" bağlıdır,

> yararlı eğilimleri, zararlı eğilimlere tercih etmemizi sağlamak için burada zorunlu olarak bir hissin ortaya çıkması gerekir.[10]

Tam da aklın söyleyecek bir sözünün olmadığı bu konular üzerinde ahlakın söz sahibi olması tesadüf değildir. Ahlak nasıl konuşur? Erekler ve karakterler üzerine ne tür bir söylem tutturur? Bunu daha bilmiyoruz, ama en azından şunu biliyoruz ki: "Soğuk ve

[7] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 93.

[8] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 68.

[9] *Tr.*, s. 525.

[10] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 146.

kayıtsız akıl, eylem oluşturacak bir güdü değildir; akıl bize mutluluğa erişme ya da mutsuzluğu giderme yolunu göstermekle, yalnız hevesten ya da yönelimden alınan içdürtüyü yönlendirir; tat haz ve acı verir, ve bu sayede mutluluğu ve mutsuzluğu doğurur; ayrıca eylemin bir güdüsü haline gelir; tat arzu ve iradenin ilk gizli nedeni, ilk içdürtüsüdür."[11]

Demek ki ilk sonucumuz şu olmalıdır: Bağıntılı ilkeler zihnin kendisinden bir özne, fanteziden bir insan doğası ortaya çıkarır; veriye bir özne yerleştirirler. Çünkü erekler ve ilişkilerle, ayrıca bu erekleri karşılayan ilişkilerle donatılmış zihin bir öznedir. Yalnız, şöyle bir zorluk vardır: Özne veride ilkeler tarafından kurulur ama tıpkı bahsi geçen verinin ötesine geçen bir merci gibi. Özne zihindeki ilkelerin etkisidir ama özne haline gelen şey zihindir, son kertede, kendi kendinin ötesine geçen odur. Kısaca, öznenin hem *ilkeler tarafından kurulduğunu* hem de *fantezi üzerinde temellendiğini* anlamak gerekir. Hume bilgiden bahsederken, bunu bize şahsen söyler:

> Bellek, duyular ve anlama yetisi, bunların tümü imgelem üzerinde temellenir.

Özne haline geldiğinde, zihin ne yapar? "Bazı ideleri ötekilere oranla daha çok *tavsiye eder.*" Ötesine geçmek başka bir anlamda değildir. Zihnin "canlandırabilmesinin" sebebi ise şüphesiz, ilkelerin ideler arasında ilişkiler kurarak onu sabitlemeleri ve izlenimin canlılığına iletişim, dağıtım, bölüşüm yasaları tahsis etmeleri anlamında onu etkinleştirmeleridir; aslında, *iki ide arasındaki bir ilişki de izlenimin ideye kendi canlılığından bir şeyler ilettiği niteliktir.*[12] Kaldı ki bu canlılık *kendinde,* ilkelerin bir ürünü değildir; izlenimin karakteri olarak bu canlılık fantezinin sahip olduğu ve verdiği bir şeydir, fantezi zihnin kökeni olduğuna göre canlılık da bunun indirgenemez ve aracısız verisidir.

Bilgi alanında, zihnin, özne haline geldiği zamanki etkinliğinin formülünü, çağrışımın tüm sonuçlarına uyan formülü aramaktayız o halde. Hume bize bunu verir: Ötesine geçmek, her zaman

Enquête sur les principes de la morale, s. 155.

Tr., s. 185. *Enq.*, s. 98-100).

bilinenden bilinmeyene gitmektir.[13] Bu yol alışı biz zihnin şematizmi (genel kurallar) olarak adlandırıyoruz. Bu şematizmin özü yayılmacı olmaktır. Aslında bütün bilgi, kısımlar arasındaki bir ilişkiler sistemidir, bu sistem, ilişkilerin birinden hareketle öbürü belirlenebilecek şekildedir. Hume'daki en önemli ve bütün kozmoloji ve bütün teoloji imkânına karşı özel olarak değerlendirdeceği fikirlerden bir tanesi, bir noktada toplanmış-içsel bilginin olmamasıdır, kısımlar arasındaki, yayılmacı-dışsal olanın dışında mümkün bilgi yoktur. Ama bu yayılmacı şematizm iki ilişki şekline denk gelen iki tipi kullanır, olgu maddeleri ve idelerin ilişkileri. Hume bize der ki, bilgide kâh bilinen şartlardan bilinmeyen şartlara, kâh bilinen ilişkilerden bilinmeyen ilişkilere gideriz. Burada Hume'un ispatla kesinlik arasında yaptığı değerli bir ayrımla karşılaşırız. Fakat eğer ilk işlem, yani ispat ya da olasılık işlemi ilkelerin eylemi altında, önceki bölümlerde yeterince analiz etmiş olduğumuz bir *neden* şematizmi geliştiriyorsa, karşılık olarak ikincinin şematizmi nasıl biçimlenmektedir? Biri özü itibarıyla fiziksel, öbürü özü itibarıyla matematikseldir.

> Üçgenler üzerine spekülasyonlar oluştururken bu figürlerin çeşitli bilinen ve verili ilişkileri ele alınır ve bunlardan, öncekilere bağlı, bilinmeyen bir ilişki çıkarımı yapılır.[14]

Öyle görünüyor ki bu ikinci şematizm artık nedenle değil genel ideyle ilişkilidir. Genel idenin işlevi bir ide olmaktan çok, ihtiyacım olan idenin üretilmesinin kuralıdır.[15] Nedensellikte, bir başka tikel nesneden hareketle, gözlem kurallarına uygun kalacak biçimde, inanç nesnesi olarak bir nesne üretiyorum. Genel idenin matematiksel işlevi farklıdır; bu işlev bir ideyi bir oluşum kuralı olarak kavranmış bir başka ideden hareketle, kesinlik nesnesi olarak üretmekle ilgilidir.

> Yüksek bir rakamı, mesela 1.000'i dile getirirken, zihinde genellikle upuygun bir ide oluşmaz, yalnızca rakamın anlaşıldığı ondalık

[13] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 151.

Enquête sur les principes de la morale, s. 150.

[15] *Tr.*, s. 90.

sistemden edinmiş olduğu upuygun ide yoluyla bu ideyi üretme yetisi oluşur.[16]

Ama bu iki yön altında, genel bilginin bu şematizmi yalnızca kısımlardan kısımlara gitmesi anlamında yayılmacı değildir, ayrıca *sınır aşıcı* olmasıyla da yayılmacıdır. Aslında canlılık kendi başına, ilkelerin ürünü değildir; duyum izlenimleri zihnin kökeni ve fantezinin mülküdür. İlişkiler bir kez kurulduktan sonra bu izlenimler, onlarla ilişkili olan tüm idelere canlılıklarını iletme eğilimi gösterirler:[17] Hume'un ampirizminde bu, biraz rasyonalizmde de olduğu gibi, mümkün olanların tüm kuvvetleriyle böyle olmaya eğilim gösterdiği şeydir. Halbuki, ilişkilerin hepsi insan doğasının bakış açısından değerlendiriliyor değildir, biliyoruz ki hepsinin aynı "idelerimizi kuvvetlendirme ve canlandırma" etkisi yoktur ve meşru inanç zorunlu olarak nedensellikten geçmelidir: Şüphesiz, iki ide arasındaki her ilişki aynı zamanda izlenimin, kendisine bağlı ideyi canlandırdığı niteliktir, ama yine de idenin sıkı ve istikrarlı, değişmez bir şekilde ilişkilenmiş olması gerekir.[18] Dahası, izlenimler ilişkileri kuvvetlendirmekle yetinmezler, bunların *kılığına bürünürler*, bunları karşılaşmalara uygun olarak imal ederler. Demek ki baskılara maruz kalan, seraplar yüzünden kafası karışan ve fantezi tarafından kışkırtılan özne işte budur. Tutkuları da, o anki konumlanmaları da onu kurgulara arka çıkmaya iter. Tek cümleyle söylemek gerekirse, özne olmanın dışında bir varlığımız yok değildir, başka bir şeyiz, kökeninin kölesi olarak kalmış da olsa, yine de bir Ben'iz. Olan şudur ki gayrimeşru inançlar, saçma genel ideler vardır. İlkeler ideler arasına, canlılığın iletişiminin yasalarının izlenimi için de iş gören ilişkiler kurar; yine de canlılığın istisnasız biçimde bu yasalarla uyum sağlaması gerekir. İşte bu sebeple, bilginin şematizminde her zaman, başka kurallar tarafından düzeltilmesi gereken sınır aşıcı kurallar vardır: Nedenin şematizmi deneyimle uyum sağlamalı, genel idenin şematizmi ise, mekânı tanımlayan çifte yön, geometrik yapı, aritmetik birlik altında

[16] *Tr.*, s. 89.

[17] *Tr.*, s. 185.

[18] *Tr.*, s. 187.

mekânla uyum sağlamalıdır.[19] Ben'in içinde özne ve fantezi arasındaki bütün polemik ya da daha ziyade, öznenin kendisi içinde *insan doğasının ilkeleriyle imgelemin canlılığı*, ilkelerle kurgular arasındaki polemik böyle sürüp gider. Her bir bilgi nesnesi için kurgunun, bir sonraki nesnede yeniden doğması pahasına, nasıl etkili bir biçimde düzeltilebileceğini biliyoruz. Ama her nesnenin bilindiği genel dünya için, kurgunun ilkelere nasıl dört elle sarılıp bunları radikal bir biçimde kendi hizmetinde kullandığını da biliyoruz.

Şu anda zihnin tutkudaki etkinliğinin ne olduğunu bulmaya çalışıyoruz. Tutku ilkeleri zihne erekler sağlayarak onu sabitler ve onun eyleme geçmesini de sağlarlar çünkü bu ereklerin perspektifleri aynı zamanda güdüler, etken olmak için konumlanışlar, yönelimler, tikel çıkarlardır. Kısaca bunlar zihnimize "doğal bir oluşum", bütün bir tutku oyunu sunar. Zihinde, "belirlenmiş özel bir nesne"[20] sundukları duygulanımları kurarlar. Ama bu özel nesne her zaman bir verili şartlar ve ilişkiler sistemi içinde alınır. Tam olarak burada bilgi ve tutku arasındaki temel farkı bulmuş oluruz: Tutkuda, en azından olması gerektiği şekliyle, tüm ilişkiler, tüm şartlar zaten verilidir. Agripina Neron'un annesidir;

> Neron Agripina'yı öldürdüğünde, bu kadınla arasındaki tüm ilişkiler ve olgunun tüm şartları kendisi tarafından önceden biliniyordu ama intikamın, kaygının ve çıkarın güdüsü yüreğini yabancılaştırmıştı.[21]

Demek oluyor ki, zihnin doğal oluşumu tutku ilkelerinin etkileri altında yalnızca nesnesini takip eden bir duygulanım hareketini değil, şart ve ilişkilerin bilindiği varsayılan bütünlüğe yanıt veren bir zihnin tepkisini içerir. Başka şekilde söylemek gerekirse, yönelimlerimiz, yöneldikleri nesneler üzerinde *genel görüşler* oluştururlar; yalnızca tikel bağıntılar, anlık hazzın çekiciliği tarafından sürüklenmezler.[22] Bu noktada tutkuda, tıpkı bir başka türlü olarak bilgide de bulduğumuz

[19] *Tr.*, s. 113-117
[20] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 86.
[21] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 151.
[22] *Enquête sur les principes de la morale*, s. 96.

gibi, fantezinin indirgenemez bir verisini buluruz. Çünkü nesnesini takip eden duygulanımın, bu söz konusu nesne üzerine genel görüşler biçimlendirmesinin sebebi duygulanımın ve nesnenin imgelemde, fantezide düşünümlenmeleridir. Tutku ilkeleri, tutkular zihinde yankılanmaksızın, uzanmaksızın, düşünümlenmeksizin zihni sabitlemezler. Zihnin şartların bütününe olan tepkisi, tutkunun zihindeki bu düşünümüyle birlikte başlı başına bir şey eder; böyle bir tepki üreticidir, böyle bir düşünümün adı icattır.

> Doğa tikel ilintilerin onu ortak bir biçimde tümel görüşlere ve düşünce tarzlarına götürüyor olmasını bilgelikle tesis etmiştir; bir başka şekilde söylenecek olursa, belirlenmiş özel bir nesnenin yokluğunda duygulanımlarımız ve eylemlerimiz dağılır, kaybolup giderdi... Ama burada yine, tüm duyular için olduğu gibi, düşünümü yoluyla eşitsizlikleri düzeltmeyi ve özellikle genel yararlılık üzerinde temellenen genel bir erdemsizlik ve erdem ölçütü tutturmayı beceririz.[23]

Genel çıkar icat edilmiştir: Bu, tikel çıkarın imgelemde yankılanmasıdır, taraflılığının ötesine geçen bir tutkunun hareketidir. İmgelem, yapaylık ya da fantezi tarafından ortaya konmadıkça genel çıkar diye bir şey yoktur; zihnin doğal oluşumuna da bundan daha az sızmış değildir, tıpkı insanlık hissi gibi, kültür gibi. Bu, zihnin şartların ve ilişkilerin bütününe tepkisidir; eyleme, onun adına *genel olarak* münasip ya da fena olarak yargılanabileceği bir kural verir; Neron'u suçlu bulabiliriz. Böylelikle, zihnin etkinliği bilgide olduğu gibi tutkuda da, fantezi üzerinde temellenir. Demek ki ahlaki bir şematizm vardır. Ama farkları da varlığını korumaktan geri kalmaz: Bu artık yayılmacı-dışsal bir şematizm değil, bir noktada toplanmış-içsel bir şematizmdir. Zihnin etkinliği artık kısımlardan kısımlara, bilinen ilişkilerden bilinmeyen ilişkilere, bilinen şartlardan bilinmeyen şartlara gitmekle değil, şartların ve ilişkilerin bilindiği varsayılan bütününe karşı tepkide bulunmakla ilgilidir.

> Bilinen ya da varsayılan şartlardan ve ilişkilerden yola çıkarak, akıl bizi saklı ve bilinmeyen şartlar ve ilişkilerin icadına götürür; bütün şartlar ve

---

Enquête sur les principes de la morale, s. 86.

bütün ilişkiler bir kez karşımıza konduğunda, hepsinin etkisi altında, tat bize yeni bir takdir ya da kınama hissi duyumsatır.[24]

Bilgi nesnesi olarak çember kısımlar arası bir ilişkidir, merkez adındaki ortak bir noktaya eşit mesafedeki noktaların yeridir; his nesnesi, örneğin, estetik his nesnesi olarak figür, zihnin, doğal oluşumu bakımından tepki verdiği bir bütün olarak alınır.[25]

O halde Hume'un, anlama yetisi kurallarının son kertede imgelem üzerinde temellendiği, bilgiye ilişkin metnine şimdi, tutkunun kurallarının da son kertede imgelem üzerinde temellendiği bir başka metin karşılık vermektedir.[26] İki durumda da fantezi, bir dünyanın, kültür dünyasıyla ayrık ve devamlı varoluşun dünyasının temellenmesinde yer alır. Ayrıca, bildiğimiz üzere, bilgininkinde olduğu gibi ahlakın şematizminde de sınır aşırıcı kurallarla düzeltici kurallara rastlarız. Yalnızca, bu iki tür kural arasında, bilgi ve ahlak arasında bulunan ilişkinin aynısı yoktur. Bilginin sınır aşırıcı kuralları doğrudan çağrışım ilkelerini yanlış çıkarıyorlardı; bunları düzeltmek kurgularını ifşa etmek demekti; son olarak, ayrık ve devamlı bir dünyanın konumu, ilkelerin bakış açısından, bu kurgunun kendisinin, artık düzeltilemeyeceği bir plan üzerindeki genel kalıntısından başka bir şey değildi. Kendi taraflarından, elbette ki sınır aşırıcı ahlaki kurallar tutkuları zapt etmektedir, bu kurallar da bütün bir kurgusal dünya çizer ama bu dünya da, karşılığında, tutkunun kendi ilkelerine uygundur, yalnızca bunların etkilerinin kısıtlayıcı karakterine karşıttır. Birbirlerini dışlayan tutkuları bir bütünün içine tikel çıkarlar olarak tümlemekle, kurgu burada, genel çıkarla birlikte, tutkuyla ilkesinin, birarada alınan sonuçlarla bunların nedenlerinin, ilkelerin etkilerinin eşitliğiyle ilkelerin kendilerinin bir upuygunluğunu oturtur. Dolayısıyla kurguyla tutku ilkeleri arasında bir uyum bulunur. Genel olarak insan doğasının ilkeleriyle fantezi arasındaki bir ilişki probleminin ancak ilkelerin kendi aralarındaki ilişkinin tikel perspektifi içinde anlaşılıp çözülebilmesinin sebebi budur. Bilgide, nedenselliği izleyerek inanmamız, ama bir yandan ayrık ve devamlı

Enquête sur les principes de la morale, s. 155.

Enquête sur les principes de la morale, s. 152.

Tr., s. 622.

varoluşa da inanmamız gerekiyorsa; çağrışım ilkelerinin bakış açısından zıtlaşmalarına rağmen insan doğası bize bu ikisi arasında bir seçim şansı tanımıyorsa demek ki bu ilkelerin kendileri insan doğasının sırrına vakıf değildirler. Bu bir kere daha çağrışımın tutku *için* olduğunu söylemektir. İnsan doğasının ilkeleri zihinde ayrı olarak hareket ediyorlarsa bundan bir blok halinde işlev gören bir özne kurmayacak değillerdir. Soyut ideler öznenin ihtiyaçlarına tabi, ilişkiler ereklerine tabidirler. Bir bütün olarak işlev gören bir öznenin bu birliğine biz *yönelimsel ereksellik* adını veriyoruz. Çağrışımcılığı bir bilgi psikolojisi olarak anlamaya çalıştığımızda anlamını kaybederiz. Aslında çağrışımcılık yalnızca pratik olan, eylemden, ahlaktan, hukuktan gelen her şeyin teorisidir.

Öznenin iki yönünün nasıl tek bir yön ettiğini göstermeye çalıştık: Özne ilkelerin zihindeki ürünüdür, ama bir yandan da kendi kendisinin ötesine geçen zihindir. Zihin ilkelerin etkisi dolayımıyla özne haline gelir, öyle ki özne aynı zamanda hem ilkeler tarafından kurulmuş hem de fantezinin üzerinde temellenmiştir. Bu nasıl olur? Zihin kendi başına, özne değildir: İzlenimlerin ve ayrı idelerin verili bir toplamıdır. İzlenim, canlılığı tarafından tanımlanır; ide ise izlenimin bir yeniden üretimi olarak. Bu zaten, zihnin kendiliğinden iki temel karakteri var demektir: *yankılanma* ve *canlılık*. Zihni bir perküsyon aletine benzeten metaforu anımsıyoruz. Bu ne zaman özne haline gelir? *Karakteri olduğu bir kısmın (izlenim) onu bir başka kısma (ide) iletmesi yoluyla canlılığını sabitlediğinde*, öte yandan da, *birarada alınan bütün kısımlar yeni bir şey üreterek yankılandığında*. İşte öteye geçmenin iki tarzı da budur: Zihnin özgün karakterleriyle ilişkisini gördüğümüz, inanç ve icat. Bu iki tarz kendilerini, zihnin ilkeler tarafından değişikliğe uğratılması, ilkelerin zihindeki sonuçları, çağrışım ilkeleri ve tutku ilkeleri olarak sunarlar.

İlkelerin ne olduğunu değil, ne iş yaptıklarını sorgulayacağız. Bunlar varlık değil işlevlerdir. Etkileri tarafından tanımlanırlar. Bu etkiler tekrar şuna götürür: İlkeler verinin içinde icat eden ve inanan bir özne kurarlar. Bu anlamda, ilkeler insan doğasının ilkeleridir. İnanmak, beklemektir. Bir ideye, bağlı olduğu izlenimin canlılığını iletmek beklenmektir, belleğin ve duyuların ötesine geçmektir. Bunun için, hâlâ ideler arasında ilişkilerin olması gerekir, örneğin sıcaklığın ateşle bağıntılı olması gerekir: Bu yalnızca veriyi değil, ilkelerin

eylemini, bir ilke olarak deneyimi, benzerlik ve bitişikliği de gerektirendir. Ve hepsi bu da değildir; ateşi uzaktan gördüğümüzde, sıcaklığa da inanmamız gerekir: Bu da alışkanlığı getirir. Olan şudur ki veri asla ne verinin ayrı kısımları arasındaki ilişkileri, benzer örnekler olsa da, ne de bir kısımdan bir başka kısma geçişi doğrulayacaktır.

> Bulutlardan düşen ve başka bütün bakımlardan kara benzeyen bir cismin buna rağmen tuz tadında ya da ateş sıcaklığında olmasını açık ve seçik olarak kavrayamaz mıyım? Bütün ağaçların aralıkta çiçeklenecek olmasının öne sürülmesinden daha anlaşılır bir önerme var mıdır?[27]

Ayrıca özne sadece beklemekle kalmaz, kendi kendini de muhafaza eder;[28] demek oluyor ki verinin kısımlarının bütünlüğüne, gerek içgüdü gerek icat yoluyla tepki gösterir. Burada hâlâ, olan şudur ki, veri bütün ayrı unsurlarını asla bir bütün içinde toplamaz. Kısacası, inanmakla ve icat etmekle verinin kendisinden bir *Doğa* yapmış oluruz. Hume felsefesinin doruk noktasına ulaştığı yer işte burasıdır: Bu Doğa Varlıkla uyumludur, insan doğası Doğayla uyumludur ama hangi anlamda? Veride ilişkiler kuruyoruz, bütünler oluşturuyoruz; bunlar veriye değil, bizim bildiğimiz ilkelere bağlılar, tepeden tırnağa işlevseller. Bu işlevler de verinin bağlı olduğu ve bizim bilmediğimiz gizli güçlerle bağdaşırlar. Yönelimsel ereksellliğin Doğayla olan bu bağdaşmasına ereksellik adını veriyoruz. Bu uygunluk ancak düşünülebilir; ve bu da şüphesiz en cılız ve en boş düşünce olur. Felsefe kendini, olanın teorisi olarak değil, bizim yapıp ettiklerimizin teorisi olarak kurmalıdır. Bizim yapıp ettiklerimizin ilkeleri vardır; Varlık da asla bizim yapıp ettiklerimizin kendi ilkeleriyle sentetik bir ilişkisi dışında bir şekilde kavranamaz.

[27] *Enq.*, s. 81.
[28] *Enq.*, s. 102.

Bütün iyi yazarlar en azından zihin psikolojisinin imkânsızlığı üzerinde anlaşırlar. Bilincin bilgiyle özdeşleştirilmesini bu kadar titizlikle eleştirmeleri işte bu yüzdendir. Bunlar bir tek, zihne bir doğa kazandıran etmenlerin belirlenimi konusunda farklılık gösterirler. Bu etmenler kimi zaman bedendir, yani madde: Bu durumda psikoloji yerini fizyolojiye bırakmalıdır. Kimi zaman tikel ilkelerdir, yanı maddenin psişik bir dengi, kı psikoloji bunda hem tek mümkün nesnesini hem de bilimsel koşulunu bulmaktadır. Çağrışım ilkeleriyle Hume, daha zor ya da daha cüretkâr olan bu ikinci yolu seçmiş olur. Materyalizme olan sempatisi ve aynı zamanda bunun karşısındaki tereddüdü de bundan kaynaklanır.

G.D.

16.00

ISBN 978-975-8686-45-2