

İSKOÇ AYDINLANMA ETİĞİ: HUTCHESON, HUME VE SMİTH¹

Hasan Yücel Başdemir*

1. Giriş

“Aydınlanma” terimi, on sekizinci yüzyıl Batı felsefesini tanımlamak için kullanılır. Bu felsefe, tekdüze bir hareket değildir. Fransız aydınlanması, İngiliz aydınlanması, Alman aydınlanması, İskoç aydınlanması şeklindeki nitelemeler, farklı çağrışımlara sahiptir. İnsanın kendine güvenmesi, sosyal ve ahlâkî yaşamın sadece ilahî taktirle değil insanî nedenlerle de açıklama, on sekizinci yüzyıl aydınlanmasının genel özellikleri veya kazanımları olarak zikredilebilir. Bu kazanım, dönemin filozoflarının insan bilgisinin ve alışkanlıklarının mahiyeti ile ilgili yapmış oldukları şüpheci araştırma yönteminin bir sonucudur. Bu yöntem, Fransız düşünürlerini daha çok insan aklının yetkinliği veya mükemmelliği sonucuna götürürken İskoçyalı düşünürleri, akıldan ziyade duyguların ve birikmiş tecrübelerin yaşamı anlama ve anlamlandırmada en önemli unsurlar olduğu sonucuna götürmüştür.

Başını, Fransız materyalistleri ve Ansiklopedistler olarak isimlendirilen Julien Lamettrie (1709-1751), Baron d’Holbach (1723-1789), Jean d’Alembert (1717-1783), Denis Diderot (1713-1784) ve kısmen de Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), François M. Voltaire (1694-1778) ve Jean J. Rousseau’nun (1712-1778) çekmiş olduğu Fransız aydınlanması, dinin mutlakçılığı yerine aklın mutlakçılığını koyma iddiasında olmuştur; onlar dine ve geleneğe karşı olma eğilimindedirler.

Alman aydınlanması, on sekizinci yüzyılda klasik idealizmini devam ettirmiştir. Alman aydınlanmasının önderi kabul edilen Chistian Wolff (1679-1754) ve aydınlanmanın son filozofu kabul edilen İmmanuel Kant (1724-1804) gibi düşünürler, dinin ve geleneğin otoritesini eleştirmişler; ancak dine karşı Fransızlardan daha ılımlı bir tavır sergilemişlerdir.² İskoç aydınlanması, daha farklı bir seyir izlemiştir. On sekizinci yüzyılın İskoçyalı filozoflarında din karşıtlığı çok rastlanan bir şey değildir. Onlar, Fransızların ve Almanların aksine geleneğin bireysel

¹ Bu makale Liberal Düşünce Dergisi’nin Aydınlanma başlıklı 37. Sayısında (Kış 2005) yayınlanmıştır.

* *Araş. Gör., Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi.* Metne yaptıkları katkılardan dolayı Doç. Dr. Mevlüt Uyanık’a ve Yard. Doç. Dr. Ferit Uslu’ya teşekkür ederim.

² Gelenek eleştirisi için bkz. İmmanuel Kant, “Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt”, Seçilmiş Yazılar, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss. 211-223; Kant’ın Hristiyanlık hakkındaki görüşleri için bkz. *Religion Within the Limits of Reason Alone (Yalnız Aklın Sınırları İçinde Din)*, çev.: Theodore M. Greene-Hoyt H. Hudson, Harper Torchbooks, New York, 1960. Kant, bu kitabında doğal dine temayül etse de nihaî kerte Hristiyanlığı savunur.

ve sosyal yaşam için taşıdığı değere vurgu yapmışlardır; ayrıca insan aklının yetkinliği konusuna da şüphe ile yaklaşmışlardır.

Ben bu makalede İskoç aydınlanma etiğinin temel özelliklerine temas edeceğim. Bu, bizim İskoç aydınlanmasının akıl yapısını kavramamıza da katkı sağlayacaktır. Bu aydınlanma akli tecrübe, duygu ve gelenek konusunda uzlaşmacı bir zihniyeti yansıtır.

2. İskoç Aydınlanması

İskoç aydınlanması ifadesi, yaklaşık olarak 1730 ile 1790 arasında İskoçya’da hayat bulan düşünce sistemlerinin ortak adı idi. Bu dönemdeki filozofların çoğu akademisyendir. Francis Hutcheson (1694-1746), Adam Smith (1723-1790), Thomas Reid (1710-1796), John Millar (1735-1801), Adam Ferguson (1723-1816), Dugald Stewart (1753-1828) ve William Robertson (1745-1814), en önemli akademisyen düşünürlerdir. Lord Kames (1696-1782), James Anderson (1739-1808) gibi akademi dışından filozoflar da vardır; ancak David Hume (1711-1776), bunların hepsinin üzerinde zikre şayan bir şahsiyettir.

İskoç aydınlanmasının özellikle yoğunlaştığı üç alan vardır: öncelikli olarak ahlâk felsefesi, ardından tarih ve ekonomi. İskoç aydınlanmasının tarihi, Hutcheson’un etik tartışmaları ile başlar. Hume, etik üzerine düşüncelerini bazı değişikliklerle Hutcheson’dan alır. Buna rağmen o (belki felsefenin farklı alanlarında yapmış olduğu çalışmaları nedeniyle), İskoç aydınlanmasının en büyük filozofu kabul edilir.

Bu dönemde İskoçya’daki etiğin temel sorunu, sanayi ve ticaretin farklı bir yöne doğru ilerlemesi nedeniyle yükselmeye başlayan bencil piyasa ahlâkının birlikteliği, duygudaşlığı (*sympathy*) ve adaleti ön plana çıkaran geleneksel değerlerle uyum içerisinde olup olamayacağı idi. Bu sorunu, Bernard de Mandeville (1670-1733) kışkırtmıştı. O, kişisel ahlâk bozukluklarının kamu menfaatine yol açacağı ve erdemli davranışın çok da iyi bir şey olmadığı şeklinde bir tez ileri sürüyordu.³ İskoçyalı filozoflar, aslında bireysel avantajla/erdemle, kamu menfaati arasında seçim yapmanın yanlış olduğunu göstermeye çalıştılar. Başta Hutcheson, Hume, Smith ve Ferguson olmak üzere on sekizinci yüzyılın İskoç düşünürleri, ilkçağ Yunan düşüncesindeki sofistler ve ortaçağ Hıristiyan düşüncesindeki nominalistler (Roscelin, Ockamlı William) gibi ahlâkî değer ve yargıların, insan doğası ve sosyal yapıların karışımının ürünü olduğunu ileri sürdüler. Aynı zamanda bir din adamı olan Hutcheson, erdemin bizim doğal ve doğuştan ahlâkî duygularımıza uyduğu için mutluluk, ahlâksızlığın da doğal ve fitrî bir şey olmadığı için acı verdiğini ileri sürdü. O, hazzı istemeyi ve acıdan kaçınmayı, Tanrı tarafından doğaya yerleştirilmiş ilahî emirler olarak

kabul etti. Hume’a göre ise insanlar, mutluluk veren şeyleri *doğru*, acı veren şeyleri ise *ayıp* olarak niteliyorlardı. Hume, bu açıklama ile yetinerek ahlâkî ilahî bir kaynağa bağlamaktan kaçındı. Smith de, Hume ve Hutcheson’a bazı ilavelerde bulundu. O, “doğal sempati” ve “tarafsız gözlemci” gibi kavramlara başvurarak İskoç aydınlanma etiğinin kavramlaşmasına büyük katkı sağladı. Bu nedenle Hutcheson, Hume ve Smith İskoç aydınlanmasının en önemli düşünürleri kabul edilir.

İskoç aydınlanma düşünürleri, insanî duygular ve geleneğin ahlâk kurallarının kaynağı olduğunu kabul ettiler. Bu karar, genelde bir rasyonalizm eleştirisine dayanır. David Hume, bir insanın geleceğin bilgisine sahip olamayacağı öncülünü koydu ve aklın tek başına orijinal bir fikir ortaya koyamayacağını gösterdi. Adam Smith, bizim doğru ve yanlışla ilgili ilk ilkeleri akıldan çıkarabileceğimiz düşüncesini “tamamen saçma ve anlaşılmaz” buldu. Adam Ferguson, “kalabalığın her adım ve her hareketinin, gelecekteki sonuçları bilinmeden yapıldığı ve milletlerin sahip olduğu kuramların planlı bir uygulama ile değil, insanî eylemlerin sonucundaki bir tesadüfle oluştuğunu” savundu. Bu şekilde Hutcheson, Hume ve Smith, ahlâkın kendilerini ileriye götürdüğü açıkça görülmüş pratiklere sahip olan toplumların kendiliğinden ve bilinçsiz bir şekilde hal, hareket ve hafızalardan kaynaklanan bir tesadüfle ortaya koyulduğunu savunmuşlardır.⁴ Hutcheson, Hume, Smith ve Ferguson (yakın geçmişte de Hayek) ahlâkî kuralların oluşum sürecini, bu şekilde açıklamışlardır. Ratnapala, bu süreci güzel bir şekilde ifade etmiştir. “Bir kural önce belirginleşmeye başlar; ona olan güven giderek artar ve tüm sosyal yapının parçası olarak süreklilik kazanır. Bir kuralın başlangıcı, bireylerin davranışında olmasına rağmen toplum üyeleri, bu kuralı açıkça dile getirmelerinden önce uzun bir zaman geçebilir. Toplum bir evrimden geçerken, ahlâkî ve yasal kurallar, onun stoku olur. Şu ana kadar, küçük aile grubu olmaktan çıkmış bütün toplumların, temel âdil davranış kurallarını içeren bir yapı oluşturduğunu görürüz. Bu kurallar olmaksızın büyümüş bir toplumu tasavvur etmek zordur ve tarihte bunlar olmadan varolmuş bir toplum örneği yoktur.”⁵

Bu ifadeler, İskoç düşünürlerin fazla gelenekçi oldukları izlenimini verebilir. Bunu değişime karşı durma olarak anlamak yanlış olur. Onlar toplumsal yapıyı, evrimci bir tarzda açıklamaya çalışmaları nedeniyle geleneğe önem verirler.

3. İskoç Aydınlanma Etiği Veya Ahlâkî Duygu Teorisi

On yedinci yüzyıl ve on sekizinci yüzyılın başlarında Batı düşüncesinde öne çıkan dört çeşit ahlâk anlayışından bahsedilebilir.

³ Tom L. Beauchamp, “Editor’s Edition”, David Hume’un *An Enquiry Concerning the Principle of Morals* adlı kitabına yazdığı giriş, Oxford University Press, New York, 1998, s. 20.

⁴ Suri Ratnapala, “Moral Capital and Commercial Society”, *The Independent Review*, v. VIII, n. 2, 2003, s. 218.

⁵ Ratnapala, agm, s. 214.

1. Doğal hukuk teorisi
2. Rasyonalizm
3. Egoizm
4. Ahlâkî duygu teorisi

O dönemde bu dört teori arasında bir çekişmenin olduğuna şahit oluyoruz. Örneğin David Hume, bu dört tarzı kitabının konusu yaptı ve bir takım değiştirmeler ve sınırlandırmalarla ahlâkî duygu teorisini savundu. Ayrıca Hume, rasyonalizmin ve egoizmin temel çizgisine karşı iken doğal hukuk teorisinin en azından anlamlı olduğunu keşfetti ve bu dört tarzdan birini savunan kendisinden sonraki yazarlara da her bir teorinin uç noktalara kaçan yönlerini törpüleyerek önemli ölçüde yol gösterdi.⁶

1. Doğal hukuk teorileri: Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (EPM)* adlı kitabında Aristoteles'e (384-322), Stoacı yazarlara, Thomas Aquinas (1225-1274) ve onun takipçilerine atıflarda bulunarak doğa kanunlarından bahsetti. Yine Hume kendi yaşadığı dönemdeki doğal hukuk tartışmalarına yön vermiş olan yazarlar hakkında da bize bilgi verir. Hollandalı hukukçu Hugo Grotius (1583-1645), Alman hukukçu Samuel Pufendorf (1632-1694) bunların en meşhurlarıydı. Thomas Aquinas'ın etkilemiş olduğu daha önceki doğal hukuk geleneğinde, ahlâk kuralları doğanın bir parçası olarak yorumlanmakta idi. Bu kuralların varlığı, ahlâkın objektifliğini ve ahlâkî yargıların doğrulanabilirliğini izah etmeye yetiyordu. Bu düşünce, yeni çağın başlarında Anglikan Kilisesi, Roma Katolik Kilisesi, Tory⁷ politik düşüncesi ve ilahî haklar doktrini⁸ savunanlar tarafından paylaşılıyordu. Doğada ahlâkî bir objektifliğin bulunduğu düşüncesi, Grotius ve Pufendorf gibi doğal hukuku savunan düşünürler (ve Hume) tarafından kabul görmedi. Bu düşünürler, ahlâkî sorumluluk ve hakları, toplumların ürünü olarak gördüler. Onlar, insan doğası olmaksızın ahlâktan bahsedilemeyeceğini gördükleri için, insan doğası ile ilgili çalışmalar vasıtasıyla ahlâk hakkında bilgi elde etmemizin mümkün olabileceğini düşündüler. Doğal hukukçular ise, yerel örf ve adetlerin ötesinde ahlâk ve siyasetteki güvenilir kuralları bulmaya çalıştılar. Onlar, bu kuralları doğa kanunları olarak gördüler. Hume'un da belirttiği gibi mülkiyet, uluslar arası hukuk ve adalet kuralları, onların tartıştığı en önemli kurallar arasında idi. Bu teorilerin amacı, şiddetli ayrışmaların olduğu ve kendilerini yönetecekleri uygun kanunları bulunmayan toplumlar için konsensüsü, evrenselliği ve pratik ahlâkî rehberliği elde etmek idi. Evrensellik, toplumdaki ve uluslar arası ilişkilerdeki mevcut çoğu menfaat çatışmasını dengelemek için gerekli idi. Bazı yazarlar, toplumlara özgü olan gelenek ve kanunlara bakmaksızın bütün insanların sahip olması gereken *haklara* vurgu yaparken, diğer bir takım yazarlar, temel

⁶ Beauchamp, *age*, s.17-8.

⁷ İngiliz parlamentosundaki muhafazakarlar.

sorumluluklara vurgu yaptılar. Bu doğal hukuk teorisyenleri gibi Hume da evrensel bir insan doğası inancından hareket etti ve evrensel ahlâkî normlara vurgu yaptı. Fakat doğal hukuk teorisyenleri emredici, belirleyici bir görüş ileri sürerlerken Hume, aslında ahlâkla ilgili betimleyici bir açıklama yaptı. Bu açıdan her iki görüş de, insan doğasını ahlâk teorisi için uygun bir başlangıç noktası olarak almış olsa da, Hume'un teorisi diğerlerinininkinden oldukça farklıdır. Ayrıca Hume'a göre insan doğasının evrensel kanunları, insan doğasının yapısal özellikleridir; bunlar normatif öncüller veya sistemler değildir.⁹

2. Rasyonalizm: Rasyonalistler¹⁰, İskoç etikçilerin tersine duyguyu ahlâkın temelini çökerten yetersiz ve tehlikeli bir şey olarak gördüler. Onlar, eylemlerin kendi başlarına ya doğru ya da yanlış olduklarını savundular ve hem duygu hem de kişisel menfaatin, sürekli iyi ve kötü olan şeylerle ilgili doğru düşüncelerden etkilenmesi gerektiğini iddia ettiler. Bu düşüncelerin kaynağı akıldır ve akıl, tıpkı matematikteki aksiyomları anlama gücüne sahip olduğu gibi iyilik, erdem, hayırseverlik, adalet ve dürüstlük gibi temel hakikatleri anlama gücüne de sahiptir. John Balguy, Hume'un akıl-duyu karşıtlığı konusunda bir değişim meydana getiren *EPM*'yi yazdığı dönemlerde, ahlâkî duygu teorisine karşı yazıyordu. Farklılıklara rağmen, rasyonalistler ve ahlâkî duygu teorisini savunanlar, yardımseverliğin insan doğasında bulunması ve tarafsızlığın önemi gibi konularda mutabık oldular ve her iki görüş de egoizme karşı çıktı.

3. Egoizm: Aslında insan motivasyonu ile ilgili psikolojik bir teori olan egoizm, bireylerin *sadece* kendilerini mutlu eden ve menfaat gördükleri şeyleri yapacaklarını vurgular. Thomas Hobbes'un (1588-1679) ince egoizmi ve Bernard Mandeville'in kışkırtıcı egoizmi, on sekizinci yüzyıldaki ahlâk tartışmalarının merkezinde yer almıştı.¹¹ *EPM*'de Hume, Hobbes ve Locke'dan doğrudan, Mandeville'den dolaylı olarak 'bencil bir ahlâk sistemini' destekleyenler olarak bahsetti; çünkü onlar "hazzın tarafsız olmadığı veya olamayacağı; onun en cömert ve samimi dost olduğu ve ayrıca kendini sevmenin bir şekli olduğu" ilkesini kabul ettiler.¹²

Hutcheson, Hume ve Smith, ahlâka temel olduklarını düşündükleri şeylerin gerçekliğini inkar etmelerinden dolayı bu teoriye şüphe ile yaklaştılar. Onlara göre burada eksik olan bir şey vardır, o da ahlâkî motiftir. Bencilliğin sonucu olan eylem, sonucu ahlâkî olarak doğru olsa bile, ahlâkî bir biçimi yansıtmaz. Ahlâkî bir dürtü, açıkça başkalarının çıkarlarını da gözetir ve onun cömert, dostça, yardımsever vs. gibi bir arzunun eseri olması gerekir. Mandeville, insanoğlunun

⁸ Krallığı, Tanrısal ve doğal bir hak olarak gören düşünce.

⁹ Beauchamp, *age*, s. 18-9.

¹⁰ Örneğin, Ralph Cudworth (1617-1688), Samuel Clarke (1675-1729), William Wollaston (1659-1724), John Balguy (1686-1748), Nicolas Malebranche (1638-1715).

¹¹ Beauchamp, *age*, s. 20.

davranışlarının temelinde yatan güdünün kişisel menfaat olduğunu iddia etti. O, kamu menfaatlerinin mevcut durumlarını geliştirmeye çalışan insanların ekonomik faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını düşündüğü için, kişisel menfaati gözetme güdüsünün iyi sonuçlar doğuracağını düşündü. Mandeville, şaşırtıcı bir tez ortaya attı: Ahlâkî zâfiyetler, daha yüksek bir yaşam standardı meydana getirerek topluma daha fazla fayda sağlar. Lüks mallar yemek, içmek ve satın almak, çoğu insanı iş sahibi yapar ve bu şekilde herkese daha iyi bir hayat sağlanmış olur. Mandeville'in terminolojisinde "ahlâkî zâfiyet" (*vice*), lüks hayat ve mutluluk için bir kişisel çıkar arzusudur. Rekabet etme, kıskançlık, lüks bir hayata olan tutku ve kişisel başarı hırsı, tamamen ahlâkî zâfiyetlerdir. Kısacası herkes, 'şiddetle' kendi iyiliği için çalışır ve aslında farkında olmadan da herkesin refahına katkıda bulunur.¹³

4. Ahlâkî Duygu Teorisi: Ahlâk felsefesindeki bu üç türe bir alternatif, on sekizinci yüzyılın başlarında İskoçya'da ün kazandı. İskoç etikçiler, ahlâkî yaşamın doğal kanunların bilgisine, sonsuz hakikate veya kişisel menfaate dayanmadığını ileri sürdüler. Onlar, ahlâkî yargıları oluşturmaya yarayan fitrî (*innate*), rasyonel olmayan bir yeteneği tanımladılar. Aslında bu teoriyi ortaya koyan ilk kişi, üçüncü Shaftesbury kontu Anthony Ashley Cooper (1671-1713) idi. Shaftesbury'ye göre kişisel menfaat ve insanî veya ilahî otoriteden korkma, ahlâkî hayata uygun olmayan motiflerdi. O, sıradan insanların hem erdemli bir şekilde davranmak hem de doğruyu yanlıştan ayırmak için doğal bir yeteneğe sahip olduklarını ileri sürdü. Bu doğal tepki gösterme yeteneği sayesinde insanlar, dürtülerinin ahlâkî doğruluk ve yanlışlıklarını başkalarının eylemlerine bakarak değerlendirebileceklerdi. Hume, bu açıklamaya dikkat çekmiş ve Shaftesbury'yi övmüştü. Fakat *EPM*'de Hume, "ahlâkî duygu" yerine "iç duygu" (*internal sense*) ifadesini kullandı ve Shaftesbury'nin belirlediği genel hatlara da bağlı kaldı.¹⁴

Mandeville, Shaftesbury'nin ahlâk psikolojisine bir takım eleştiriler yöneltti. Hutcheson, Shaftesbury'nin ahlâkî duygu teorisi ile ilgili görüşlerini geliştirerek Mandeville'in egoizmini eleştirdi. Hutcheson görme, duyma, dokunma, koklama ve tat alma duyularımıza ilave olarak bizim, ahlâkî yargıları, ahlâkî ayraçları ve ahlâkî bilgiyi oluşturmaya yarayan Tanrı vergisi içsel bir duyguya sahip olduğumuzu savundu. Biz, dış duyularımız sayesinde nesnelerin duyulabilir niteliklerini algılamamız gibi, bu ahlâkî iç duygu sayesinde insanlarla ilgili ahlâkî nitelikleri algılar ve insan eylemlerini ve dürtülerini değerlendiririz. Hutcheson, Mandeville'e karşı bazen bizi memnun etmemesine ve menfaatlerimizi gözetmemesine rağmen bazı eylemlerin erdemli olarak nitelenebileceğini ileri sürdü. Örneğin, benim veya ülkenin menfaatlerini engelliyor olsa bile ben,

¹² David Hume, "Of Self-Love", *An Enquiry Concerning the Principle of Morals*, Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, New York 1998, s. 164-5.

¹³ Beauchamp, *age*, s. 20.

¹⁴ Beauchamp, *age*, s. 21.

düşmanım olan bir kimsenin onurlu bir davranışını takdir edebilirim. Biz aynı şekilde bazen bir kimsenin haksız bir davranışa karşı küçük çaplı şiddete başvurarak hakkını almak istemesini, eylem gayri-ahlâkî ve yasadışı olmasına rağmen onaylayabiliriz.¹⁵

Adam Smith, Hutcheson'un "başkalarının ahlâkî niteliklerini algılama" şeklindeki ifadesine "sempati" adını verdi. Smith, Hutcheson ve Hume'dan daha fazla stoacı (çevreyle uyumcu) bir tavra sahipti. Yine de onların etik anlayışlarına "ahlâkî duygu teorisi" adını veren, aynı adlı kitabı (The Theory of Moral Sentiments) ile Adam Smith'ti.

4. Ahlâkî Duygu Teorisi ve Faydacılık

Ahlâkî duygu teorisi, faydacı bir teoridir. Faydacılığın ilk öğelerini David Hume'da buluyoruz. Hume, bazen adalet kurumlarının yani mülkiyeti, sözleşmeleri vb.lerini düzenleyen kuralların herkesin yararına olduğunu söyler; çünkü her şahıs, devamlı çıkarını düşündüğünde, kazançlı olanın kendisi olduğunu hesap eder. Bazen kuralların uygulanması, kendi zararına olsa ve bazı durumlarda kaybetse bile, tüm adalet sisteminin devamlı yönetimi, uzun dönemde herkesin yararınadır.¹⁶ Ancak ahlâkî duygu teorisi bazı önemli noktalarda klasik faydacılıktan¹⁷ ayrılır.

Klasik faydacılık, ahlâkî kararların tümüyle elde edilmesi beklenen faydaya dayandığını veya bir kimsenin tercihinin bağlı olduğunu kabul eder. Bir tercihin faydası, meydana getirdiği toplam mutlulukla ölçülebilir; yani bu tercihin ortaya çıkardığı mutluluğun miktarı ve mutsuzluğu azaltmaya sağladığı katkı ile ölçülebilir.¹⁸ Eylemlerimiz, bizi başarıya, faydaya ve hazzı ulaştırdıkları veya bunların zıtlarından uzaklaştırdıkları oranda ahlâkîdir; ahlâkîlik düşüncelerde, duygularda veya niyetlerde değil, eylemlerde aranır.

Faydacılığın farklı yorumları, genellikle normatif görüşler olarak kabul edilir. Ancak biz genel olarak iki tür faydacılığın olduğunu görürüz. Bir tür faydacılığa göre insanlar ahlâkî kararlarını, faydanın miktarını hesaplayarak alırlar. Buna genel olarak eylem faydacılığı adı verilir. Diğer taraftan başka tür bir faydacılık, bu kararların alınmasında aynı zamanda psikolojik genellemelerin etkisine, düşüncelerin çağrışımına ve alışkanlıkların etkisine başvurur. Çağrışımlar, alışkanlıklar ve psikolojik durum bize belirli **genel davranış kalıpları** kazandırır. Buna da kural

¹⁵ Beauchamp, *age*, s. 22.

¹⁶ John Rawls, "Bölüşürücü Adalet", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA)*, sayı: 7, çev.: Vural Fuat Savaş, İstanbul Barosu, İstanbul, 2003, s.20.

¹⁷ Mandeville, Bentham, Jamen Mill, J. Stuart Mill gibi düşünürlerin savunduğu faydacılığa günümüzde klasik faydacılık adı verilmektedir.

¹⁸ Gilbert Harman, *Explaining Value*, Oxford University Press, London, 2003, s. 202.

faydacılığı denir. Bunlar, hazzı elde etme ve/veya acıdan kaçınmayı ahlâkın genel bir amacı olarak kabul etme noktasında uzlaşırlar.¹⁹

Hutcheson, Hume ve Smith'in fikirleri, kural faydacılığına yakındır. Onlar sadece eylemlerden çıkmış etkilere bakmaz; ahlâkta duygu paylaşımı önemli bir unsurdur. Bu yüzden onların ahlâk anlayışı sadece soyut bir bireysellik üzerine inşa edilmiş değildir. Mandeville, J. Bentham ve J. S. Mill gibi eylem faydacıları, insanların sadece kendisini ilgilendiren özel bir yaşam alanları olduğunu ve bu alana asla müdahale edilemeyeceğini söylüyorlardı. Bunun içinde, insanların başkalarının müdahalesine maruz kalmadan kendileri ile ilgili kararlar almasını öngören özerklik de vardı. Onlara göre bireyler, tek başlarına kendileri ile ilgili belirli kararlar alabilirler. Bu düşünceye rağmen Mill, Mandeville ve Bentham'ın katı bireyciliğinden farklı olarak toplumun mutluluğunu birincil amaç kabul ediyor ve bireylerden bu amaca hizmet etmelerini istiyordu. Ancak her biri de bireyselliğin, farklı düşüncelerin ortaya çıkmasıyla bizim de bu farklı düşünceler arasından en faydalı olanı seçerek hem toplumun hem de diğer bireylerin gelişimine katkı sağlayacağını ileri sürdüler. Bu yüzden onlara göre toplumun mutluluğu ile bireylerin mutluluğu doğru orantılıdır. Bireyin mutluluğu ne kadar artarsa toplumunki de o derece artar.

Bu açıklamalar, toplum lehine motivasyon eksikliğini giderecek bir içeriğe sahip değildi. İskoç düşünürler, Bentham ve Mill'den daha önce, Mandeville'e karşı daha iyi bir teori ileri sürmüşlerdi. Bireysellik anlayışları daha somut olmasının yanında onlar, bireysel ve toplumsal dürtüyü (motivasyon) oluşturacak bir çerçeve sundular. Anahtar kavram, "tarafsız gözlemci" idi.

Hume'a göre bir gözlemci, sempati sayesinde başkalarının haz ve acısını hisseder. Ona göre ahlâkın amacı hazzı elde etmek ve acıdan kaçınmaktır. Faydacı unsur Hume'da kendisini çok açık hissettirmektedir. Hume'a göre bizler, başkalarını mutlu eden ve onların mutsuzluklarını azaltan tercihlerle mutluyuz. Bizi mutsuz yapan şey de yine başkalarını da mutsuz yapan tercihlerdir. Fakat Hume, başka etkenlerin de bu tepkileri etkileyeceğini düşünür: farklı çağrışımlar, psikolojik genellemeler, alışkanlıklar ve gelenek.²⁰

Eylem faydacıları Hutcheson, Hume ve Smith gibi kural faydacılarının tersine gelenek ve alışkanlıkları her türlü gelişmenin önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir; geleneğin insanlar üzerinde bir baskı unsuru olduğunu ve bu yüzden farklılıkların ortaya çıkmasında büyük bir engel teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat İskoç düşünürler, ahlâkî yaşamı bireysellikle

¹⁹ Harman, *age*, s. 202. Faydacılıkla ilgili farklı tasnifler yapmak mümkündür. Örneğin, 1. Mükemmeliyetçilik veya objektivizm: Bentham ve Mill 2. Pluralizm: İsaiah Berlin ve Elizabeth Anderson 3. Subjektivizm: David Hume ve Adam Smith. Bu tasnif için ayrıca bkz. Gerald Gaus, "Liberalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Gerald F. Gaus, 1996.

²⁰ Harman, *age*, s. 202.

sınırlandırmamışlar, fâil ve gözlemci ilişkisine dayalı daha aktif bir tez ileri sürmüşlerdir. Bu anlamda ahlâkî duygu teorisini Mandeville, Bentham ve kısmen de Mill'in eylem faydacılığına karşı daha iyi düşünülmüş alternatif faydacı bir teori olarak görmek gerekir.

Eylem faydacıları, sonuçlara göre eylemde bulunmakla geleneğe bağlı olmak arasında bir uyumsuzluk olduğunu düşünürler. İskoç etikçiler, tam tersine geleneğin ve çağrışımların iyi bir sonuca varma konusunda iyi rehberlerimiz olacağını savunurlar.

5. Tarafsız Gözlemci Teorisi ve Renk Benzetmesi

“Tarafsız gözlemci”, ahlâkî duygu teorisinin temel kavramlarından biridir. Bu teoriye göre **ahlâkî bir kararın doğru veya yanlış olması, tarafsız gözlemcinin ona nasıl tepki vereceğine bağlıdır**. Bu düşünce, Hutcheson, Hume ve Smith'in ahlâk anlayışlarında çok önemli bir yere sahiptir. Yirminci yüzyılda bu tartışma, zaman zaman “ideal gözlem teorisi” adı altında yapılmıştır.²¹

Tarafsız gözlemci teorisinin anlaşılması için ahlâkî teorinin temsilcilerinin önemli bir bölümü, bir renk benzetmesine başvurur. Bu benzetme, ahlâkî özelliklerin belirli yönleri ile renkler gibi **ikincil niteliklere** benzeyen şeyler olduğunu ifade etmek için kullanılır. Ahlâkî özelliklerle ikincil nitelikler arasındaki mukayese, Hutcheson ve Hume'a kadar gider. Onlar renk, lezzet ve ses gibi ikincil niteliklerle ilgili normal bir algılama teorisinden hareketle, ahlâkî doğru ve yanlış hakkında tarafsız gözlemci teorisini geliştirdiler. Renk teorisine göre renklerle ilgili olgular, ideal ışık altında normal gözlemcilerin tepkileri ile ilgili olgulardır. Zira kırmızı bir obje, iyi ışık altında normal gözlemcilere kırmızı görünmesi nedeniyle kırmızıdır. Aynı şekilde Hutcheson ve Hume'a göre, yanlış bir eylem, ideal şartlar altında normal gözlemciyi memnun edememesi nedeniyle yanlıştır.²²

Bu izah, ahlâkî bir özelliği bir gözlemcinin psikolojik tecrübesine dayanarak açıklar. Kırmızılık, gözlemcinin görsel tecrübesine dayanarak açıklanır; olaylar, gözlemciye nasıl görünüyorsa öylece açıklanır. Kötülük, ahlâkî tecrübeye dayanarak açıklanır; iyilik veya kötülük, gözlemcinin olaylara karşı takındığı pozitif veya negatif tavra göre belirlenir. Mevcut tecrübe, doğru olmak zorunda değildir. Bu, bir gözlemcinin bazı ideal şartlar altında sahip olduğu bir

²¹ Harman, *age*, s. 181. Ahlâkî niteliklerin renkler gibi ikincil nitelikler gibi görülüp görülemeyeceği tartışması, hâlâ etik tartışmalarının önemli bir bölümünü oluşturur. Bu sorun, İngiltere'de David Wiggins, John McDowell, ve Thomas L. Carson ile Colin McGinn ve Simon Blackburn gibi düşünürler arasında tartışma konusu oldu; birinciler lehte, ikinciler ise aleyhte görüş beyan etmişlerdir.

²² Harman, *age*, s. 182. David Wiggins, ahlâkî niteliklerin eşyanın bir özelliği olamayacağını savunur. Buna göre biz, bir posta kutusunu kırmızı olduğu için kırmızı olarak görebiliriz. Fakat aynı zamanda bu şekilde boyanmış olan posta kutuları, aslında sadece bizimkiler gibi bir algılama aygıtının (göz ve ışık gibi) varlığından dolayı kırmızı olarak anlaşılır. Kırmızılık, posta kutusunun haricî bir özelliğidir. Bir posta kutusunun kırmızı olması, gayet doğaldır. Aynı şekilde değer de bir şeyin hâricî bir özelliği olması da gayet doğaldır. Wiggins'in bu düşünceleri Hutcheson, Hume ve

tecrübedir. Sarı ışıktaki bir nesne gözlemciye turuncu gibi görünebilir; fakat aslında o, normal gözlemciye iyi bir beyaz ışık altında kırmızı görünüyorsa kırmızıdır. Bir eylem, önyargılı veya olay hakkında bilgisi olmayan bir gözlemciye tiksindirici veya kötü bir şey gibi görünebilir; fakat aslında o, durumları tümüyle bilen tarafsız gözlemciler tarafından beğenilen bir eylemse ahlâkî açıdan doğru olabilir.²³

Hutcheson, Hume ve Smith, bu renk benzetmesi ile ılımlı bir sübjektivizmi savunurlar. Ahlâkî değerler, kişisel ihtiyaçlarımızı ve beğenilerimizi karşılamak için yaptığımız seçimler değildir; fakat onlar, tarafsız gözlemcilerin beğenilerine uygun davranmakla ortaya çıkar. Tarafsız gözlemcinin bir eyleme vermiş olduğu tepki, fâilin o eylemi yapıp yapmaması gerektiğini belirler.

Hume'a göre ahlâkî yargıların oluşmasında tarafsız gözlemcinin ve fâilin tepkileri rol oynar. Bu tepkiler güçlü bir faydacı unsuru içinde barındırır: Başkalarını mutlu eden ve onların mutsuzluğunu azaltan tercihler, sizi de mutlu yapar; tersi de sizi mutsuz eder. Fakat Hume, farklı çağrışımlar, psikolojik genellemeler, çevre, gelenek ve alışkanlıkların bu tepkileri etkileyen diğer etkenler olduğunu düşünür.²⁴ Fâil başına buyruk bir gözlemci değildir. O, fâilin ve kendisinin içinde bulunduğu duruma vakıf olmalıdır; kendisini izleyen başka tarafsız gözlemcilerin olduğunun farkında olmalıdır; çağrışımlar, psikolojik genellemeler, çevre vs. onun rehberleri durumundadır.

Smith de ahlâkî yargıların tarafsız bir gözlemcinin duygudaşlığına (sympathy) dayandığını kabul eder. Smith, insanoğlunun ahlâkî davranışa sevk edici sempati ve dostluk hissini içinde barındıran “orijinal bir dürtü”ye sahip olduğunu iddia etti; bununla ilgili olarak şöyle yazdı: “Biz bu dürtüden, onu tecrübe etme hazzı dışında hiçbir şey bekleyemeyiz.” Biz başkalarının sempatisine ihtiyaç duyduğumuz için, onlara sempati duyarız; bu yüzden başkaları hakkında tarafsız seyirciler gibi hüküm vermeye çalışırız, onlar da bizim için aynı şeyi yaparlar. Sempatinin mahiyeti ne olursa olsun, kendi başına ahlâk kurallarını ortaya çıkaramaz. Davranış kuralları, yalnızca başkaları ile birlikte hareket etme tecrübesinin bir sonucu olabilir. Bu tecrübe, iki diğer iç dürtüden çıkmıştır. Biri, “bizimle birlikte rahimden gelen ve mezara girinceye kadar asla bizi terk etmeyecek olan, durumumuzun daha iyi olmasını isteme”, diğeri ise “bir şeyi diğer bir şeyle değiştirme (mübadele) eğilimi”dir.²⁵

Smith'in görüşlerini de yansıtır. Daha geniş bilgi için bkz., David Wiggins, “Truth, Invention, and The Meaning of Life” *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

²³ Harman, *age*, s. 182.

²⁴ Harman, *age*, s. 202.

²⁵ Ratnapala, *agm*, s. 224.

Hutcheson, Hume ve Smith'in ahlâkî fâili de, tarafsız bir gözlemci olarak gördüğünü de unutmamak gerekir. Şimdi İskoç düşünürlerin etik anlayışlarını, ahlâkî kararların alınmasının bir yöntemi olarak gördükleri “tarafsız gözlemci” kavramını merkeze alarak inceleyeceğim.

6. Francis Hutcheson

Hutcheson'un ahlakî iyi ve kötü konusundaki ifadeleri şöyledir: “En iyi eylem, en çok sayıda insana en çok mutluluk sağlayan eylemdir ve en kötü eylem de mutsuzluk ve sefalet getirendir.”²⁶ Bu görüş, klasik faydacılığın temelini oluşturur; ancak Hutcheson'u klasik faydacılıktan ayıran bazı unsurlar vardır. Hutcheson'a göre bir fâil, ahlâkî olarak diğer insanları daha mutlu etmek için davranır. Fâili bu şekilde davranmaya sevk eden şey, yardımseverlik duygusudur. Bu duygu, aynı şekilde gözlemciye de yol gösterir.²⁷

Francis Hutcheson göre insanlar, doğuştan diğer insanların mutlu olmasını isterler. Bir taraftan bu eğilim, fâilleri diğer insanları daha mutlu yapacak şekilde davranmaya sevk ederken diğer taraftan gözlemcileri böylesi eylemleri onaylamaya ve aksi eğilimde olan eylemlere de karşı durmaya yönlendirir.²⁸ Hutcheson'a göre kişisel yarara bakılmaksızın, eylemlerin ortaya çıkmasına neden olan dürtüler, eylemlere uyan insanları memnun ettiği için bu eylemler, erdemlidir. Bu düşünce, faydacı ahlâkî duygu teorisinin klasik faydacılıktan nasıl ayrıldığıнын göstergesidir. Egoistler ve klasik faydacılar, ahlâkın temeline insanda var olan bir duyguyu, menfaat veya kendini sevme duygusunu koymuşlardı. İskoç düşünürler, insanda menfaat duygusu kadar güçlü başka duyguların da bulunduğunu ve ahlâkı tek bir duyguya indirgemenin anlamlı olmayacağını savunmuşlardır. Başkalarına yardım etme duygusu, insandaki en önemli ahlâkî duygulardan biridir.

Hutcheson, yardımseverliğin tek başına iyi bir ahlâkî dürtü olduğunu savunur. Hume, yardımseverliğin tek başına yeterli bir ahlâkî dürtü olmadığını ve kişisel menfaatin yardımseverliği de teşvik eden önemli bir dürtü olduğunu kabul eder; ancak o, kişisel menfaatin insanı daima iyiye yönlendirmeyeceği konusunda uyarıda bulunur.

Hutcheson, erdemli eylem bizi memnun ettiği için eyleme yöneldiğimizi ve kötü eylemler, canımızı sıktığı için onlardan kaçındığımızı söyler. Bu düşünce, erdemli eylemlerden memnun olmayan bir insanın erdemli bir şekilde davranmak için bir dürtüye sahip olamayacağını ve ahlâkî zâfiyetten memnuniyet duyan bir kişinin de ahlâksızlık yapmak için bir dürtüye sahip olacağını ileri sürer. Bu teori ilerletildiğinde, Hutcheson, Hobbes ve Mandeville'i reddetmekten çok, kabul ediyor izlenimi verebilir. Hutcheson, Tanrı'nın insanlar üzerindeki inâyeti anlayışına dayanarak bu

²⁶ Harman, *age*, s. 186.

²⁷ Harman, *age*, s. 185.

²⁸ Harman, *age*, s. 184.

sorunun üstesinden gelmeye çalışmıştır: Tanrı bizi, başkalarına karşı iyilikle hükmetmeyi seven insanlar olarak yarattı. Bu düşünceyle Hume ve Hutcheson, fikrî olarak birbirlerinden ayrıldılar. *EPM*'de Hume, Hutcheson'un birçok fikrini benimserken, felsefesindeki teolojik dayanaklardan tamamen uzak durmuştur. O, insan doğasının Tanrı tarafından düzenlendiği fikrini değil, insan doğasında doğuştan gelen bir yapının bulunduğu ve bu yapının ahlâkî kararlar alma yeteneğinin bulunduğunu ileri sürmüştür.²⁹

7. David Hume

Hume'a göre çağrışımlar, gözlemcilerin onayladıkları şeyi belirlemelerinde önemli bir rol oynar. Gözlemciler, fâillerin belirli bir şekilde davrandıklarını düşündüklerinde onların çağrışımları, gözlemciyi böyle bir eylemle ilgili etkileri düşünmeye sevk eder. Bu düşünce, kafasında canlandırdığı etkiler mutluluğa götürdüğü oranda gözlemciyi de mutlu eder. Bu haliyle Hume'un teorisinin, eylem faydacılığından ziyade kural faydacılığına meylettiğini tekrar görüyoruz.³⁰ Hume, ahlâk teorilerinin “yararlı bir amaca hizmet ettiği ve bu amacın da her bireyin menfaati doğrultusunda olduğu gösterilmedikçe anlamsız olacağını” savunur.³¹ Ancak o, insanın kendisini düşünmesinden ziyade başkalarını düşünmesini ahlâkın temeli kabul eder. En büyük ahlâkî dürtü, kişisel menfaat değil, yardımseverliktir.

Hume, ‘sempati’ye dayanarak yardımseverliği açıklamaya girişir. Sempati, gözlemcinin en önemli özelliğidir. Bu, sadece Tanrı'nın bizi yardımsever yaptığına inanan ve sempati kavramına başvurmayan Hutcheson'un görüşlerine terstir. Hume'un sempati ile ilgili düşünceleri şöyledir: Bir kimsenin acı çektiğini düşünmek, bizde bir acı hissi oluşturur, fakat bu acı hissi kendimizden değil, acıyı hisseden şahsın bizim üzerimizde bıraktığı etkidendir. Bir başka kişiyi de mutlu düşünmek, ondaki mutluluğun bir yansıması olarak bize mutluluk verir. Başkalarının mutlu olduğunu düşünmek hoşumuza giderken, mutsuz olduğunu düşünmek üzücüdür. Bu, tarafsız gözlemcilerin insanların mutluluğuna katkı yapacak olan fâilleri niçin onaylamaları gerektiğini açıklar.³²

Hume'a göre gözlemciler, bir eylemi onayladıkları için eylem doğrudur; eylem doğru olduğu için gözlemciler onu onaylamaz. Zira ona göre bir gözlemcinin onayı, bu gözlemcinin fâillerin eylemde bulunarak oluşturdukları haz ve acı ile ilgili sempati düşüncesinden ve eylemlerin yapmış olduğu çağrışımlarından ileri gelir. Eylem, onaylandığı için doğrudur; doğru olduğu için onaylanmış değildir. Ona göre ahlâklı bir kişi, büyük oranda kişisel menfaatten uzak davranır. Bu

²⁹ Beauchamp, *age*, s. 22.

³⁰ Harman, *age*, s. 187. Eylem faydacıları, mutluluğu duygulardan çıkmış eylemlerde arar. Hume ise sadece duyguların verdiği mutluluğu ahlâkî durum için yeterli görür.

³¹ David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York, 1986, s. 1.

³² Harman, *age*, s. 187.

dışarıdan kontrol edilen bir dürtüdür. Fâil, başkalarının tepkilerinden endişe duyar; çünkü o, başkaları ile temasını sürdürmek ister.³³ Bu anlamda kendi başına kişisel menfaat, anlaşılmazdır; çünkü eğer siz doğruyu söyleme konusunda güvenilir olamazsanız, sözünüzü tutmaz veya çevrenizdeki insanlara zarar vermekten kaçınmazsanız, insanlar topluma yönelik çabalarınızda sizinle meşgul olmayacak ve siz doğruyu söyleyen, sözünde duran ve başkalarını incitmekten kaçınan insanlara nispeten ziyanda olacaksınız. Böylece sizin, sorumluluklarınızı yerine getirmeniz, kişisel menfaatinize olacaktır.³⁴ Dolayısıyla kişisel menfaat, ancak yardımseverliği teşvik eden bir duygu olacaktır.

Hume, yardımseverliğin hem fâil ve hem de tarafsız gözlemcinin ahlâkî duygusu olduğunu savunur ve egoizmin eksik bir ahlâkî psikolojiye dayandığını iddia eder. Fakat o, egoizmin insan doğasını göz önünde bulunduran bir anlayış olduğu için anlamlı taraflarının olduğunu düşünür.³⁵ Ona göre egoizm, ahlâkın kaynağını doğru yerde, insanların duygularında aramıştır; fakat eksik gözlemle yanlış tercihte bulunmuştur. Bu nedenle egoistler ve eylem faydacıları, yanlış bir sonuca ulaşmışlar ve eylemleri ahlâkî niteliklerin taşıyıcıları olarak görmüşlerdir. Hume’a göre ise ahlâkî niteliklerin taşıyıcıları, fâil ve gözlemcinin duygularıdır; biz eylemlerin bu duygulara başvurmadan tek başına ahlâkî olup olmadığına karar veremeyiz.

Hume, egoistlerin “kendini-sevme” ilkesinin insanı harekete geçiren önemli bir dürtü olduğunu kabul eder. Ancak insan doğasında bir çeşitliliğin bulunduğunu söyler ve bu çeşitliliği ifade etmek için beyaz güvercin, kurt ve yılan istiaresine başvurur: “Biz sinemizde insanlık için bir takım iyilik ve dostluk kıvılcımları taşıyız; bünyemiz, kurdun ve yılanın unsurlarını barındırdığı gibi beyaz güvencininkini de barındırır.”³⁶ Burada hem cömertlik hem de kendi çıkarını gözetme, insan doğasında kaynaşmış durumdadır. Egoist, insan doğasını korku ve kendini sevme gibi dürtülerle sınırlandırılmış olarak görür. Hume ise, hem cömertçe hem de cömert olmayan bir çok tutku tarafından insanların harekete geçirildiğine dikkat çeker. Ayrıca o, bu unsurların da kişiden kişiye farklılık arz ettiğine inanır.³⁷ Her şeye rağmen bunlar içinde ahlâkî duygu, kişisel menfaat değil yardımseverliktir. Hume, bunlara dayanarak dengeli bir ahlâk psikolojisi geliştirmeye çalışır.

Etikte olgu-değer ilişkisi ile ilgili bir tartışma vardır. Bu tartışma, değer ifadelerinin olgu ifadelerinden türetilip türetilmeyeceğini konu edinir.³⁸ Lehte ve aleyhteki görüşler, genellikle Hume’un bir cümlesine atıfla başlar: “.... insanların –dır ve değildir yerine –malı ve –mamalı gibi

³³ Harman, *age*, s. 188.

³⁴ Harman, *age*, s. 187.

³⁵ Hume, *age*, s. 78.

³⁶ Hume, *EPM*, s. 147.

³⁷ Beauchamp, *agm*, s. 26.

kalıplar kullanması beni şaşırttı.... bu iki yeni şey arasındaki ilişkinin nasıl bir t  ndengelimle yapıldığının izah edilmesi gerekir.”³⁹ Hume, ahlâkın gözlemlenen olgulara (dış tecrübeye) dayandırılmayacağını ile sürer. “Ahlâkta matematiksel kesinlik yoktur ve ahlâk görsel olgulara dayanmaz” Ahlâkın akılla da ilgisi yoktur. Tutkularımız, isteklerimiz ve eylemlerimiz kendi kendilerine yeter olgulardır. Ona göre ahlâkın kuralları, insan doğası ile ilgili tasvir   araştırmalardan çıkarılır.⁴⁰ Bu anlamda ahlâk yine olgulara dayanır; ancak gözlemlenen olgulara değil, insan doğasının genel niteliği olan duygu durumlarına dayanır. Ancak ahlâkla insan doğası arasında bir neden-etki bağıntısı kurulmaz. Ahlâkın temelinde akıl değil çağrışımlar, ayrılıklar ve orantısızlıklar bulunur.⁴¹ Hume, insan doğasının genel ilkelerini araştırdığı için, *EPM*’nin bir bölümüne de “Ahlâk İlkeleri” başlığını koydu ve bu ilkelerin, ancak insan doğası biliminin mümkün kıldığı kesinlikle formüle edilebileceğini savundu.

Hume, insan doğasında bulunan duyguların ahlâkî ilkelerin ilk kaynakları olduğunu savundu ve şöyle dedi: “Bizde niçin başkalarına karşı bir insanlık veya bir dostluk hissinin bulunduğunu sorarak araştırmalarımızı daha ileriye götürme isteğimiz gereksizdir. Bunun insan doğasında bulunan bir ilke olduğunu tecrübe etmemiz yeterlidir. Nedenler hakkında sorgulama yaparken bir yerde durmamız gerekiyor; ve her bilimde bazı genel ilkeler vardır ki biz, bunların ötesinde daha genel ilkeler bulmayı   mit etmeyiz... Biz bunları burada güvenilir bir ş  kilde asıl, ilk ilkeler olarak kabul ederiz.”⁴²

Hume, insan doğasındaki, ahlâkla ilgisi olmayan ilkeleri de konu edinir. Örneğin, o, insanın kendisini sevmesini (*self-love*), yardımseverlik gibi ahlâkî ilkelerle rekabet eden, insan doğasının bir ilkesi olarak tanımlar. O, doğamızdaki bazı ilkelerin belirli durumlarda diğer ilkelere üstün gelebileceğinin farkındadır. Bir zaman ahlâkî bir ilke etkin bir ş  kilde iken, başka bir zaman sevgi gibi ahlâkî olmayan bir ilke ön plana çıkabilir.⁴³

Hume, insanın kendisini sevmesinin insan doğasının bir ilkesi olduğu ş  kindaki egoist iddiayı kabul eder; fakat egoizmin bütün insan davranışlarını hatalı bir psikolojiye dayandırarak bir genelleştirmede bulunduğunu söyler. Egoistler, kendini sevmenin, dogmatik olarak insan doğasının davranışa sevk eden yegane ilkesi olduğunu, hatta ahlâkî dah   belirleyen ilkenin bu olduğunu

³⁸ Tartışmanın mahiyeti ve tarafların görüşleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Recep Kılıç, "Olgu ve Değer Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXV, Ankara 1996, s 355-402.

³⁹ David Hume, *İnsan Doğası   zerine Bir İnceleme*, İdea yay., ingilizce metni yayına hazırlayan: L. A. Selby-Bigge, İstanbul, 1997, s. 408.

⁴⁰ Hume, *age*, s. 399, 404.

⁴¹ Hume, *age*, s. 404, 406. Hume, sanki -dır’lı cümlelerden, -malı’lı cümlelere geçmenin imkansız olduğunu söylemekten ziyade, bu tür geçişlerin ş  kli ile ilgili bir eleştiri yapar; t  ndengelimli bir geçişin yapılamayacağını ileri sürer.

⁴² Hume, *EPM*, S. 109.

⁴³ Hume, “Of Self-Love”, *EPM*, s. 164.

düşündüler. Hume ise bunun yerine, insan doğasında yardımseverlik, cömertlik, sevgi, dostluk, merhamet ve minnettarlık gibi daha bir çok ilkenin bulunduğunu görebileceğimizi ileri sürer. Hume’a göre bir annenin çocuğuna göstermiş olduğu sevgi, sağlığını korumak ve onu iyi bir şekilde yetiştirmek için gösterdiği çaba bile insan doğasında genel bir yardımseverlik eğilimi olduğunu görmek için yeterlidir.⁴⁴

Ahlâkta fâil ve tarafsız gözlemcilerin en önemli ortak özelliği, her ikisinin de yardımseverlik duygusu ile hareket ediyor olmasıdır. Ancak Hume’a göre sempati sadece tarafsız gözlemcide olması gereken bir özelliktir. Adam Smith, Hume’un bu sempati anlayışını eleştirir.

8. Adam Smith

Smith, sempatinin ahlâkta önemli olduğu konusunda Hume’la aynı fikirdedir; fakat, onun ne olduğu ve öneminin nereden geldiği konusunda Hume’u hatalı bulur. Smith’e göre en önemli nokta sempatinin arzu edilir olmasıdır. Ancak Smith’e göre sadece gözlemcinin fâilin duygularını paylaşmak istemesi yeterli değildir; fâil de gözlemcinin duygularını paylaşmak ister. Bu, fâilleri gözlemcilerin tepkilerine karşılık verme gayretine sevk eder.⁴⁵

Smith’in *The Theory of Moral Sentiments* adlı kitabının ilk cümlesi, sempatinin mahiyetini açıklar: “İnsan ne kadar bencil sanılırsa sanılsın onun doğasında, görme zevkinin dışında hiçbir şey beklemeksizin, diğer insanların kaderleriyle ilgilenmesini sağlayan, onların mutluluğunu kendisi açısından bir zorunluluk haline getiren bazı ilkeler bulunur. Başkalarının acı çektiğini hissettiğimizde ortaya çıkan şefkat ve merhamet duygusu, bunlardandır ve bu duygular, onları iyice anlamamızı sağlar.”⁴⁶

Smith’e göre sempati, diğer fâilleri yargılaması için gözlemciye bir ölçü verir. Gözlemci, kendi başına fâilin içinde bulunduğu durumu ve bu durum karşısında nasıl hareket edeceğini hayal eder. Eğer fâillerin tepkisi gözlemcinin hayal ettiği tepki ile aynı olursa, gözlemci fâilin duygularını paylaşmış olur. Eğer fâilin tepkisi gözlemcinin hayal ettiğinden çok daha fazla ise, o fâilin duygularını paylaşamaz. Gözlemciler, sempati kurabildikleri tepkileri onaylarken, sempati kuramadıklarını onaylamazlar. Smith şöyle yazar: “Baskalarının görüşlerini onaylamak veya onaylamamak, bizimle onların uzlaştıklarını göstermekten daha başka bir anlama gelmez.”⁴⁷ Fâilin durumuna gelince o, tarafsız gözlemcinin sempatisini kazanmaya çalışmaz. Fâil, tarafsız bir bakış

⁴⁴ Hume, “Of Self-Love”, *EPM*, s. 165-8.

⁴⁵ James R. Otteson, “Adam Smith: Bir Ahlâk Filozofu”, *Piyasa*, çev.: Atilla Yayla, sayı 3, Ankara, 2002, s. 51; Harman, *age*, s. 189.

⁴⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, yayına hazırlayanlar: D. D. Raphael-A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984, s. 9.

⁴⁷ Harman, *age*, s. 189.

açısıyla ahlâkî eyleme yönelir. Fâil, tarafsız gözlemcinin dikkate aldığı şeyleri, dikkate alır; çünkü zaman zaman kendisi de tarafsız bir gözlemci olur.⁴⁸

Smith, gözlemcinin karar vermesinde geleneksel tepkilerin çok önemli olduğunu düşünür. Bu yüzden Smith'in teorisi, Hutcheson'a ve hatta Hume'unkine göre çok daha uzlaşımçı ve gelenekseldir. Hume da geleneğin ve alışkanlıkların önemli olduğunu düşünüyordu; çünkü alışkanlıklar yararlıdır: İnsanlar geleneklerine bağlı olarak elde ettikleri şeylerden dolayı çok daha mutlu olurlar. Fakat Smith'e göre alışkanlıklar, dolaylı değil de doğrudan bir etkiye sahiptirler. Alışkanlıklar, bir gözlemcinin nasıl tepki vereceğini belirlemesini sağlar.⁴⁹

Harman, Smith'in yaklaşımının etik açısından çok farklı bir anlayışa yol açtığını ileri sürer. Ona göre Hutcheson ve Hume'un teorisi, doğrudan bir tür faydacılığı işaret eder. Onların amacı, mutluluğu en üst seviyeye çıkarmak ve mutsuzluğu en aza indirmektir. Smith'in teorisinde böyle bir imâ yoktur. Gözlemciler sadece haz ve acı hesabı yapmazlar.⁵⁰ Ancak ben bunun üzerinde durmaya gerek olmadığını düşünüyorum; çünkü Smith'in kitabının kavramsal dokusu, tümüyle faydacı bir düşünce dünyasını yansıtır; ancak onun geleneksel tepkilere daha fazla önem vermesinin, uyumu arzu etmesinin, gözlemcilerin yumuşak tepkiler gösterdiğini vurgulamasının, onun belirli stoacı temâyüllere sahip olduğunun göstergesidir.

Motivasyon sorununa gelince Hutcheson, tek başına yardımseverliğe vurgu yapmıştı. Hume ise yardımseverlik ve kişisel menfaat sentezini savunuyordu. Smith, hemen hemen Hume gibi düşünür. Yardımseverlik ve kişisel menfaatin başkaları ile sempati kuracak kadar dürtükleyici olduğunu söylerken Smith, övgüye değerlik sevgisinin de önemli bir dürtükleyici olduğunu ekler. Ona göre övgüye değerlik sevgisi, övgü sevgisinden tamamen farklıdır. Biz, insanların takdire şayan gördükleri şeylerden dolayı kendimizi takdire şayan görürüz.⁵¹ Smith, bu düşünceyi sağlamlaştırmak için, övgüye değerliğin insandaki ilk arzulardan biri olduğunu ileri sürer. Doğa, toplum için insanı şekillendirdiğinde mutlu olması için ona orijinal bir arzu ve orijinal bir kardeşlerini incitmekten kaçınma duygusu bahşetti ve insan başkalarının onaylamalarındaki mutluluk hissini ve onaylamamalarındaki acı hissini öğrendi.⁵²

Adam Smith'i günümüz açısından önemli kılan düşüncelerinden biri, onun adaletle yardımseverlik arasında kurduğu ilişkidir. Ona göre adaletin ölçüsü, bilme ve mecbur kalma değildir. Smith, adalet kurallarının acıma duygusundan ve bu duyguyu rahatsız eden davranışları

⁴⁸ Harman, *age*, s. 193.

⁴⁹ Harman, *age*, s. 190.

⁵⁰ Harman, *age*, s. 189.

⁵¹ Harman, *age*, s. 191.

⁵² Smith, *age*, s. 113.

beğenmemekten kaynaklandığını düşündü. Yardımseverliğin ve adaletin olmaması, memnuniyetsizlik uyandırır ve haksız davranış, karşısında daha güçlü bir hissi doğurur. Bu tepki, devlet müdahalesi olmaksızın sürgün etme, toplumdan dışlama, organizasyonlara katılımı engelleme, alış-verişi kesme, dinî gruptan çıkarma (afroz) ve ihtarda bulunma gibi toplumsal ve dinî baskı ve bazı durumlarda da kendi haline bırakma yoluyla oluşabilir.⁵³

Bu düşünceler, iki kavramın iç içe girdiği izlenimini verebilir. Smith'e göre yardımseverliğin olmaması onaylanabilecek bir şey değildir; ancak onu zorla yaptırma teşebbüsü, daha uygunsuz bir tavır olacaktır: "Onu ihmal etmek, milleti birçok düzensizlik, kargaşa ve şok edici kötülüklerle karşı karşıya getirir ve onu yapmaya zorlamak da özgürlük, güvenlik ve adalet için hayli yıkıcı olur."⁵⁴ Adalet ve yardımseverlik duygularının kaynağı aynıdır. Adalet, toplum için çok daha büyük bir öneme sahiptir. Bu yüzden devlet, adaleti teşvik etme konusunda etkili ve yetkili olabilir; ancak devlet, yardımseverliği sadece "öğüt ve ikna" yöntemiyle teşvik edebilir.⁵⁵ Zorla para vermek, yardımseverlik sayılamaz. Bu şekilde Smith, yardımseverliğin ve özel mülkiyetin birbirine feda edilemeyecek kadar önemli olduğunu vurgulamıştır.

9. Mukayese

Hutcheson, Hume ve Smith'in tarafsız gözlemci teorisine göre bir eylem, kendi başına doğru olduğu için onaylanmaz; belirli nedenlerden dolayı tarafsız gözlemcinin bu eylemleri onaylıyor olması nedeniyle eylemler doğrudur. Fakat onlar gözlemcilerin tepkilerinin ne şekilde olması gerektiği ve ahlâkî dürtülerin açıklanması konularında uzlaşamazlar. Yine onlar, fâilin dürtüsü ile gözlemcinin onayının ortak bir noktada buluşup buluşamayacağı noktasında da ihtilaf ederler.

Hutcheson ve Hume'a göre gözlemcilerin tepkilerini, yardımseverlik duygusu belirler. Hutcheson, aynı zamanda yardımseverliğin ahlâkî dürtünün kaynağı olduğuna inanır. Hume ise bunun oldukça zayıf bir dürtü olduğunu ve insanı ahlâkî davranışa sevk edecek olan dürtünün yardımseverlikle birlikte kişisel çıkar olduğunu savunur. Hutcheson, yardımseverliği Tanrı vergisi bir dürtü kabul ederken Hume, onu sempati adını verdiği bir kavrama başvurarak açıklar.

Hume, insanların ahlâkî kararlarını kendi başlarına alması fikrini uygun bulmaz. Mill ve özellikle Bentham, kişisel menfaati ahlâkın temeli saydıkları için bu kararların alınmasında bireye Hutcheson, Hume ve Smith'in yüklediklerinden daha fazla rol yüklerler. Hutcheson, Hume ve Smith başkalarının varlığını, düşüncelerini ve hislerini hesaba katmaksızın ahlâkî karar almayı

⁵³ Ratnapala, agm, s. 220.

⁵⁴ Smith, age, s, 79.

⁵⁵ Smith, age, s, 81.

yanlış bulurlar. Onlara göre ahlâkî sadece kişisel menfaate dayandırmak sakıncalıdır; başkalarına yardım etme ve başkalarının duygularını paylaşma arzusu da ahlâkın temel unsurudur.

İnsanlar, ahlâkî kararlar alırken tarafsız gözlemcilerin duygularını ve ihtiyaçlarını göz önüne almak zorundadır. O halde ahlâkî bir karar, bizim kendi başımıza; fakat, kendimizi merkeze koymadan aldığımız karardır. Hutcheson, Hume ve Smith, bu sürecin iyi bir şekilde işleminde geleneksel yapının veya alışkanlıklarımızın bize yardımcı olacağını ileri sürerler. Fâil ve gözlemciler, karar sürecinde daha önceki alışkanlıklardan istifade edecekler; farklı kararların alınmasında bu alışkanlıkların çağrışımından faydalanacaklardır. Bu kararlar, evrimci bir bakış açısıyla ayrıştırılarak oluşturulurlar. Hume'un dikkat çektiği gibi “adalet kuralları, dil ve paraya benzer şekilde diğer alışlagelmiş şeyler gibi zaman içinde (tedricen) ortaya çıkar ve yavaş bir gidişatla ve sürekli onu ihlâl etmenin rahatsızlığını tecrübe etmekle güç kazanır.”⁵⁶ Hume ve Smith, mülkiyet ve miras kurallarının oluşmasında geleneğin genellikle yarar sağladığını gözlemlemişlerdir.

10. Sonuç

1. İskoç aydınlanmasının felsefî özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Rasyonalizm karşıtlığı, iç ve dış tecrübeye verilen önem, şüphecilik, geleneği ve alışkanlıkları önemseme, sosyal evrime olan inanç.
2. Ahlâkî duygu teorisi, duyguları ahlâkın temeli kabul eder. Ancak kişisel menfaati ahlâkın merkezine alan klasik faydacılıktan farklı olarak ahlâkî duygu teorisi yardımseverlik, şefkat ve cömertliğin önemli ahlâkî duygular olduğunu ve ahlâkî kişisel menfaate indirgemenin hatalı bir genellemeden kaynaklandığını ileri sürer.
3. Ahlâkî duygu teorisi, ahlâkî kararların alınmasında geçmiş tecrübelerin önemine vurgu yapar; alışkanlıklar, zihnî genellemeler ve soyutlanmalar, ahlâkî kararların alınmasında duygularımıza eşlik eder.
4. Hutcheson, Hume ve Smith, tarafsız gözlemci teorisinin farklı versiyonlarını savunurlar. Fakat üçünün de uzlaştığı temel bir nokta vardır: Bir eylem, tarafsız gözlemcinin onayından dolayı doğrudur.
5. Tarafsız gözlemci teorisi, bir tür ahlâkî karar alma mekanizması sunar. Bu mekanizma, birçok yönleri ile “doğal durum” teorisine benzeyebilir. Ancak, ahlâkî duygu teorisi, “ilk konum” ve

⁵⁶ Hume, *EPM*, s. 490.

“bilmezlik peçesi” gibi nötr bir bakış açısına dayanmaz. O, toplumu şu anda bulunduğu yer itibariyle değerlendirir.

6. Ahlâkî duygu teorisi, evrensel normları bulunan bir yapı sunmaz; çağrışım ve alışkanlıkların biçimi değiştikçe ahlâkî değerler de değişecektir. Dolayısıyla tüm ahlâkî buyruklar şartlıdır.

Kaynakça

Beauchamp, Tom L., “Editor’s Edition”, David Hume’un *An Enquiry Concerning the Principle of Morals* adlı kitabına yazdığı giriş, Oxford University Press, New York, 1998.

Gaus, Gerald F., “Liberalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1996.

Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York, 1986.

Harman, Gilbert, *Explaining Value*, Oxford University Press, London, 2003.

Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principle of Morals*, Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, New York, 1998.

Hume, David, “Of Self-Love”, *An Enquiry Concerning the Principle of Morals*, Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, New York, 1998.

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, İdea yay., ingilizce metni yayına hazırlayan: L. A. Selby-Bigge, İstanbul, 1997.

Kant, İmmanuel, “Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984.

Kılıç, Recep, “Olgu ve Değer Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXV, Ankara, 1996.

Otteson, James R., “Adam Smith: Bir Ahlâk Filozofu”, *Piyasa*, çev.: Atilla Yayla, sayı 3, Ankara, 2002.

Ratnapala, Suri, “Moral Capital and Commercial Society”, *The Independent Review*, v. VIII, n. 2, 2003.

Rawls, John, “Bölüştürücü Adalet”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA)*, sayı: 7, çev.: Vural Fuat Savaş, İstanbul Barosu, İstanbul, 2003.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, yayına hazırlayanlar: D. D. Raphael-A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

Wiggins, David, “Truth, Invention, and the Meaning of Life”, *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford University Press, Oxford, 1987.