TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE
(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

DAVID HUME'UN AHLAK ANLAYIŞINI STOACI OKUMA OLANAĞI

Yüksek Lisans Tezi

Elif DURAN

Ankara- 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE
(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

DAVID HUME'UN AHLAK ANLAYIŞINI STOACI OKUMA OLANAĞI

Yüksek Lisans Tezi

ELİF DURAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal Cengiz

Ankara- 2018

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE
(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

Elif DURAN

DAVID HUME'UN AHLAK ANLAYIŞINI STOACI OKUMA OLANAĞI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. ERDAL CENGİZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Erdal CENGİZ	.....
Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ	.....
Dr. Öğr. Üyesi A. Cüneyt GÜLTEKİN	.....

Tez Sınavı Tarihi: 03/08/2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Prof. Dr. Erdal Cengiz danışmanlığında hazırladığım "David Hume'un Ahlak Anlayışını Stoacı Okuma Olanağı(Ankara.2018)" adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:03/08/2018

Elif DURAN

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada bana önerileri ile yol gösteren, bu tezin ortaya çıkmasını sağlayan danışman hocam Prof Dr. Erdal Cengiz'e, görüş ve yorumlarıyla arkadaş sıcaklığıyla benden desteklerini esirgemeyen sevgili hocam Dr. Öğr. Üyesi Özgür Aktok'a, akademik sürecin her aşamasında ve yaşamda karşılaştığım her türlü güçlük karşısında desteğiyle yanımda olan ve bana güven veren Özgür Demirci'ye ve son olarak, hayatım boyunca her zaman yanımda olan ve beni destekleyen aileme teşekkür ederim.

.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEŞEKKÜR i

İÇİNDEKİLER ii

GİRİŞ 1

1.BÖLÜM: STOA FELSEFESİ 3

1.1. Doğa Anlayışı 6

1.2. Ahlak Anlayışı 15

2.BÖLÜM: DAVID HUME FELSEFESİ 43

2.1. Bilgi Anlayışı 45

2.2. Ahlak Anlayışı 70

3.BÖLÜM:DAVID HUME AHLAKI VE STOA AHLAKI ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA 103

SONUÇ 127

KAYNAKÇA 130

ÖZET 133

ABSTRACT 134

GİRİŞ

Bu tez, Hume'un ahlak felsefesi ile Stoacılığın ahlak anlayışı arasında karşılaştırmalı bir analiz yaparak her iki yaklaşımda bulunan yapısal benzerlikleri saptamayı amaçlamaktadır. Stoa ahlakı, duygular temellinde kurulan yargıların hiçbir şekilde ahlak öğretisinin bir parçası olmayacağını savunur ve ancak aklın rehberliğinde, aklın doğayla uyumu ile beraber bir ahlak öğretisinden bahsedilebileceğini öne sürer. Diğer yandan, Stoa ahlak anlayışının yani aklı merkeze alan ahlak anlayışının karşısında akıl yerine duyguları yerleştiren ve "ahlak duyguculuğu" yaklaşımını benimsemiş olan David Hume'un ahlak anlayışı kendini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, Stoacı ahlak felsefesi ve Hume'un ahlak anlayışı kavramsal yapısı itibariyle birbiriyle hiçbir şekilde örtüşmeyecek iki farklı felsefi sistem olarak gözükmektedir. Bu sistemlerin kendi içindeki kavramlaştırmaları ve kavramlaştırmaların arkasındaki yaklaşımın da birbirini dışlayan bir yapıda olması bu düşünceyi güçlendirmektedir.

Bu bağlamda, Hume'un ahlak anlayışı Stoa felsefesinin ahlak anlayışı ile bağıntı kurmaya olanak tanımaması olağan gözükmektedir. Bu olağan görüşün titiz bir incelemesi aslında bu iki yapının arasında farklılık olsa da göz ardı edilemeyecek yapısal benzerlikler olduğunu ortaya çıkaracaktır. Bunun için yapılması gereken, her iki sistemin de kendi içindeki kavramsal yapısını ayrı ayrı ve titiz bir şekilde açığa çıkarmak, kendi kavramlaştırmaları arasındaki benzerlikler olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu nedenle, tezin ilk uğrağı, öncelikle iki farklı bölümde her iki yaklaşımın kendi bütünlüğü içinde ele alınması ve kendi bütünlükleri ve içeriksel zenginlikleri içinde sunulması olmuştur. Henüz bir karşılaştırmalı analizin ve yapısal soyutlamanın olmadığı bu ilk iki bölümde, kendi bütünlükleri içinde ele alınan bu iki yaklaşım, üçüncü bölümde karşı karşıya getirilerek aralarındaki yapısal benzerlikler içeriksel ve yapısal farklar da tartışılarak sunulmuştur. Dolayısıyla, üçüncü bölümde yapılan karşılaştırmalı analizin ve

yapısal benzerliklerin soyutlanmasının olanağını, ilk iki bölümdeki serimlemeler oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, David Hume gibi geleneksel metafiziğin altını oyan modern bir filozofun ahlak anlayışı ile Stoacılık gibi metafizik içeriği zengin bir Antik Yunan ahlakı arasında bir diyalog kurmanın önünde var olan güçlükler, bu tez çalışmasının da göstermeye giriştiği gibi, bizzat Hume'un Stoacılarla kendisi arasına koymaya çalıştığı mesafeye rağmen aşılmaz güçlükler değildir ve iki yaklaşım arasındaki yapısal benzerlikler bize Hume'un Stoacı bir okumasının olanaklılık koşulunu işaret etmektedir.

1.BÖLÜM

STOA FELSEFESİ

Yunan site devletlerinin önce Makedonya, ardından Roma İmparatorluğu hakimiyetine girerek bağımsızlığını yitirmesi, Yunan site devletlerinin özgür birer vatandaşları olan Yunanları, büyük bir imparatorluk içinde birer birey haline getirmiştir. Siyasi ortamın bu değişimi doğal olarak felsefede de kendini göstermiştir. Antik çağın teorik felsefe okullarının yerini, insanın konumunu yeniden tanımlamaya yönelen ve dolayısıyla *ahlak* teorilerinin baskın olduğu daha *pratik* felsefe okulları almıştır. Bu okullar üzerinde oldukça etkisi olan siyasi yaşam, insanı toplumsal bir varlık olmaktan ziyade, bireysel yaşamını düzenlemeye yöneltmiştir. Böyle bir ortamın ürünü olan, *Helenistik Felsefe* olarak adlandırılan bu dönem başta Epikurosçuluk ve Stoacılık olmak üzere bireyin mutluluğu üzerine yoğunlaşan felsefe okullarını ortaya çıkarmıştır.

M.Ö 4. yy da Kitionlu Zenon tarafından kurulan Stoa okulu, Zenon'un derslerini Poekile diye anılan sütunlu girişte vermesinden dolayı Yunanca *sütunlu galeri* (*portique*) anlamına gelen *stoa* sözcüğünden gelir ve 'Portik felsefe' deyimi de Stoa felsefesi için kullanılmaktadır.[1] Stoa okulunun M.Ö 4. yüzyılda kurulup M.S 2. yüzyılda son temsilcisi olan Marcus Aurelius ile son bulması, bu kadar uzun süre içinde okula pek çok filozofun katılmasını, zamanla çeşitli etkileşimlerin olmasını ve dolayısıyla Stoacı filozofların görüşlerinde farklılıklar olmasını kaçınılmaz kılmıştır. Beş yüzyıl gibi bir süre, bu sürenin doğal bir sonucu olarak farklı okulların görüşlerinden etkilenmeler ve bu etkilenmelerin sonucu olarak Stoacı filozofların görüşlerindeki dönemsel değişimler Stoacılığı *Eski Stoa*, *Orta Stoa* ve *Geç Stoa* ya da *Roma Stoası* olarak üç dönemde ele alınmasını gerektirmiştir.

[1] J. Brun, **Stoa Felsefesi**, çev. Medar Atıcı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 16.

Eski Stoanın en önemli temsilcileri Kitionlu Zenon, Kleanthes ve Khrysippos iken, Orta Stoada Babilli Diogenes, Antipater, Panetius ve Posidonius yer almıştır. Roma Stoasının en önemli filozofları ise Musonius Rufus, Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'tur. Ayrıca Yunan felsefesini Roma'ya tanıtan ve Antik Yunanca pek çok felsefi terimi Latinceye kazandıran Cicero da bazı kaynaklar tarafından Stoa okulunun bir temsilcisi olarak ele alınırken bazıları tarafından Stoa okulunun dışında bırakılmaktadır.

Eski Stoa, oldukça katı bir maddeci ahlak iken, Orta Stoa, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinden etkilenen bu dönem filozoflarının etkisiyle daha yumuşak bir ahlak anlayışına dönüşmüştür. Roma Stoasına gelindiğinde ise fizik ve mantığın neredeyse tamamen bırakılarak ahlaka ağırlık verildiği görülmektedir.[2] Stoa felsefesinde genel olarak fizik alanında özellikle Herakleitos ve ahlak alanında Kynik felsefe ve Soktates'in etkisi oldukça fazladır. Her ne kadar Stoa felsefesinde dönemsel değişmeler ve filozoflar arasında farklı görüşler olsa da bu farklılıklar ve dönemler göz önünde bulundurulduğunda yine de genel olarak bütünlüklü bir Stoa felsefesinden bahsetmek mümkündür. Fakat Stoa felsefesinin anlatımındaki en büyük sorun günümüze ilk iki dönem filozoflarının eserlerinin ulaşmaması, sadece bazı fragmanların bulunmasıdır. Bu yüzden günümüze kalan son dönem Stoa filozoflarından Seneca, Marcus Aurelius ve Epiktetos'un eserleri, Cicero'nun Epicurus, Stoa ve Academia başta olmak üzere önemli felsefe okullarının yaklaşımlarını aktardığı ve karşılaştırdığı eserleri ve Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı eseri temel kaynak olarak kullanılmaktadır.

Stoa okulundaki farklı görüşlere rağmen üç dönem boyunca değişmeyen ve bütün Stoacı filozoflarda ortak olan felsefeyi üç bölüme ayırmalarıdır. Stoa felsefesinde felsefe mantık, fizik ve ahlak olarak üç bölümden oluşur. Bazı filozoflar felsefenin bu bölümleri için

[2] J. Brun, 2014, s. 13.

"alan", bazıları "biçim", bazıları da "tür" ifadesini kullanırlar.[3] Filozoflar arasında ayrılığın olduğu noktalardan biri ise bu bölümlerin hangi sıralamaya göre yapılacağıdır. Örneğin, Zenon, Khrysippos, ve Arkhedemos, mantık, fizik ve ahlak şeklinde sıralanması gerektiğini düşünürken Poseidonios, fizikle başlamayı, Ptolemaisli Diogenes de ahlakla başlamayı uygun bulur.[4] Fakat felsefenin bu bölümlerinin hangi sıraya göre olacağı konusunda farklı görüşler olsa da Stoa felsefesinde bu bölümler birbirlerinden ayrılabilir değil, tek tek bir anlamları olmayıp hepsi birbiri ile ilişkili ve iç içedir. Stoa felsefesinin genel karakteristiği anlaşıldığında bu bölümlerin nasıl birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu daha da anlam kazanacaktır. Diogenes Laertios'un ifadesiyle,

> Stoacılar felsefeyi canlı varlığa benzetirler: Mantık kemik ve sinirlere karşılıktır, ahlak etli kısımlara, fizik de ruha. Ya da yumurtaya benzetirler: Kabuğu mantıktır; bundan sonraki bölüm, yani akı ahlaktır; içi, yani sarısı da fiziktir. Ya da bitek bir tarlaya benzetirler: Çevresini saran çit mantıktır, ürün ahlak, toprak ya da ağaçlar da fizik. Ya da sağlam surlarla çevrilmiş ve aklın gösterdiği yolda yönetilen bir kente benzetirler.[5]

Helenistik dönemin ahlak ağırlıklı felsefe okullarının tipik bir örneği olan Stoa felsefesi "İnsanı gerçek mutluluğa götüren yol nedir?" sorusunun yanıtını aramaktadır, çünkü Stoacı filozoflar için insanın temel amacı mutluluktur. Her ne kadar Stoa felsefesi genel hatlarıyla ortaya koyulduğunda, mutluluğun *erek* olamayacağı sonucu ortaya çıksa da, esasında insanın mutluluğa ulaşması için yapıp etmelerini ona göre belirleyecekleri bir yaşam tarzı ortaya koyma amaçlanmaktadır. İşte bu yaşam biçimi arayışı içinde, mantık gerçek bilgiyi ve fikirlerin doğasını göstermeye çalışırken, fizik nasıl bir dünyada yaşadığımızı, bu dünyanın yasalarını ve bu yasalar uyarınca neler olduğunu gösterirken, bu geleneğin ana konusu olan ahlak da bu bilgiler ışığında insanın davranışlarını biçimlendirecek, bunun sonucunda insan mutluluğa ulaşacaktır.

---

[3] Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,** Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 313.
[4] D. Laertios, a.g.e. s. 313.
[5] D. Laertios, a.g.e. s. 313.

Stoa felsefesine göre ‘bilge’ mutluluğa erişmiş kişidir. Mutluluk erdemli olmaya, erdemli bir hayat yaşamaya bağlıdır, çünkü erdem en üstün iyidir. En üstün iyi doğanın, evrenin uyumuna katılmaktır. Dolayısıyla erdem ‘*doğaya uygun yaşamak*’tadır. Buna göre, insanın eylemlerini, yaşam biçimini düzenlemek, yani doğaya uygun yaşamak için ise öncelikli olarak doğayı tanımak, onun yasalarını öğrenmek gerektiğinden, ilk olarak yapılması gereken Stoacı ‘doğa anlayışı’nı ortaya koymaktır.

1.1. Doğa Anlayışı

Stoacıların evren tablosuna bakıldığında, evreni oluşturan, onun bir bütün haline gelmesini sağlayan iki ilke olduğu görülmektedir.[6] Yaratılmamış ve bozulamaz olan bu ezeli ebedi iki ilkeden biri etkin, diğeri edilgindir. Edilgin ilke, niteliği olmayan töz, yani *madde* iken; etkin ilke bu maddenin içindeki *neden*dir.[7] Madde, kendisinden çeşitli türde herhangi bir şeyin çıkabileceği bir malzemedir; fakat kendisinden çeşitli şeylerin çıkması, biçimlenmesi için onu harekete geçirecek bir nedene ihtiyaç duyar. Maddeyi harekete geçirecek olan bu neden ise ‘*akıl*’ (*logos*)’dır. Seneca’nın ifadesiyle “hiçbir şey kendisinde hareket edebilen bir şey yoksa, başka bir şeyin ittirmesiyle hareket edemez.”[8] Dolayısıyla evren, madde ve bu maddenin nedeni olan aklın birleşiminden oluşmuş, tamamen maddi bir bütündür.

Stoacı evren anlayışının belki de temel taşı olan ‘akıl’ evrenin tözü olan maddeyle tamamen birlik içinde olduğundan, bu maddeden çıkacak olan her şeyde doğal olarak bulunmakta, maddenin ve ondan yaratılmış olan tüm evrenin her tarafına nüfuz etmiş durumdadır. Dolayısıyla akıl, tüm maddeyi şekillendiren, ona belli bir düzen veren

[6] Seneca**, Ahlaki Mektuplar,** Çeviren: Türkan Uzel, Ankara, Türk Tarih Kurumu yayınları,1992, s. 144.
[7] D. Laertios, 2015, s. 345.
[8] Seneca, **Doğa Araştırmaları**, Çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul, Jaguar Kitap, 2014a, s. 73.

yaratıcı bir 'güç' olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzdendir ki, evren maddi, belli bir düzenliliğe sahip olan, canlı, 'akıllı' bir organizmadır. Marcus Aurelius'un ifadesiyle,

> Evreni, tek bir maddeyi ve tek bir ruhu içinde barındıran biricik bir canlı yaratık olarak düşün; bütün şeylerin bu varlığın bilinci tarafından özümsenmiş olduğunu; her şeyin tek bir dürtü sayesinde olup bittiğini ve bütün bu şeylerin nasıl bir araya gelip var olan her şeyin ortak nedenini oluşturduklarını, onların birbirine nasıl zincirlendiklerini, nasıl bağlandıklarını düşün.[9]

Stoa felsefesinde büyük önem taşıyan, evrene düzen veren güç olarak ele alınan 'akıl', onun niteliklerinin ve Stoa felsefesindeki yerinin tam olarak anlaşılması için pek çok farklı şekilde ele alınmış, isimlendirilmiş ve ifade edilmiştir. Bütünlüklü bir evren tasarımının ortaya çıkması ve Stoa felsefesinin tam olarak anlaşılabilmesi için, aklın bu ele alınış ve ifade ediliş biçimlerinin incelenmesi gerekmektedir. Stoacılar için evrenin bu yaratıcı, biçimlendirici gücü olan akıl, '*Tanrı*' dır.[10] Maddenin tüm kapsamı içinde her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, tek ve sonsuzdur.[11] Stoacıların maddeden her şeyi meydana getiren, onu dönüştürerek biçim veren, yaratıcı olan ve aynı zamanda oluşturduğu eseriyle, evrenle bir olan Tanrısının özü, bir anlamda her şeyi dönüştürme gücü olan '*ateş*'[12]tir.

Evrenin yaşamsal gücünü temsil eden bu 'yaratıcı ateş', evrenin çeşitli varlıklarında şekillendirici bir unsur, bir '*soluk*' *(pneuma)* olarak kendini gösterir. Evrendeki varlıkların çeşitliliğini oluşturan bu şekillendirici güç, örneğin insanlarda akıl, hayvanlarda ruh, bitkilerde doğa *(physis)* olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bu yaşamsal güç, evrendeki şeylerin, varlıkların 'doğa'larını oluşturan ve gerçekleştiren güçtür. Bu yüzdendir ki Tanrı, 'ateşten soluk' olarak da adlandırılır. Bu noktada pek çok kez üzerinde

[9] M. Aurelius, **Düşünceler**, Çeviren: Şadan Karadeniz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 66.
[10] Yapıtları günümüze ulaşmasa da, Diogenes Laertios *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı kitabında, bu öğretinin Kitionlu Zenon'un *Töz Üzerine*, Kleanthes'in *Atomlar Üzerine*, Khrysippos'un *Fizik*, Arkhedemos'un *Öğeler Üzerine*, Poseidonios'un da *Fizik Konusu* adlı eserlerinde dile getirildiğini ifade etmiştir. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* s. 346.
[11] D. Laertios, 2015, s. 346.
[12] Stoacılar 'ateş' i iki şekilde ele almaktadır. Bunlardan ilki, dört öğeden biri olan ateş iken, diğeri burada bahsedilen 'akıllı, yaratıcı ateş' olarak ele aldıkları ateş (aether)'dir.

durulan ve Stoa felsefesinin en temel kavramı olan 'doğa', bir yandan çeşitli şeylerin, türlerin, varlıkların kendine özgü 'doğası' olarak, bir yandan kendinden çıkan şeylerin doğalarına uygun olarak gerçekleşmesini sağlayan 'güç', 'yaratıcı ateş', olarak karşımıza çıkmaktadır. Diogenes Laertios doğa hakkında şöyle demektedir:

> Doğa terimini bir yandan dünyayı bir arada tutan şeyi, bir yandan da toprak üstündeki şeyleri yaratan gücü belirtmek için kullanıyorlar. Doğa, kendiliğinden devinen, yaratıcı ilkeye uygun olarak belli zamanlarda kendisinden çıkan şeyleri gerçekleştiren ve bir arada tutan, nesneleri çıktıkları şeylere uygun kılan bir güçtür. (…) doğa, yaratıcılık yolunda yürüyen yaratıcı bir ateştir, yani ateşli ve yaratıcı soluktur.[13]

Stoacılar Tanrı için pek çok ifade kullansalar da, genel olarak bakıldığında Tanrı, yaşayan, maddi, her şeye biçim veren, ateşten akıllı bir ruh, doğanın, evrenin kendisidir; Tanrı evrenle birdir.[14] Fakat dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki; bazı Stoacılar eserlerinde 'Tanrılar' ifadesini kullanmakta, Ay, Güneş ve çeşitli yıldızların, gök cisimlerinin de tanrı olduklarını ifade etmektedirler. Diogenes Laertios, Tanrının, akıl, kader ve Zeus olarak da adlandırıldığını ve bunlardan başka daha pek çok isim verildiğini belirtmektedir.[15] Bütün bu ifadeler, ilk bakışta Stoa felsefesinde çok tanrılı bir anlayış varmış gibi gösterse de, dikkat edildiğinde, bu ifadelerin esasında Tanrının çeşitli güçlerini ortaya koymak ve var olan her şeyin içinde Tanrının olduğunu ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca çeşitli varlıkların ve bazı önemli kişilerin de Tanrı olarak nitelendirilmesi, onların 'iyi' olana hizmet ettiği için 'tanrısal' olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.[16] Diogenes Laertios'un ifadesiyle özetlenirse,

> Tanrı ölümsüz bir varlıktır, akıllıdır, mutluluk içinde kusursuz ya da zekidir, ona hiçbir kötülük bulaşmaz; dünya ve dünyadaki şeylerle yakından ilgilidir; ama insan biçimli değildir. Evrenin yaratıcısıdır ve hem genel olarak hem her şeyin içine yayılan özel bir parçası olarak her şeyin babasıdır; çeşitli güçlerine göre birçok adla adlandırılır. Her şey onun sayesinde olduğu için ona Dia derler, yaşamın nedeni olduğu ya da tüm yaşama yayıldığı için Zena

[13] Diogenes Laertios, 2015, s. 351, 354.
[14] J. Brun, 2014, s. 67.
[15] D. Laertios, 2015, s. 346.
[16] M.T.Cicero, **Tanrıların Doğası,** Çeviren: Çiğdem Menzilcioğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012, s. 225.

> derler; egemenliği esire kadar uzandığı için Athena'dır; havaya egemen olduğu için Hera'dır; yaratıcı ateşe egemen olduğu için Hephaistos'tur; denizlere egemen olduğu için Poseidon'dur; toprağa egemen olduğu için de Demeter'dir; buna benzer birtakım özelliklerine dayanarak başka adlar da vermişlerdir.[17]

Genel olarak evrenin etken ve edilgen olan iki ilkesi, madde ve maddenin devindirici gücü olan aklın, Tanrının çeşitli özelliklerinden bahsettikten sonra bu iki ilkenin birleşiminin var olan her şeyi, düzeni, devinimi, evreni nasıl biçimlendirdiğini ifade etmek gerekmektedir. Bu noktada Stoacı doğa anlayışında önemli bir yer tutan '*öge*' devreye girmektedir. Stoacılara göre, evrenin *ateş, su, hava* ve *toprak* olmak üzere dört ögesi bulunmaktadır. Fakat bu noktada, Stoa felsefesindeki 'ilke' ve 'öge' unsurlarının farklılığına dikkat etmek gerekmektedir. Ezeli ve ebedi olan ilkelerin yaratılmamış ve bozulamaz olmalarına karşın, ögeler '*evrensel yangın*[18]'da yok olurlar. Ayrıca ilkelerin kütle ve biçimleri yokken, ögeler biçim almışlardır.[19] Etkin ilke olan Tanrı, edilgin olan ilke; yani herhangi bir niteliği olmayan tözü, maddeyi çeşitli oluşumlar için etkin hale getirmeye başladığında, bu maddeden dört öge yani ateş, su, hava ve toprak meydana gelmektedir. Dolayısıyla bu dört öge Tanrı sayesinde, tüm tözden oluşmuştur; yani maddedir ve var olan her şey, tüm nesneler ondan oluşurken, en sonunda yine ona dönerler.[20]

İki ilkenin birliğinden yaratılmış olan bu dört öge, çeşitli oran ve ölçülerde birbirlerine karışıp ayrışarak var olan her şeyi, nesneleri, evreni meydana getirmektedir. Dolayısıyla, evrendeki bu sürekli değişim ve hengame bu dört öğeden kaynaklanmaktadır.[21] Seneca dört ögeyi şu şekilde açıklamaktadır:

> Kendisine dönen hiçbir şey kaybolmaz. Her element birbirine dönüşür. Birinde yok olan, diğerine geçer. (…) Her şey her şeydedir. Hava sadece ateşe geçmez, aynı zamanda ateşsiz

[17] D. Laertios, 2015, s. 350.
[18] Stoa felsefesinde önemli bir yer tutan '*evrensel yangın'* ya da '*büyük tutuşma'* olarak adlandırılan olay, evrenin bir çeşit dönüşümü ve sürekliliğinin ifadesidir.
[19] D. Laertios, 2015, s. 346.
[20] D. Laertios, 2015, s. 346.
[21] Seneca, 2014a, s. 71.

> hiçbir şey var olamaz. Nesneden al bakalım ısısını; donuklaşacak, hareketsizleşecek ve öyle kalakalacaktır. Hava geçer neme, fakat bununla birlikte nemsiz bir şey yoktur. Toprak havayı da meydana getirir, suyu da; fakat susuz da bir şey olamaz, havasız da. Bu yüzden yine çok kolaydır geçiş, zira elementin hamuru geçiş kaçınılmazlığıyla karılmıştır.[22]

Stoa felsefesinde bu dört ögenin, maddenin tüm evreni yaratması ve evrendeki bu devinimi, sürekliliğini sağlamasını, Marcus Aurelius "… Madde durmadan akan bir ırmağa benzer, etkinlikleri sürekli dönüşümlere uğrar, değişkeleri sonsuzdur, hemen hemen hiçbir şey dural değildir, elini uzatsan tutabileceğin kadar sana yakın olan şey bile."[23] diye anlatmaktadır. Dolayısıyla Stoacı evren, kendi ilkeleri sayesinde yaratılmış, sürekli oluş içerisinde olan canlı, akıllı bir bütünlüktür. Bu noktada Stoacıların kendi felsefelerinin bir parçası olarak, belki de en önemli parçası olarak, farklı yönlerden ele aldıkları 'doğa', işte bu anlamda '*evrenin doğası*'dır.[24] Bu yüzden pek çok filozof, bu canlı, akıllı tek bir organizma olarak ele aldıkları evrenden bahsederken '*evrensel doğa'* ifadesini kullanırlar; çünkü bu tüm evren, evrensel doğa, içindeki her bir var olanın, parçanın ve o parçaların kendilerine özgü doğalarının toplamıdır. Evrensel doğa kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın, tözü çeşitli şekillerde kullanarak her şeyi meydana getirirken, bu şekilde var olan her şeyden yeni şeyler yaratarak dönüşümü sağlamakta, evrenin canlılığını sürdürmektedir.[25]

Her şeyi kendisinden çıkararak, yaratarak ilerleyen ve bu şekilde devinen bu evren, evrensel doğa, bu devinimini Stoacıların '*evrensel yangın*' ya da '*büyük tutuşma*' dedikleri oluşuma kadar sürdürür. Stoa felsefesinde, kendi ilkeleri sayesinde dört ögeyi kendinden çıkararak, oluşumu başlatmış, her şeyi varlığa getirmiş ve evreni kurmuş olan doğa, bu yaratma sürecini evrensel yangına kadar sürdürmekte ve büyük tutuşmayla birlikte, ondan çıkan her şey yine onda çözülüp, tekrar ona, en saf hallerine, ana ateşe

[22] Seneca, 2014a, s. 124.
[23] M. Aurelius, 2015, s. 78.
[24] J. Annas, **The Morality of Happiness**, Oxford University Press, USA, 1995, s. 159.
[25] M. Aurelius, 2015, s. 117-118.

dönmektedirler. Bu noktada, her şey doğadan meydana gelip, varlığını onda sürdürüp, yine ona dönmektedir.[26]Ayrıca, diğer Stoacı filozofların aksine, bir istisna olarak Seneca, bu büyük dönüşümün sadece yangınla değil aynı zamanda selle birlikte olacağını söyler. Seneca'nın ifadesiyle,

> … dalgalar ne kadar kaçarsa kaçsın, insanları yakalar, hatta kalelerinden söküp alır onları. Batıdan ve doğudan gelen sular birleşir. Tek bir gün insanlığı gömmeye yeter. Uzun zaman boyunca talihin hoşgörüsüyle beslenen ne varsa, diğerlerine üstün gelen ne varsa, hem soylu hem onurlu kılınmış ne varsa, büyük ulusların krallıkları, hepsi yerin dibine geçer.[27]

Fakat Stoacılar için bu sonsuz bir süreçtir; evren kendi içindeki güç sayesinde oluşmakta ve bu yangınla yok olmakta değil, sonsuz bir devingenlikle bu şekilde var olmaktadır. Dolayısıyla Stoa felsefesindeki bu büyük yangın, evrenin yok oluşunu değil, tekrar tekrar var edilmesini simgelemektedir. Aslında Seneca'nın bu büyük yangına, bir de seli eklemesinin nedeni burada ortaya çıkmaktadır; çünkü o, her şeyi dönüştüren gücün ateş olduğunu ve ateşin azaldığında, nesnelerde nemden başka bir şeyin kalmadığını vurgulayarak, yeniden canlanmanın, tekrardan doğuşun olanağını bunun verdiğini belirtir.[28] Dolayısıyla Stoa felsefesindeki sonsuz devinimi ifade eden evrensel yangın, hem her şeyin çözünüp dağılışını, hem de yeniden oluşumunu, dünyanın yaşamını ifade etmektedir.

Stoa felsefesinde, yeniden doğuş anlamına gelen bu yangınla her şeyin yeniden en saf, tanrısal haline dönüp, tekrardan varlığa geldiği ve bu oluşumun bir sonsuzluk içinde devam ettiğini ifade eden bir evren tasarımı bulunmaktadır. Ancak bu noktada, Stoacı doğa anlayışının tam bir bütün haline gelmesi için evrenin bu sonsuz döngüsü içindeki, bu şekilde bir varoluşun olmasını sağlayan Tanrının, aklın bu oluşumu neye göre, hangi yönelimle yaptığı önem arz etmektedir. Stoacılara göre, böyle bir düzenlilik ve döngünün olabilmesi ve tanrının bu düzen ve döngüyü var ediyor olması, onun bu yöneliminin ona

[26] M. Aurelius, 2015, s. 63.
[27] Seneca, 2014a, s. 155.
[28] Seneca, 2014a, s. 127-128.

göre olduğu bir kural, bir 'yasa' olduğunu göstermektedir. İşte her şeyin ona göre olduğu evrenin bu yasası '*kader*' *(Fatum)*dir. Kader, herhangi bir gücün değiştiremeyeceği, var olan her şeyin ve meydana gelen her olayın zorunluluğudur.[29] Dolayısıyla Stoa felsefesinde herhangi bir rastlantı ya da kendiliğinden olma gibi bir durum mümkün değildir;[30] çünkü onlara göre, eğer herhangi bir şekilde 'bilme'den bahsedeceksek, bu bir çeşit zorunluluğun, nedensellik bağıntılarının bilinmesidir. Marcus Aurelius'un ifadesiyle,

> "Sonradan gelen, her zaman önceden gelene sıkı sıkıya bağlıdır; çünkü burada söz konusu olan; gereklilikten ötürü bir arada durmaya zorlanan bağımsız olguların basitçe sıralanması değil, mantıksal bir zincirlemedir; tıpkı varlıkların uyumlu bir biçimde eşgüdümlü oluşu gibi, olaylar da meydana geldiklerinde basit bir sıralanma değil, olağanüstü ve sıkı bir karşılıklı bağıntı gösterir."[31]

Evrenin mutlak zorunluluğu olan, Tanrının var olan her şeyi, tüm evreni onun yolunu izleyerek yarattığı bu doğa yasası, kader, sonsuz nedenler zinciriyle her şeyin birbirine bağlı olduğu bir evren kurmaktadır. Dolayısıyla olacak olanın olacağını, olmayacak olanın da olmayacağını mutlak bir zorunluluk ile belirlemiş olan kader –doğanın biricik yasası-, her şeyin ve Tanrının da üstünde bir güç olmakla tanrısal olanın da sınırlarını çizmiş durumdadır. Seneca her şeyin ona tabi olduğu kaderi şu şekilde açıklamaktadır:

> (…) her şeyin kesin ve sonsuza hükmeden bir yasaya bağlı olduğunu biliyorum. (…) Sebep sebebe bağlıdır; özel olsun, toplumsal olsun her iş upuzun bir olaylar zincirinin halkasıdır. (…) Bırakalım doğa kendi bedenlerini istediği gibi kullansın (…) Bütüne karışıp gitmek büyük tesellidir; bizim böyle yaşamamızı, böyle ölmemizi emreden her neyse, buna tanrılar da aynı zorunlulukla bağlıdır. Değişmez bir akış insanı da, tanrıları da katar önüne. O bütün varlıkların yaratıcısı ve yöneticisi alınyazısını kendisi yazmıştır, ama o bile bu yazgının peşinden gider; bir kez buyurmuştur, her zaman itaat eder.[32]

[29] Seneca, 2014a, s. 95.
[30] J. Brun, 2014, s. 64.
[31] M.Aurelius, 2015, s. 66.
[32] Seneca, **Tanrısal Öngörü**, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2014b, s. 75.

Stoacıların kader anlayışına ve Seneca'nın ifadelerine bakıldığında, Stoacıların Tanrısının her şeyin üzerinde olan ve her şeye gücü yeten bir Tanrı olmadığı görülmektedir. Tanrının sınırlarının doğa yasasıyla belirlenmiş olması ve onun da bu yasaya uygun olarak her şeye biçim vermesi Seneca tarafından, "Sanatkar hamuru değiştiremez; yasa böyle. Bazı ögeleri bazı ögelerden ayıramazsın, birbirine sıkıca tutunmuştur bunlar, bölemezsin."[33] şeklinde ifade edilmiştir. Stoacılara göre bu evren yaratılabilecek en iyi evrendir ve bu 'en iyi' olan evrenin yaratılması düşüncesi, evrenin bu düzen ve biçimlenişini sağlayan büyük yasanın, kaderin, bu gayeyi içinde barındırdığını göstermektedir. Bu yüzdendir ki evrenin bir gayeye, belli bir ereğe göre biçimlendirilmesi, yani kaderin böyle bir ereğinin olması, onun tanrısal ve akli olduğunu göstermektedir; esasında kader, *logos*'un kendisidir.[34] Bu yüzden "Kader, varlıkların birbirine bağlı nedenidir ya da dünyayı yöneten akıldır."[35] Dolayısıyla evrenin oluşumunda maddeyi şekillendiren neden olan *logos*, yani Tanrı, içindeki 'iyi'ye yönelimli olan erek sayesinde doğa yasasını, kaderi mümkün olan 'en iyi' şeklinde belirlemiştir. İşte bu noktada, Tanrının bir anlamda, tamamen salt bir iradeyle çizip ortaya koyduğu, tasarladığı bir düzen olarak değil de, bir anlamda, bir çeşit tüm evrenin her bir parçasına hakim olan bir bakış, bir öngörme şeklinde, iyiye yönelimli bir erekle, ona göre biçim verdiği bir yasa olarak bir kader anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Stoacılar, kadere ya da Tanrının böyle bir yönelimli yaratışına sebep olan bir çeşit önceden görmeye '*tanrısal öngörü*' *(providentia)* demektedirler.

Stoacıların evren tablosunun son halini alması ve tam olarak evrenin bütünlüğünün sağlanabilmesi için kader ve tanrısal öngörü kavramları önemli bir yere sahiptir. Marcus Aurelius'un ifadesiyle,

[33] Seneca, 2014b, s. 77.
[34] J. Brun, 2014, s. 64.
[35] D. Laertios, 2015, s. 351.

> Tanrıların eserleri tanrısal öngörüyle dopdolu; yazgının işleri de doğal düzenden yoksun değildir, tanrısal öngörünün ağlarıyla iç içe geçmiş, onlarla örülüdürler. Her şey bundan çıkar. Öte yandan, her şeyin zorunluluktan kaynaklandığını ve senin de bir parçasını oluşturduğun evrenin bütününün yararına olduğunu da eklemeliyim. Ama doğanın her yerinde, iyi; evrensel doğanın ürettiği şeydir ve onu ayakta tutmaya yarar.[36]

Bu noktada evren birbiriyle uyum içinde olan tüm varlıkların toplamından oluşurken, bu varlıkların nedenlerinin toplamı da yazgıyı oluşturmaktadır.[37] Dolayısıyla genel olarak bakıldığında, Stoacı doğa anlayışında her şeyin nedeni olarak ele alınan akıl, Tanrı, kader ve tanrısal öngörü bir anlamda, evrenin her bir parçasına nüfuz etmiş olan tek bir canlı, yaratıcı gücü, yasayı ifade etmektedir. Seneca'nın ifadesiyle özetlenirse,

> "(…) hani evrenin yöneticisi ve kollayıcısı, dünyanın zihni ve soluğu, tüm yaratımın efendisi ve sanatkarı (olan) ona her isim uygundur. Ona kader mi demek istiyorsun? Hata yapmış olmazsın. O, her şeyin kendisine bağlı olduğu nedenlerin nedenidir. Ona kutsal öngörü mü demek istiyorsun? Doğru demiş olursun."[38]

Sonuç olarak, Stoa felsefesinin doğa anlayışına bakıldığında, karşımızda madde ve maddenin nedeni olan aklın, Tanrının birleşimiyle oluşmuş, sürekli oluş halinde olan ve her bir parçasında maddeyi ve Tanrıyı taşıyan canlı, akıllı bir doğa, evren bulunmaktadır. Bu akıl ya da Tanrı, içindeki iyiye yönelimli ereğiyle evrenin yasası olan kaderi belirleyerek, tanrısal öngörüyle kaderin yolunda ilerleyerek bütün varoluşu meydana getirirken, var ettiği her şeyde tek töz olan maddeyi ve o maddenin nedeni olan kendini bedenleştirmektedir. Madde, niteliksiz bir beden iken, ondan çıkan her şey de bir beden olmak zorundadır. Dolayısıyla, maddenin içindeki akıl da bu maddenin bir kipinden başka bir şey olmamakla birlikte her şeyin içine nüfuz edebilen, akışkan bir bedendir. Bu noktada tamamen maddeden ve onun çeşitli türevlerinden oluşmuş bir evren bulunmaktadır. İşte böyle bir evrende, var olan her şey maddenin ve onun bir çeşit kipi

[36] M. Aurelius, 2015, s. 41.
[37] M, Aurelius, 2015, s. 74.
[38] Seneca, 2014a, s. 101.

olan tanrının bir parçası olmakla, var olan her şey maddi, canlı, akıllı ve tanrısaldır; dolayısıyla yine var olan her şey *evrensel* bir *duygudaşlık* içindedir.

Stoa felsefesinde her şeyin birbiriyle olan evrensel duygudaşlığı, var olan her şeyin bir yandan tamamen tek töz olan maddeden oluşmasıyla, bir yandan da içinde ondan bir parça taşıdığı ve yine en sonunda tanrısal olana dayandığı için Tanrıyla bir olmasına ve doğanın erekselliğinden dolayı içindeki iyi ile temellenmekte, yazgı sayesinde karşılıklı bir bağlılık içinde kalmaktadır. Var olan her şeyin duygudaşlığı, aynı şekilde beden ve – yine maddi olan – ruhun, ilişki ve bütünlüğünü de sağlamaktadır.[39] Dolayısıyla, bu noktada duygudaşlık; Tanrının ve evrenin (ve bir anlamda var olan her şeyin -insanın-) özdeşliğini ifade etmektedir.[40] Bundan sonra insan için bilmenin konusu olan doğanın yapısı, yasası açığa çıktığında, birleştirici bir güç olan yazgının farkına varıldığında, *bilgelik* başlayacak, insanın nasıl yaşaması gerektiği ortaya çıkacaktır. Bu noktada Stoacıların ahlaki görüşleri şekillenmeye başlayacak; böyle bir özdeşlikten kaynaklı olarak yazgıya boyun eğmekle insan yaşama katılacaktır.[41]

1.2. Ahlak Anlayışı

Stoa felsefesinin oluşmaya başladığı dönem, Yunan site devletlerinin çöküşüyle başlayan karışık bir siyasi ortamın bulunduğu bir dönemi içermektedir. Böyle bir dönem Kynikler, Epikurosçular ve Stoacılar gibi 'birey'e yönelen, değişmiş, bozulan dünyada bireyin mutluluğunu, kurtuluşunu amaçlayan, daha pratik felsefe okullarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bundan dolayı daha önceki Antik Yunan felsefe okullarının aksine, Stoacı filozoflar için felsefe sadece doğru bilgiyi araştıran değil, aynı zamanda bu bilgiye göre

[39] Eric Schliesser, **Sympathy – A History**, USA, Oxford University Press, 2015, s. 21.
[40] J. Brun, 2014, s. 60.
[41] J. Brun, 2014, s. 64-65.

bireyin yapıp etmelerini düzenleyen, onu mutluluğa götüren bir görev üstlenmektedir. Seneca'nın ifadesiyle,

> Felsefe (…) sözler değil, eyleme önem verir. (…) Felsefe ruhu bir kalıba döker, işler, yaşamı düzenler, eylemleri doğru yola koyar, yapılacak yapılmayacak işleri gösterir; dümenin başına oturup tehlikeli dalgalar arasında çırpınan gemiyi yönetir, yoluna yön verir. O olmadan hiç kimse korkusuz, güven içinde yaşayamaz.[42]

Bundan dolayıdır ki Stoacı filozoflar felsefeyi üç bölüme ayırarak fizikle doğayı, doğanın yasalarını araştırarak, mantıkla bu gerçek bilgiye ulaşarak, ahlakla bu bilgilere göre nasıl eylemek gerektiğini anlayarak bireyin mutluluğa ulaşmasını amaçlamışlardır. Dolayısıyla Stoa felsefesi içinde ahlaktan söz etmekle, fizikten söz etmek ya da mantıktan söz etmek hep iç içedir; çünkü genel olarak Stoa felsefesine bakıldığında, tıpkı fizik anlayışındaki bütün var olanların duygudaşlık içinde olması gibi felsefenin bu bölümlerinin de bir duygudaşlık içinde olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Stoa felsefesinde doğayı, doğanın işleyişini, doğa yasası olan kader sayesinde, madde ve Tanrının birliğiyle her şeyin birbiriyle nedenler zinciri içinde var olduklarını ve var olan her şeyin birbiriyle duygudaşlığı içinde canlı bir organizma olan evrenin yapısını gösterdikten sonra, bu büyük organizmanın bir parçası olan insanı, insanın doğasını araştırmak gerekmektedir. Bu noktada Stoacıların ahlaki görüşlerinin tam olarak anlaşılabilmesi için canlı, tek bir organizma olarak ele alınan evrenin, bir parçasını ele alacaksak, büyük parçayla olan ilişkisi ve uyumu daima göz önünde bulundurulmalıdır. Marcus Aurelius'un ifadesiyle;

> "Evrenin doğasının ne olduğunu, benim doğamın ne olduğunu, bunların birbirleriyle ilişkisinin ne olduğunu; hangi parçanın bütünün hangi parçası olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir; hiç kimse, yaptıklarının ve söylediklerinin, senin parçasını oluşturduğun doğayla her zaman uyum içinde olmanı engelleyemez."[43]

[42] Seneca, 1992, s. 56.
[43] M. Aurelius, 2015, s. 42.

Çünkü Stoa felsefesinde insan, tıpkı evren gibi etkin ilke olan madde, maddenin içindeki neden olan akıl –tanrı– ve bir anlamda aklın ya da tanrının özü olan soluktan oluşmuştur. Tekrar Marcus Aurelius'un deyişiyle, "Bu, ben olan şey, her ne ise, biraz et, biraz yaşam soluğu ve yönetici ilkeden[44] başka bir şey değil."[45]

Stoacılar ahlakı içgüdü ya da temel yönelimler, iyi ve kötü şeyler, erdem, eylemler, tutkular, erek, en yüksek değer, ödevler ya da uygun tutumlar, özendirme ve caydırmalar gibi alanlara ayırarak, insanın doğasını anlamak için bu alanların incelemesini yapmışlardır.[46] Stoa felsefesinde insanın doğasını anlamak ve onun doğayla olan ilişkisini kurmak için belki de en temel kavram '*oikeiosis*' (Yunanca: οἰκείωσις / oikeíōsis) kavramıdır. J. Klein[47] ve W. O. Stephens[48] *oikeiosis* kavramının İngilizce'ye çevirisi için "appropriation" terimini önerirken, Gisela Striker kelimenin "bir şeyin birine ait olduğunun tanınması ve takdiri" anlamına geldiğini savunmaktadır.[49] Her ne kadar kavramın çevirisinde ve ele alınışında farklı yaklaşımlar olsa da "kendine-alma", "kendinin-kılma", "kendini-sevme" olarak Türkçeye çevrilen[50] *oikeiosis* kavramını "kendilik sevgisi" olarak ifade etmek mümkün görünmektedir. Bu noktada, Stoa

---

[44] Stoa felsefesinde ruh beş duyu, konuşma yetisi, üreme yetisi ve düşünme yetisi olan 'akıl' olmak üzere sekiz bölümden oluşmaktadır ve düşünme yetisi olan akıl, ruhun 'yönetici gücü' olarak ele alınarak diğer yetileri birleştirmesiyle ruhun birliğini sağlamaktadır. Dolayısıyla Marcus Aurelius'un burada 'yönetici ilke' olarak ifade ettiği 'akıl'dır.

[45] M. Aurelius, 2015, s. 40.

[46] D. Laertios, 2015, s. 329.

[47] J. Klein, Oxford Studies in Ancient Philosophy, **''The Stoic Argument from Oikeiosis''**, Oxford Scholarship Online, 2016, s. 143.

[48] W.O. Stephens, **Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom,** London and New York: Continuums, 2007, s. 87.

[49] "Recognition and appreciation of something as belonging to one" Bkz. Gisela Striker, **Essays on Hellenistic Epistemology and ethics The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics**, Cambridge University press, 1996, s. 281.

[50] İngilizceye "self-appropriation", "self-acceptance", "self-love" olarak çeviren Francis E. Peters, oikeiosis kelimesinin bu anlamların yanında, *"Evine veya hânesine alma, kendine-ve-içine-alma, bağrına basma, kendi bünyesine dâhil etme, kendi kullanımına alma, temellük ve istifâde etme, istimâl, özümseme, benimseme, kendini- koruma, nefsine düşkün olma"* anlamlarının da olduğunu belirtir. Bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, 2004, s. 256.

felsefesinde *oikeiosis* kavramının yerinin ve öneminin anlaşılabilmesi için Stoa filozoflarının insan doğasına ait yaklaşımlarındaki ilk olarak ele aldıkları insanın 'temel yönelimleri'nin açığa kavuşturulması önemlidir.

Stoacılara göre canlı bir varlığın temel yönelimi, ilk içgüdüsü *(horme)*, doğanın canlının içine yerleştirdiği "*kendini koruma*" içgüdüsüdür.[51] Stoacıların canlı varlıkların ilk içgüdüsünün kendini koruma içgüdüsü olduğunu savunmaları, özellikle canlılardaki ilk içgüdünün haz olduğunu savunan Epikuros'a karşı bir itirazdır. Çünkü Stoacılara göre, canlı varlıklar kendileri için yararlı olanı, yani doğalarına uygun olanı bulduktan sonra hazzı yaşarlar.[52] Dolayısıyla, canlıların kendilerine, kendi doğalarına uygun, yararlı olana yönelmeleri onların kendilerine ve kendi doğalarına ilişkin bir farkında olma durumunu gerektirmektedir. Bu yüzden, Khrysippos "her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışının bilincidir"[53] der. "Çünkü doğanın canlıyı <kendine> yabancı kılması beklenemez."[54] Cicero, Stoacıların canlıların temel yönelimleriyle ilgili görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

> Bir canlı, doğduğu andan başlayarak, kendi kendine düzen verir ve kendini korumaya, doğasını, ve bu doğayı koruyabilecek her şeyi sevmeye bir yönelimi vardır, kendini yıkımdan ve yıkımına yol açacak olan her şeyden uzak tutar. Ve Stoacılar bunu şöyle kanıtlar: hazzı ya da acıyı tatmadan önce yavrular, kendileri için yararlı olanı arayıp, zararlı olandan kaçarlar, doğalarına bağlı olmayıp, yıkımdan çekinmeselerdi böyle olmayacaktı. Öte yandan, kendilerine ilişkin bilince sahip olmasalardı, herhangi bir arzuları olamazdı ve buna bağlı olarak, kendilerine ilişkin sevgileri de olmazdı. Buradan çıkarılması gereken sonuç, kendini sevmenin, birinci ilke olduğudur.[55]

Dolayısıyla Stoa felsefesinde canlı varlıklar, kendilerinin bilinciyle ve kendilerine yararlı ya da zararlı olanı ayırt edecek kendi doğalarının bilgisiyle dünyaya gelmiş olup

[51] D. Laertios, 2015, s. 329.
[52] D. Laertios, 2015, s. 329.
[53] D. Laertios, 2015, s. 329.
[54] D. Laertios, 2015, s. 329.
[55] M.T. Cicero, **De Finibus Bonorum Et Malorum**, Çeviren: H. Rackham, M.A, USA, Cambridge Press, 1996, s. 233-234.

içlerindeki kendilik sevgisi sayesinde kendilerini koruma ve doğalarını gerçekleştirmeye programlanmışlardır. Çünkü eğer içlerinde bir kendilik sevgisi olmasaydı, herhangi bir şekilde kendilerini korumaya çalışmaz ve kendi doğalarıyla ilgili şeylere doğru bir yönelimde bulunmazlardı. Seneca'nın ifadeleriyle özetlenirse,

> Başka her şeyin ilgili olabileceği, her şeyin indirgenebileceği bir şey olmalı. Zevki arıyorum, kimin için? Kendim için. O halde kendimle ilgileniyorum. Acıdan kaçıyorum, kimin için? Kendim için. O halde kendimle ilgileniyorum. Her şeyi kendi faydam için yapıyorsam, kendime duyduğum ilgi en önde geliyor demektir. Bu ilgi bütün hayvanlarda mevcuttur, aşılanmış değildir onlara, doğuştan getirirler. Doğa evlatlarını yaratır, başından atmaz; en güvenli vasi en yakında olduğu için de, herkes kendi kendine emanet edilmiştir. Bu yüzden bundan önceki mektuplarımda söylediğim gibi, çok genç hayvanlar, ana rahminden, ya da, yumurtadan yeni çıkmış hayvanlar bile, kendilerine düşman olanı hemen bilirler, öldürücü olandan kaçarlar; uçmakta olan kuşların gölgeleri bile, hayvanları kaparak yaşayanların avlarını korku içinde bırakır. Hiçbir hayvan, ölüm korkusunu tanımadan hayata atılamaz.[56]

Bu noktada, Stoa felsefesindeki canlı varlıkların kendi doğalarının bilinciyle ve içlerindeki kendilik sevgisi sayesinde kendi doğalarını gerçekleştirme düşüncesi, esasında Stoacıların fizik anlayışında kendini göstermektedir. Stoacıların doğa anlayışında '*logos*'un ya da Tanrı'nın bir çeşit özü olan evrenin yaşamsal gücünü ifade eden soluk, her türlü var olanda onların tek tek doğalarını belirleyerek şekillendiren bir unsurdu. Soluk, örneğin cansızlarda bir çeşit yetenek (*heksis*), bitkilerde filizlenip büyüme, gelişme (*physis*) şeklindeyken, hayvanlarda bitkisel şeylerin yanında bir de içgüdü (*horme)* olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla hayvanlar kendi türlerinin, doğalarının bilgisiyle, içgüdüleriyle hareket ederek kendi doğalarını gerçekleştirmektedirler. İnsanlar da ise soluk, bitkisel şeyler *(physis)* ve hayvanlardaki içgüdünün *(horme)* yanında bir de 'akıl' olarak kendini göstermiştir. Bu yüzden, insanda kendi doğasını gerçekleştirme durumu, diğer şeylerin yanında içgüdüyü biçimlendirmek

[56] Seneca, 1992, s. 306.

için ona eklenmiş akıl ile olmaktadır;[57] çünkü insana içkin olan 'akıl' onun doğasındaki belirleyici unsurdur. Seneca'nın sözleriyle,

> Yetkin akıl da insana özgü bir şeydir, öteki nitelikleri, hayvanlarla, bitkilerle ortaktır. Güçlüdür, aslan da güçlüdür. Güzeldir, tavus kuşu da güzeldir: hızlıdır, atlar da hızlıdır. İnsanın bu konularda onların ardında kaldığını söylemek istemiyorum; insanda en büyük ne var, diye araştırıyorum. Araştırdığım, ona özgü olan nitelik. İnsanın bedeni vardır, ağaçların da vardır; atılım yapabilirler, istençle hareket edebilirler: vahşi hayvanlar da, solucanlar da öyle. Sesi vardır, köpeklerinki ne kadar daha açık, kartallarınki daha tiz, boğanınki daha dolgun, bülbülünki ne kadar daha yumuşak, akıcıdır! 10. İnsana özgü olan nedir? Akıl.[58]

Bu noktada genel olarak bakıldığında Stoacıların fizik anlayışı ile ahlak anlayışının birbirine paralelliği göze çarpmaktadır. Evrensel doğa, madde ve içindeki 'iyi'ye yönelimli ereği olan neden (akıl, Tanrı) kadere, doğa yasasına uygun bir şekilde var olan her şeyi oluşturuyor ve dolayısıyla *ereğ*ini gerçekleştiriyorken, bununla beraber evrensel doğanın birer parçaları olan, var olan her şey de aynı zamanda kendi doğalarını, dolayısıyla *erek*lerini, doğa yasasına bağlı olarak kendilerini gerçekleştirmektedir. Stoa felsefesindeki evrenin, doğanın bu uyumu, var olan her şeyin birbirleriyle olan uyumunu da ortaya koymaktadır. Canlı bir organizma olan evren, doğa, her bir parçasının kendi ereğini, doğasını gerçekleştirmesiyle bir bütün tek bir organizma haline gelmektedir. Bu yüzden Stoa felsefesinde '*egemen iyilik'* ve '*en üstün erek'* kavramları birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır; çünkü 'erek' var olanların doğalarını gerçekleştirmeleri ve dolayısıyla da evrensel doğanın yasaya uygun olarak kendini gerçekleştirmesi iken, 'iyi' de bir çeşit bu uyumun ifadesidir. Yani, "(…) iyilik, dünyanın uyumuyla özdeş olan içsel uyumun ifadesidir, iyiliğin güzelliği, şeylerin ve var olanların tanrısal öngörüye ilişkin birlikteliğinin ifadesidir."[59] Dolayısıyla Stoa felsefesinin ahlak anlayışının ilkesi olan '*doğaya uygun yaşamak'* ifadesi, onların doğa anlayışları ile ahlak anlayışlarının birleştiği noktadır. Doğaya uygun yaşamak ifadesi, hem var olanların kendi doğasına

[57] D. Laertios, 2015, s. 330.
[58] Seneca, 1992, s. 179.
[59] Jean Brun, 2014, s. 93.

uygun yaşamak anlamına gelirken, hem de kendi doğalarına uygun yaşayarak aynı zamanda evrensel doğaya da uygun yaşamak anlamına gelir. Bu noktada insanın *ereğ*i de *doğaya uygun yaşamak*tır. İnsanın doğaya uygun yaşaması ile hem ortak doğa, yani evrensel doğa kastedilirken, hem de bireysel doğa, yani insanın doğası kastedilmektedir.[60] İnsanın doğasındaki belirleyici unsur ise 'akıl' olduğundan, insanın doğasına uygun yaşaması *akla uygun yaşama*sı anlamına gelmektedir. Bu yüzdendir ki Stoa felsefesinde insan için *doğaya uygun yaşamak* ile *akla uygun yaşamak* aynı anlama gelmektedir. İnsan akla uygun yaşayarak, aynı zamanda doğaya uygun yaşamış olacak, doğanın bir parçası olarak ona verilen görevi yerine getirerek doğanın uyumuna katılacaktır.

İnsan için doğaya uygun yaşamanın aynı zamanda 'akla uygun yaşamak' anlamına gelmesi dikkat edilirse eğer onların fizik, mantık ve ahlakı neden iç içe gördüklerini bize göstermektedir. Akıl doğayı, doğanın yapısını ortaya çıkaracak, onun bilgisine ulaştıracak ve insanın ona göre eylemesini sağlayacak olan yetidir. Bu yüzden Sokrates'in ahlak anlayışından oldukça etkilenen Stoacılar için de mutluluğun temeli sağlam, doğru bilgiye dayanmaktadır. Stoacılar bu bilginin doğaya uygun olmasını savunarak, doğru bilgiyi, doğru düşünmeyi doğru, iyi davranmanın temeli yapmışlardır. Dolayısıyla mutlu olmak için insan akla uygun davranırken, akıl doğruyu bilmeyi (doğayı, doğaya uygun olanı bilme) ve doğru davranmayı (doğaya uygun, akla uygun davranma) sağladığından, insan sadece '*bilgelik*' ve '*isteyerek*' doğruya göre *eyleyerek* mutlu olabilir. Bu yüzden insanın mutlu olması, kendini gerçekleştirebilmesi için onun doğası göz önüne alındığında, insanın ereği, onun için en yüce iyi, doğanın bilgisine sahip olup ona göre yaşamaktır. Seneca'nın ifadesiyle, "En yüce iyinin doğaya uygun yaşamak olduğunu söyler dururuz. Doğa bizi iki şey için doğurdu: Nesneleri temaşa etmemiz ve eylem için."[61] İşte bu noktada Stoacılar için doğaya uygun olanın bilgisini benimseyip onu davranışlarının

[60] D. Laertios, 2015, s. 330.
[61] Seneca, **Bilgeliğin Sarsılmazlığı Üzerine – İnziva Üzerine,** Çeviren: C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 38.

kılavuzu yaparak yaşayan bir insanın yaşamı '*erdem'*lidir. Bundan dolayıdır ki Stoa felsefesi için doğaya uygun yaşama, akla uygun yaşama ve '*erdeme uygun yaşama'* bir ve aynı şeydir. Diogenes Laertios'un ifadesiyle özetlenirse,

> (…) Zenon *İnsan Doğası* adlı eserinde ereği doğaya uygun yaşama olarak saptayan bir filozoftur, bu aynı zamanda erdeme uygun yaşamaktır; çünkü doğa bizi erdeme yöneltir. (…) Khrysippos'un *Erekler Üzerine* adlı eserinin birinci kitabında söylediğine göre, erdeme uygun yaşamak, doğal olayların deneyimine uygun yaşamakla aynı şeydir; çünkü bizim yapımız evrenin bir parçasıdır. Bu nedenle erek, yani evrendeki düzenin başı Zeus ile aynı şey olan, tüm evrene yayılmış doğru aklın yasaklayageldiği şeyleri yapmadan, hem insan doğasına hem evrenin doğasına göre yaşamaktır: Mutlu insanın erdemi ve yaşam mutluluğu da işte budur, her şey, evreni yönetenin iradesiyle her birimizin içinde bulunan daimonlu uyum içinde gerçekleştiği zaman.[62]

Stoa felsefesindeki insanın mutluluğunun erdemli bir yaşama bağlanması ve bunun ancak sanılardan (*doxa*) kurtularak, doğanın bilgisine (*episteme*) sahip olunarak, bu bilgiye göre yani doğaya – evrensel akla – göre yaşamak anlayışı, öncelikli olarak onların ahlak görüşlerinin bir bütünlük kazanması için bizi doğanın bilgisini araştırmaya yöneltmektedir. Bu yüzden Stoa felsefesi için fizik, onların çizdiği evren tasarımı önem arz etmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, Stoa felsefesinde evren, madde ve en iyi olacak olana yönelen onun devindirici gücü olan logosun birleşimiyle oluşmaya başlayan ve dolayısıyla var olan her şeyin bu iki ilkenin parçası olmakla birbirlerine duygudaşlık bağı ile bağlı olan tek tek parçalardan oluşmuş canlı, akıllı bir organizmadır. Dolayısıyla evren, *logos*un en iyi olacak olana yönelimi yani tanrısal öngörüsü, en iyi olacak olanı, yani doğa yasasını – kaderi – izlemesiyle her şeyin nedenler zinciriyle birbirine bağlı olarak şekillenmesiyle oluşan ve devinen bir yapıdır. Bu noktada insanın ilk yapması gereken aklını kullanarak doğaya bakması ve evrenin bu yapısını, işleyişini ortaya çıkarmasıdır. İnsan bu işleyişin farkına vardığında, esasında doğadaki *zorunluluğu,* kaderi

[62] D. Laertios, 2015, s. 330.

anladığında, Stoacı ahlak anlayışının ortaya çıkmasında oldukça önemli bir noktanın, insanın *'muktedir olup olmadığı şeylerin*' ayrımına varacaktır.

Stoa felsefesinde insanın doğayı araştırması ve doğanın bilgisine erişmeye çalışması, esasında onların neyin insanın kontrolü altında neyin kontrolü altında olmadığını açığa çıkarmak içindir. Stoacıların evren tablosuna bakıldığında ise ilk bakışta, neredeyse tamamen insanın kontrolü altında olmayan, yani insanın *değiştirmeye muktedir olmadığı* bir evren, doğa göze çarpmaktadır. Çünkü Stoa felsefesinde evrenin var olan her şeyin birbirine nedenler zinciri ile bağlı olduğu tamamen belirlenmiş yapısı, insana olacak olanın başka türlü olmasını sağlayacak gücü vermediğinden, insanın mutluluğa ulaşması için nasıl yaşaması gerektiğini araştırması ilk bakışta anlamsız görünmektedir. Fakat Stoacıların 'özgürlükten' ne anladıkları, onların özgürlük tanımını nasıl yaptıkları anlaşılırsa, insanın muktedir olmadığı şeylerin, yani doğanın işleyişi, kaderin belirleyiciliğinin yanında insanın yapmaya muktedir olduğu, insanın kontrolü altında olan bir alanın olduğu anlaşılacaktır. Bu yüzden Marcus Aurelius, "(…) bir yerde yaşamak olanaklıysa, orada gerektiği gibi yaşamak da olanaklıdır"[63] der.

Stoacı doğa anlayışında kaderin belirlediği bir çizgide devinen bir doğa bulunmasından dolayı insanın kontrolü altında olmayan, yani herhangi bir şekilde insanın müdahale edemeyeceği alan oldukça fazladır. Örneğin olacak olan olaylar, insanın serveti, ailesi, mülkü, ünü, hatta bedeni tamamen insanın yapmaya, değiştirmeye muktedir olmadığı şeylerdir. Çünkü insan hiçbir şekilde bunlara sahip değil, bunlar doğa, kader tarafından ona verilmiştir. İnsanın yapmaya *muktedir olduğu şeyler* ise tamamen insanın akıl yetisine dayanan, düşünceler, duygular, onaylayıp onaylamadığı şeyler, kararlar, *irade* ve *eylem*lerdir. Dolayısıyla Stoacıların özgürlükten anladığı, her şeyin belirli bir yapıda olmaması, kaderin boyunduruğu altında olmamak değil, doğaya, dolayısıyla akla uygun

[63] M. Aurelius,2015, s. 77.

olanı seçip seçmeme durumu, düşüncelerini, duygularını dışsal olanın belirlemesine izin vermeyip sadece kendi aklını kullanarak duygu ve arzularını kontrol edebilme ve buna göre yaşamayı seçme özgürlüğü, yani *içsel bir özgürlük*tür. Çünkü Stoacılara göre kaderin olduğu bir doğada, insan ancak kaderin bilgisine erişip bunu kabullendiğinde ve ona boyun eğmeyi kabul ettiğinde özgürce bir seçim yapmış olabilir. Diğer türlü insan doğa yasasının bilgisine, yani kaderin bilgisine sahip olmadığında zaten farkında olmaksızın kaderin çizdiği şekilde yaşamaktadır. İşte bu yüzden Seneca, "Herkes kendi ahlakını yaratır, yaptığı işi ise kader belirler"[64] der.

Stoa felsefesinin insanı mutluluğa ulaştırma çabası, Stoa filozoflarını insan özgürlüğünün sınırlarını belirleme ve bu sınır içerisinde yaşamına, davranışlarına bir yön vermesini sağlayarak insanın bireyselliğine vurgu yapmaya yöneltmiştir. Doğa yasasının belirlediği bir evren anlayışında, insanın içsel bir özgürlüğe sahip olması düşüncesinin tam bir anlam kazanabilmesi için Stoa felsefesinin insanın doğasına dair tüm inceleme ve anlayışlarının ele alınması gerekmektedir. İnsan bir düzeyde hayvana benzer bir yapıya sahipken akılla ondan ayrılmaktaydı. Hayvan kendisine ait doğanın yanında içgüdü ve bir çeşit tasarımlama yeteneğine sahipken, insan ondan daha üstün bir yapıya, tanrısal olana daha yakın bir yapıya akıllı bir ruha sahiptir.[65] Stoacılara göre insanda ruh beş duyu, konuşma yetisi, üreme yetisi ve düşünme yetisi –akıl– olmak üzere sekiz bölümden oluşmaktadır.[66] Tüm yetiler ruhun bir çeşit görünüşleri olmakla beraber, düşünme yetisi, ruhun 'yönetici gücü' olmakla ruhun birliğinin *(hegemonikon)* ifadesidir. Dolayısıyla bu kısım yani akıl, ruhun diğer kısımlarını yönlendiren, onların verileriyle görünüşleri ayırt edip, yargıda bulunabilen, onaylama ya da reddetme yapabilen, bilgiye ulaşıp buna göre eylemde bulunmaya yönelten kısmı ifade etmektedir.

[64] Seneca, 1992, s. 109.
[65] Jean Brun, 2014, s. 73.
[66] D. Laertios, 2015, s. 354.

İnsanın ruhundaki birliği kuran, ruhun yönetici ilkesi olan akıl ruhun diğer niteliklerinin sağladığı verileri birleştirme ve muhakeme etme yetisiyle çeşitli yargılara varması, iyi ya da kötü olana dair çeşitli kanılarının olması Stoacı filozoflara göre zaten insanın biricikliğini, onun bireyselliğini gözler önüne sermektedir. İnsanın muhakeme etme yetisiyle çeşitli yargılara vararak ona göre bir eylemde bulunmaya yönelmesi onun içsel özgürlüğünün bir çeşit göstergesidir. Dolayısıyla insanın tek özgür olduğu alan onun aklını kullanma biçimidir. Fakat doğanın bilgisine, kaderin varlığına erişememiş olan insan onun varlığını bilmeksizin yaşarken özgür bir biçimde değil kaderin çizdiği şekilde yaşarken, ancak doğanın bu bilgisine sahip olan insan, kendi sınırlarını bildiğinden, doğanın yasasına, kadere *isteyerek* boyun eğerek özgür olmaktadır. Dolayısıyla Stoacıların erdemli bir yaşam sürmek için akla uygun yaşamanın iki aşamasından ilkinin, yani bilginin olması temeldir. İnsan sadece kanılardan kurtulup bilgiye (*episteme*) ulaştığında, ve bu bilgiye göre isteyerek davranmaya yöneldiğinde özgür olmaktadır. İşte bu yüzden stoacılara göre iyi olan bilgi iken *kötülük* bilgisizliktir.[67] Çünkü insan kendi asıl özgürlüğünü bile ancak doğanın bilgisine eriştiğinde anlayabilir.

Stoa felsefesinde insanın akla uygun yaşayabilmesi için öncelikli olarak aklını doğru kullanabilmeyi öğrenmesi gerekmektedir; çünkü onlara göre insan aklını doğru bir şekilde kullanamadığında sorun çıkmakta, yani insan doğaya aykırı yaşamaktadır. Stoa felsefesinin ahlak anlayışının bir çeşit bilgi ve eylemin birliğinin göstergesidir; çünkü Stoacılar için ikinci aşama olan eylemin ortaya çıkması ilk aşamaya bağlı olmakta; yani insan aklın muhakeme etme yetisiyle vardığı yargılara göre eyleme geçmektedir. Dolayısıyla yanlış yargılara ulaşan insan onlara göre davranarak yanlış, yani doğaya aykırı davranırken, doğru yargılara ulaşan insan ise o yargılar sayesinde doğru, yani doğaya uygun davranmaktadır. İşte bu yüzden Stoacılar, kötü olanın bilgisizlik olduğunu

[67] Seneca, 1992, s. 87.

savunmaktadır; çünkü "yaşamda da dilde de doğru yanlış birbirine karışmıştır."[68] Seneca'nın ifadeleriyle özetlenirse,

> Bütün şerefli şeylerin tohumları ruhta bulunur. Uyarıyla harekete geçer bunlar, tıpkı hafif bir esintinin yardımıyla kıvılcımlardan ateş çıktığı gibi. Erdem de bir dokunuştan, bir itişten çıkar. Ayrıca ruhta çok açık olmayan öyle şeyler de vardır ki, ancak dile geldikleri zaman birden apaçık olmağa başlarlar. Birçok bilgi çeşitli yerlerde dağınık olarak bulunur, eğitilmemiş bir zihin bunların hepsini bir araya getiremez. Bu yüzden bunlar bir bütün haline getirilmeli, aralarında bağlar kurulmalı, böylece bu bilgiler daha geçerli olur, ruhu daha çok kalkındırırlar.[69]

Stoa felsefesinde aklını doğru bir şekilde kullanamamasından kaynaklanan insanın yanlış kanılara sahip olup ona göre davranması, belki de Stoacı filozofların ahlak alanında en çok üzerinde durdukları noktadır; çünkü tüm yanılgılar bundan kaynaklanmaktadır. Onlara göre asıl problem, insanların akla uygun davrandıklarını iddia etmesine rağmen, aslında akılla değil, çeşitleri duygulanımların, özellikle tutkuların etkisi altında akıl yürütme yapmaları, iyi ya da kötü olan üzerine toplumun düşüncelerini, inançlarını ya da kendi önyargılarını sorgulamadan, üzerinde kendileri düşünmeden bu yargılarla eyleme geçtiklerinin farkında olmamalarıdır. Çünkü sorgulanmadan kabul edilen toplumun düşünceleri, insanların bu düşüncesi iyi ve kötü olana dair sadece akılla düşünülerek ulaşılmış değişmez bilgiler (*episteme*) değil, doğanın gerçek bilgisinden uzak, tutkulara göre varılmış, değişken düşüncelerdir. Stoa felsefesinde doğru düşünebilmek, aklı doğru kullanabilmek için bunun farkına varmak ve buna göre düşünme biçimine yön vermek gerekmektedir. Bu yüzden Stoacılar Sokrates'in "Sorgulanmamış yaşam yaşamaya değmez!" sözünü felsefelerinin başlangıç noktası yapmışlardır. Buradan anlaşılacağı üzere, toplumun ve pek çok insanın bu düşünceleri, doğanın bilgisine erişilmeden, iyi ve kötü üzerine varılmış yanlış kanılardan ibaret olduğundan, insan bu kanılara göre harekete geçip tutkularına esir olmakta, akıldan uzaklaşmaktadır. Seneca'nın ifadesiyle, "Kader

[68] Seneca, 1992, s. 230.
[69] Seneca, 1992, s. 243.

bize iyilik, kötülük için malzeme sağlar, biz de iyiye, kötüye dönüşecek olan şeylerin ilkel maddesini verir. Çünkü ruh, başlı başına her türlü kaderden daha güçlüdür, onu her iki yöne çekebilir, mutlu, mutsuz yaşamının nedeni olur kendisi için."[70]

Stoa felsefesinin ahlak anlayışına bakıldığında, insanın akla uygun bir hayat yaşaması, onun aklını doğru kullanmaya bağlı olması, insanın evreni temaşa etmesiyle başlamaktadır. İnsan evreni araştırmaya başladığında, doğanın kaderin çizdiği şekilde ilerlediğinin farkına vardığında, insan sahip olduğu ve olmadığı şeyleri idrak etmeye başlayacaktır. Bu noktada, kaderin ona verdiği ve dolayısıyla insanın kendi elde etmediği ama insanın kendisinin sahip olduğunu zannettiği mal, mülk, makam, zenginlik, beden gibi şeylerin kendisinde iyi veya kötü olarak bir özelliğin bulunmadığının, bu iyi ve kötü olmayı kendisinin – ve toplumun – onlara atfettiğinin farkına vardığında özgürlüğünün farkına varabilir. Onlara göre, insanların iyi olarak ele aldıkları güzellik, sağlık, haz, ün, yaşam, zenginlik, soyluluk, güç, yaşam gibi şeyler ve kötü olarak ele aldıkları ve bunların karşıtları olan hastalık, çirkinlik, yoksulluk, zayıflık, soylu olmama, zorluk, ölüm gibi şeyler esasında '*ne iyi ne de kötü*'dür. Stoacılar ne iyi ne de kötü olan şeyler için '*farksız*'(*adiaphora*) terimini kullanırlar ve bu terimi iki anlamda kullanırlar. İlk olarak, mutluluk ve mutsuzluğa katkısı olmayan şeyler için yani, şöhret, zenginlik gibi, ikinci olarak da herhangi bir şekilde arzulama veya tiksinme gibi bir duygu uyandırmayan şeyler için kullanılırlar.[71] Ancak ne iyi ne de kötü olan bu şeyler (zenginlik, sağlık, vs.) insanların kullanım biçimlerine göre arzu ya da nefret nesnesi haline gelebilirler. İşte Stoa felsefesine göre, doğaya aykırı davranma sorunu tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. İnsanların bunların iyi ya da kötü olduklarına dair 'yanlış kanıları' onlarda tutkunun ortaya çıkmasını ve dolayısıyla eyleme yönelirken bu tutkulara göre karar almalarını sağlamaktadır. Stoacılara göre bu kanılar gibi herhangi bir 'sahtelik' insan ruhunun

[70] Seneca, 1992, s. 266.
[71] D. Laertios, 2015, s. 335.

birliğini, zihni bozar ve insanda tutkunun ortaya çıkmasını sağlar.[72] Bu yüzden Zenon, "(…) tutku ruhun akıldışı ve doğaya aykırı devinimidir ya da aşırı bir dürtüdür."[73] der.

Stoa felsefesinde insanın sahip olup olamadığı şeylerin farkına varması, insanın aslında sahip olamayacağı şeylere doğru sahip olma çabaları, onların bu yanlış yargıları tutkuları ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, zenginliğin, paranın iyi bir şey olduğunu, bunların insanı mutluluğa götüreceği gibi bir yargıya sahip olan insanda bunları elde etmeye yönelik aşırı bir arzu ortaya çıkmakta, ve eylemlerini buna göre yönlendirerek akla esas alarak değil, tutkuyu esas alarak doğaya aykırı bir eylemde bulunmaktadır. Dolayısıyla insanların iyiyi ve kötüyü doğada, dışarıda araması, mutluluğun ya da mutsuzluğun dışsal olan şeylerle ilgili olduğunu düşünmeleri; yani, iyi ve kötünün sadece ruh da ortaya çıktığını bilmeyen insanların yönelimlerinin bu şekilde doğaya uygun olandan uzak olması, esasında onları daha çok tutkuya sürüklemektedir. Çünkü onlara göre bu tutkular insanı hep daha fazlasını isteyecek olan sonu gelmez bir arzulamaya götürür ve insan artık tutkularının kölesi olarak özgürlüğünden iyice uzaklaşarak mutsuz olmakta, ve dolayısıyla mutsuzluğunun sebebi olarak yine dış dünyayı görmektedir. Bu yüzden Stoacılar tutkuların ruhun hastalıkları olduklarını savunurlar. Seneca'nın ifadesiyle,

> "Kusur olaylarda değil, düpedüz bizim ruhumuzda. Fukaralığı bize katlanılmaz kılan şey, zenginliği de çekilmez hale koyar. Değil mi ki hastayı tahta bir döşekte de yatırsan, altın bir döşekte de, hiç bir şey değişmez –onu nereye götürürsen götür, hastalığını da birlikte götürecektir– tıpkı öyle, hasta bir ruh da, zenginlik ya da fukaralık içinde olsa da, derdi hep onun ardından gidecektir."[74]

İnsanın akla uygun davranmasında ki en büyük engeli tutkular olarak gören Stoacılar için duygularına göre hareket eden ve dolayısıyla mutsuz olan insanlarda dört temel duygu, tutkunun dört türü bulunmaktadır: Acı, korku, arzu ve haz.[75] Stoacılar bu dört temel tutkuyu derinlemesine inceleyerek, bunlardan doğal olarak ortaya çıkan çeşitli duyguları

[72] D. Laertios, 2015, s. 337.
[73] D. Laertios, 2015, s. 337.
[74] Seneca, 1992, s. 59.
[75] D. Laertios, 2015, s. 338.

da detaylı olarak ele almışlardır. Onlara göre acı, ruhun bir çeşit akıldışı olarak sıkışmasıdır ve kıskançlık, imrenme, çekişme, acıma, baskı, sıkıntı, tasa, dalgınlık ve üzüntü olarak dokuz çeşidi vardır.

Korku, herhangi kötü bir şeyin beklentisidir ve dehşet, utanç, duraklama, yılgı, telaş ve kargaşa olarak çeşitleri vardır. Arzu, tamamen akıldışı olan bir iştahtır ve nefret, aşk, özlem, hırs, kızgınlık, öfke, hiddet gibi türleri vardır. Haz, esasında seçilmeye değer olmayan fakat insanların seçilmeye değer sandıkları şeylerin gerçekleşmesinden duyulan şiddetli ve akıldışı bir coşkudur ve şehvet, büyülenme, sefahat, kötülükten alınan zevk gibi çeşitleri vardır.[76] İnsanlardaki çeşitli duygu durumlarını, tutkuları tek tek inceleyen Stoacıların esasında göstermeye çalıştıkları, bu tutkuların ortaya çıkmasının temel nedeninin insanın mutluluğu kendi elinde olmayan ya da başkalarının elinde olan dışsal şeylerde araması, mutluluğa dair yanlış kanıların olmasıdır. Bu tutku türlerine bakıldığında ise hepsi genel olarak akıl bilgisinden uzakta akıldışı beklentiler, gelecek ile ilgili istekler, geçmişin yanlış kanılarından kaynaklanan aşırı ve gereksiz yönelimler olmakla, insanların mutsuzluklarının sebebi olarak gösterilmektedirler. Bu duygular insanlarda sürekli değişen istekler uyandırmakta, dolayısıyla birinin elde edilmesi her zaman bir başkasını istemek, ona yönelmekle hep bir süreklilik barındırmakta, birbirlerinin karşıtları olan tutkuların birbirlerini tetiklemesiyle, insanı bitmek bilmeyen bir iştah dizisine sürüklemektedir. Dolayısıyla insan karşıt duygular arasında sürekli bir iniş çıkış yaşayarak esasında mutluluğun tam da tersi olan ruh dengesinden, huzurdan uzaklaşmaktadır. Bu yüzden Stoacılar için zayıflıkla birlikte ortaya çıkan bedenin hastalıkları gibi, bu çeşit tutkular da zayıf ruhların hastalıklarıdır. Tıpkı bedendeki bütünlüğü bozan hastalıklar gibi bu tutkular da ruhun birliğini, bütünlüğünü bozarak insanda huzursuzluğa yol açarak mutsuzluğa sebep olmaktadır.

[76] D. Laertios, 2015, s. 338, 339.

Mutluluğun önündeki en büyük engel olmasıyla, Stoa felsefesinde oldukça önemli yere sahip olan tutkular, onların deyimiyle ruhun bu hastalıkları, insan doğasında doğal olarak bulunan yönelimler değil, insanların iyi ve kötü olarak onlara atfettikleri, yanlış kanılardan, tamamen bilgisizlikten kaynaklanan yönelimlerdir. İnsanlar mutluluğu ya da mutsuzluğu tutkularla ilişkilendirdiklerinden, tüm yapı ve özelliklerinin ortaya çıkarılması ve açıklanması gerekmektedir. Stoacılara göre eğer mutluluk, anlık elde etmeler, ufak beklentilerin karşılanması, bedensel ya da ruhsal bu isteklerin gerçekleştirilmesine bağlı sadece kısa süreli tatminlerden ibaret olsaydı, zaten insan hiçbir zaman mutlu olamazdı. Çünkü karnını doyurmak, susuzluğunu gidermek gibi oldukça sınırlı olan doğanın arzularının aksine, doğanın arzularından değil, yanlış kanılardan kaynaklanan bu arzular tıpkı nedenler zinciri gibi birbirine bağlıdır. Sürekli olarak birinin bittiği yerde biri başlamakta, insanın doyuma ulaşmasını imkansızlaştırarak mutsuzluğa sebep olmaktadırlar. Böylece insan, Stoacılar için aslında 'tek kölelik' olan tutkuların kölesi olarak tamamen özgürlüğünü kaybetmektedir. Seneca tutkuların sürekliliğini ve özgürlüğe olan engelini şu şekilde ifade etmektedir:

> "(…) zevke boyun eğersem, acıya da boyun eğmem gerekir, zahmete de fukaralığa da. İki şey, ihtirasla öfke, üstümde eşit haklar iddia edecekler. Bu kadar çok ihtiras beni dört yana çekiştirip duracak, daha doğrusu, paramparça edecek. Özgürlük konmuş ortaya, ödül olarak. Bu ödül için çaba harcayacağız. Nedir özgürlük? diye soruyorsun: Hiçbir şeye, hiçbir zorunluğa, hiçbir türlü duruma köle olmamak! Kaderi eşit şartlarla savaşa çekmek! Ondan daha güçlü olduğumu anladığım gün, hiçbir şey yapamayacak bana. Onun elinde ölüm olduğu halde, onu ben sürükleyip götüreceğim."[77]

Stoacılığın köleliğin tek bir biçiminin olduğunu, onun da tutkulara köle olmak olduğunu savunması, ancak onların özgürlüğün ne olduğuna dair düşüncelerine dikkat edilirse anlam kazanacaktır. Stoa felsefesine göre, özgürlük doğanın bilgisi edinildikten sonra, doğanın bu bilgisine dolayısıyla akla uygun olarak, aklın kılavuzluğunda isteyerek davranılmasıdır. Bu yüzden insan, yanlış kanılardan, önyargılardan kurtulmak, salt akılla

[77] Seneca, 1992, s. 117.

yargılara ulaşmak için öncelikle tüm tutkulardan sıyrılmalı, yani '*apatheia* (Yunanca: ἀπάθεια / apatheia)' durumuna ulaşmalıdır. Genelde "duygulanımsızlık", "duyumsamazlık", olarak Türkçeye çevrilen *apatheia* kavramı, 'tutkularından sıyrılmış olma', bir çeşit 'ruhun sarsılmazlığı' anlamına gelmektedir.[78] Stoacı ahlak anlayışının belki de en kendine özgü kavramı olan *apatheia* durumuna ulaşmak, tüm duyguların köleliğinden kurtularak, herhangi bir dışsal etki altında olmadan salt akılla yargılara ulaşmak için gereklidir. Stoa felsefesinde *apatheia*, insanın dış dünyanın nimetleri olarak sunulan, farksız olan şeylere olan eğilimini, birbiri ardına gelen tutkuların egemenliğini ortadan kaldıran ve dolayısıyla kaderin boyunduruğu altında sürüklenmeyi engelleyen bir durum olmakla insana asıl özgürlüğünü kazandıran bir duygu durumudur.

Stoa felsefesinde tutkuların bu köleliği ve kader anlayışı birlikte düşünüldüğünde esasında insana özgürlük kapılarını açan *apatheia* durumu, Stoacıların doğaya hükmeden kader ile insanın özgür iradesini nasıl uzlaştırdığını açığa çıkarmaktadır. Evrende var olan her şey kaderin çizdiği yolda ilerken olacak olanların belli olmasıyla birlikte, insan sadece kendi zihinsel durumunu, duygularını istediği gibi yönlendirerek kaderin insana getirmiş olduğu durumları istediği gibi karşılayarak kaderin üstüne çıkmaktadır. Bu yüzden Marcus Aurelius "Doğa, ruhunla bedenini; kendi sınırlarını belirlemene, sana ait olanın senin denetiminde olmasına izin vermeyecek kadar sıkı sıkıya birbiriyle kaynaştırmamıştır."[79] der. Dolayısıyla kader her ne kadar olacak olanları belirlemiş olsa da insanın olacak olanları bilmemesiyle beraber, insan salt aklıyla doğayı ve kendi doğasını keşfederek, doğaya uygun olanı, yani doğru olanı kendi iradesiyle yapmalıdır. Burada ki önemli olan nokta ise insanın sadece doğru olana yönelmesi; yani insanın eyleme geçmekteki '*niyet*'idir; çünkü sonuç kadere aittir.

[78] F. Peters, 2004, s. 37.
[79] M. Aurelius, 2015, s. 105.

Stoa felsefesinin bir bütünlük kazanması için oldukça önemli bir yere sahip olan *apatheia* kavramının tam olarak ne anlama geldiği, Stoa felsefesinden önceki kullanımı ve Stoa felsefesinde bir çeşit anlam değişikliğine uğramış haliyle tam olarak irdelenmesi gerekmektedir. Stoa felsefesinden önce, Aristoteles çeşitli duygulanımları, tutkuları (*pathos*) detaylı bir şekilde inceleyerek bu *pathos*lar arasında bir denge kurulması gerektiğini savunarak, 'orta öğretisi'ni ortaya koymuş, ahlak anlayışını şekillendirmiştir. Pek çok açıdan Stoa felsefesiyle benzerlikleri olan Epikurosçuluk da ise *pathos*ların iyi ve kötü olarak ayrımı yapılarak, acı gibi kötü olarak ele alınanlardan uzaklaşmak gerektiği düşünülerek, haz gibi iyi olarak ele alınanların ise mutluluğa katkısı olduğu savunulmuştur. Stoacılar ise Zenon'un bütün tutkuları "aşırı, akıldışı dürtüler" olarak ele almasıyla iyi ve kötü olarak ayırmayıp hepsini reddetmiş, bütün duygulanımlardan, *pathos*lardan kurtulmak gerektiğini savunmuşlardır. Bütün tutkuların esasında insanı kölesi haline getirip, doğru düşünmeyi engellediğinden, bir çeşit ruh dengesinden uzaklaştırdıklarını savunduklarından hepsinin kökünü kazımak gerekmektedir. Bütün bu tutkulara karşı 'kayıtsız' kalabilme durumu, yani *apatheia* insanı kaderin inişli çıkışlı duygu durumlarından uzaklaştırarak bir çeşit kaderi alt edebilmenin göstergesidir. Başına gelen iyi ya da kötü olarak görülebilecek her şeyin kader tarafından ona verildiğini bilerek, bunlardan etkilenmeyerek kendi duygularını kontrol edebilme durumu insana özgürlüğünü verecektir. Dolayısıyla insan bir köleyken, ya da acı içindeyken bile aslında kaderin oyuncağı olmayacak, kaderin bunları ona getirdiğini ve buna bir müdahalesi olamayacağını bildiğinden, bu durumlarda bile acı çekmemeyi, mutlu olabilmeyi başaracak, herhangi bir şekilde ruhunun bu sarsılmama durumu onun özgür olduğu alanı kaderin eline bırakmayacaktır. Fakat Stoa felsefesinden önce Kynik felsefede, *apatheia* kavramı kelime olarak kullanılmamakla birlikte, felsefelerinin pratiğe uygulanışında *apatheia* durumuna benzer bir durumun ortaya çıkması ve bu durumun bir çeşit 'duyarsızlık' durumu olarak görülmesi, bu kavramının tam olarak açıklanmasını Stoacılar

için gerekli kılmıştır.[80] Öyle ki Kynik felsefede ortaya çıkan herhangi bir acı ya da haz hissetmeme, acıya dayanma, duygulanmama durumu gibi bir duygusuzluk, Stoa felsefesindeki *apatheia*' ya tam olarak karşılık gelmemektedir. Bu yüzden Seneca, bu noktaya özellikle dikkat edilmesi gerektiğini düşünerek, Kynik felsefedeki bu durumun hiçbir şekilde bir duygu hissetmeme olduğunu ifade ederken Stoacıların kastettiği durumun, doğal olarak hissetmenin olduğunu fakat, bilge kişinin bu zorluğu yenebilir ve bu duyguların etkisi altında kalmayarak ruhun sarsılmazlığının ifadesi olduğunu önemle vurgulamıştır.[81] "İncinmez bir ruh mu, ya da her türlü acının erişemediği bir ruh mu demeli?"[82] diyerek *apatheia* kavramını açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Stoa felsefesinin özetle, onların insanı mutluluğa ulaştırma amaçları için ortaya koydukları görüşlerinin kabaca bir bütünlük kazandığı ve aslında bir anlamda 'mutluluk'un ne olduğu iddia edilebilir. İnsan doğadaki konumu itibariyle bilgiye erişme yolunda bütün kabul, önyargı ve tutkularından sıyrılarak yapılan muhakeme sonucunda, doğa yasasının, kaderin varlığına ulaşmaktadır. Bu noktada, kontrolü altında olan ve olmayan şeylerin ayrımına vararak, kendi kontrolü altında olan –tek sahip olduğu– alana sahip çıkarak, çeşitli tutku ve duygulanımlarından sıyrılarak (*apatheia*), kaderin ona getirmiş olduğu her şeyi kabullenip, kendi duygu durumunu kontrol altına alıp istediği gibi hissetme, hiçbir şekilde bir huzursuzluk duygusu yaşamama gücüne sahiptir. Dolayısıyla böyle bir durum içerisinde olabilen insan nasıl davranacağına salt aklıyla karar verip, isteyerek ona göre, akla göre davrandığında da tam anlamıyla bir '*ruh dinginliği*'ne (*ataraksia*) ulaşabilir. Stoa felsefesinde sadece bir '*bilge*'nin ulaşabileceği *ataraksia*, 'dinginlik', 'huzursuzluk yokluğu', 'denge' gibi anlamlara gelmekle[83], Stoacı ahlak anlayışındaki insanın ulaşabileceği en üst duygu durumunu, tam bir ruh dinginliği

[80] F. Peters, 2004, s. 38.
[81] Seneca, 1992, s. 39.
[82] Seneca, 1992, s. 39.
[83] F. Peters, 2004, s. 53.

içindeki insanı ifade etmektedir. İşte Stoa felsefesine göre ancak böyle bir insan 'mutlu' dur.

Stoa felsefesinin insanı yerleştirdiği konum itibariyle bakıldığında, insan kaderin hüküm sürdüğü bu evrende özgürlüğe sahip tek var olan olmakla, var olan her şeyin, tanrının ve hatta evrenin yasasının, yani kaderin üstüne çıkmakta, Stoacıların deyimiyle kaderi yenmektedir. Kader yalnızca insana verdiklerini geri alır; bu nedenle, erdem insanın kendi elde ettiği bir şey olduğundan kaderin verdiklerinin dışında kalır. Böylece, insanın mutluluğu da kaderin verdiklerinden değildir; kader ne mutluluğun kaynağıdır ne de mutluluk verendir. [84]Bu yüzden insan mutluluk için dışsal olan herhangi bir şeye, kadere ya da başka birine gereksinimi olmayan, her şeyden bağımsız olarak kendi '*kendine-yeter'* (*autarkeia*) bir varlıktır. İşte Stoacıların sadece insanın sahip olduğunu savunduğu bu özgürlük, dışsal olan herhangi bir şeye hiçbir bağlılığı ve gereksinimi olmama yani, yine sadece insanın sahip olduğu bu 'kendine-yeterlik'ten kaynaklanmaktadır. Ve sadece insanın mutluluğundan bahsedilmesi, mutluluğun sadece özgürlükten kaynaklanan bir şey olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Stoacı anlamda 'mutluluk' (*eudaimonia*), böyle bir kendine-yeterliğin ifadesi olan özgürlüğüyle, tutkularından sıyrılmışlığıyla (*apatheia*), salt aklıyla harekete geçen ve ruh dinginliği (*ataraksia*) içinde bir yaşam sürebilen bireyin yaşamında, böyle bir yaşam tarzının bir sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkan bir duygu durumudur. Mutluluk, arzulanan şeyin ele geçirilmesiyle yaşanan bir haz, herhangi bir tatmin duygusu ya da herhangi bir olay ya da kazanımın getirdiği bir anlık sevinç gibi bir şey değildir. Stoacıların dile getirdiği biçimde erdemli bir yaşam süren bireyin yaşamında, erdemin sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkan ve iniş çıkışlara, dalgalanmalara sahip olmayan, başka herhangi bir şeyin eksikliğini hissetmediği, onun tüm yaşamını kapsayan, dengeli, değişken olmayan sürekli bir ruh

[84] Seneca, 2017, s. 9.

halidir. William da, Türkçeye 'mutluluk', İngilizceye 'happiness' olarak çevrilen Yunanca 'eudaimonia' kelimesinin aslında Antik Yunan'da kullanıldığı biçimiyle tam olarak anlamını yansıtmadığını belirterek, kısa bir sürede geçecek bir hoşnutluk hissi, ruhun anlık bir keyiflilik gibi bir tesadüfi durumu olarak değil, kalıcı, dengeli, istikrarlı bir duygu durumu olarak kullanıldığını ifade eder.[85] Ayrıca, özellikle Epiktetos'un bazı yazılarında '*eudaimonia*'yı '*ataraksia*' ile özdeşleştirmeye eğilimli olduğunu belirterek, onun hiçbir şeye gereksinimi olmayan, zihinsel bir sakinlik ve dinginlik içinde yaşayan bir insanın, mutluluk içinde yaşadığını savunduğu görüşlerini tekrar ifade ederek, *eudaimonia* ile *ataraksia*'nın benzerliğini göstererek, Stoacı anlamda mutluluğu açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.[86]

Stoacıların 'iyi' ve 'kötü'nün dışarıda değil sadece ruhta ortaya çıktığı düşünceleriyle beraber mutluluğa bakış açıları birlikte düşünülmelidir. İyi, tamamen erdemden, erdemli bir hayattan doğarken, kötü, erdeme uygun olmayan bir yaşam tarzının ifadesidir; mutlulukta böyle iyi, erdemli bir yaşamın doğal sonucudur. Her ne kadar buraya kadar Stoa felsefesinin temel amacının insanın nasıl davranması gerektiğini ortaya koyarak, onu mutluluğa ulaştırmak olduğunu ifade etsek de aslında Stoacılara göre mutluluk hiçbir zaman *erek* olamaz. Çünkü insan doğayı temaşa edip, doğanın işleyişini, yapısını anladıktan sonra, ancak bu doğada ki yerini fark ederek, doğanın ona verdiği *görev*i anladığında, kendinin nasıl yaşaması gerektiğini, yapıp etmelerini neye göre düzenlemesi gerektiğinin farkında varır. Bu büyük organizmanın küçük bir parçası olduğunun ve kendisinin '*ödev*' (*kathekonta*) inin eylemleriyle bu uyuma katılmak olduğunun farkına varıp ödevini yerine getirdiğinde mutluluk ona kendiliğinden gelmektedir. İnsan, ödevinin, doğaya uygun, erdemli bir hayat yaşaması gerektiğinin farkına varıp 'isteyerek' bu ödevi yerine getirdiğinde doğanın uyumuna katılarak mutluluk yaşayacaktır.

[85] W.O. Stephens, 2007, s. 141.
[86] W.O. Stephens, 2007, s. 141-142.

Dolayısıyla, Stoa felsefesindeki ’ödev’ kavramı, Stoacı ahlak anlayışındaki temel düşünce olan ‘uyum’ un tamamlandığı noktadır. Zaten felsefe tarihinde ilk defa Zenon tarafından kullanılan “*kathekon*” ‘‘ödev” terimi “uyumlu davranış” anlamına gelmektedir.[87]

Stoa felsefesinin her bir parçanın diğer parçalarla uyumuna dayanan evren, doğa anlayışı içinde insanın bu doğayla olan uyumu üzerine kurulu Stoacı ahlak anlayışı, esasında onların iyiyi ‘uyum’ ile özdeşleştirmelerine dayanmaktadır. Var olan her şeyin birbiriyle uyumuyla tek bir organizma, bir bütün haline gelen evren, doğa olabilecek en uyumlu, en iyi evren olmasıyla, insandaki iyi de bu uyuma katılma olarak ortaya çıkmaktadır. Evrendeki her şeyin kendi ereğini gerçekleştirdiği gibi insan da kendi doğasını uygun yaşayarak kendi ereğini ya da kendi görevini yerine getirmektedir. İnsanın kendi doğasına uygun yaşaması ise akla uygun yaşamasıdır. İnsanın doğası gereği, onun doğasını gerçekleştirme düşüncesi, onun ‘akıl’ ve ‘özgür iradesine’ dayanmakta; bu yüzden onun için bu uyuma katılma düşüncesi, akla uygun yani erdeme uygun bir hayat yaşamakla mümkün olmaktadır. Bu durumda, kusursuzluk ve uyum anlamındaki ‘iyi’, insanda erdem anlamındadır. Çünkü insanın kusursuzluğu ve uyumu erdemle sağlanır; erdem kusursuzluğun ve uyumun ifadesidir. O halde erdem iyidir, insanın iyiliği ve erdemliliği de aynı şeydir.[88] Dolayısıyla bir çeşit doğadaki uyumun devamlılığını korumaya yönelik Stoacı ahlak anlayışı içerisinde, insanın doğası ve yetileri göz önünde bulundurulduğunda, bu uyumu sağlamaya yönelik ona verilen görev, onun ‘ödevi’, aklını kullanıp buna göre isteyerek eylemektir. Çünkü insanın doğasına özgü olan özgür irade, tam anlamıyla erdemliliğin olabilmesi için ‘isteme’yi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla İnsan için tek ‘iyi’, ‘erdem’, doğayı temaşa etme, doğanın bilgisine ulaşma; yani ‘*bilgelik*’ ve buna uygun olarak *özgür* bir şekilde *isteyerek* davranmasıdır. Böylece, erdemin,

[87] D. Laertios, 2015, s. 337.
[88] J. Brun, 2014, s. 93.

herhangi bir beklenti, korku, zorunluluk gibi bir şeyden kaynaklı olarak değil, sadece kendisi için, sadece *erdem için* seçilmesidir.[89] Çünkü doğayı temaşa edip, onun bilgisine ulaşan insanın bu uyumu görüp, bu uyuma katılma düşüncesini, isteğini kendi içinde bulmakta, dolayısıyla, eylemlerini gerçekleştirmesindeki tek erek bu uyum, erdem içindir. İşte bu yüzden Stoa felsefesinde, her ne olursa olsun, insanın eyleme geçmekteki '*niyet*'i önemlidir. Bu niyet her ne olursa olsun, sadece erdemi, iyiyi amaçlamaktadır; yani doğaya uygun olma içindir. Bu yüzden ne eylemin sonucu ne de bir eylemin üzerinde düşünülmeden herhangi bir nedenle yapılmasına rağmen doğaya uygun, akla uygun olması önemlidir. Çünkü nedensizce ya da herhangi bir sebeple yapılan eylem, doğaya uygun olanla aynı eylem olsa da Stoacılara göre erdemli bir eylem değildir. Sadece bir eylemin yapılmasındaki niyetin erdem için ve doğaya, akla uygun olduğuna karar verilerek yapılması önemli olmakta, o eylemi erdemli yapmaktadır.

Stoa felsefesinde insanın eylemlerini doğaya, akla uygun olarak belirlemesi, bu eylemlerin nasıl olacağına dair dört temel erdem ortaya çıkarmıştır ve derinlemesine incelenmesi gereken bu erdemler kabaca, bilgelik / *sağduyu* (*phronesis*), ölçülülük, cesaret ve adalettir. Bu erdemler birinci sırada, temel erdemler olmakla birlikte, bunlardan kaynaklı ortaya çıkan ikincil erdemler de bulunmaktadır. Bazı Stoacılar ise erdemleri 'kuramsal' ve 'kılgısal' olarak ikiye ayırarak ele almakta, bazı Stoacılar da, özellikle Apollophanes, tek bir erdem olduğunu, onun da 'bilgelik' olduğunu savunmaktadır.[90] Ayrıca Stoacılar bu erdemlerin yanına, retorik ve diyalektik olarak ikiye ayırdıkları 'mantığı'[91] ve 'fiziği' de eklerler. Her alanda doğru ve yanlışı ayırt etmeyi, iyilik ve kötülükler üzerine bilgi edinmeyi sağladığından diyalektik ve doğayla uyum içinde yaşamak için kalkış noktası olan doğanın bilgisi gerektiğinden fizik, erdemsizliği ortadan kaldırdıkları için erdemler arasına alınmaktadır. Her ne kadar Stoacıların erdemlere dair

[89] D. Laertios, 2015, s. 343.
[90] D. Laertios, 2015, s. 331.
[91] D. Laertios, 2015, s. 314.

görüşlerinde ufak farklılıklar olsa da aslında onların genel olarak erdeme bakışlarına dikkat edildiğinde bu farklılıklar bir çelişki ortaya çıkarmamakta ya da sorun teşkil etmemektedir. 'Erdem'in hem teorik hem pratik iki yanının olması ve bu ikisinin yani bilgi ve eylemin birleşiminin erdemi ortaya çıkarması[92] ve Stoacılar için 'bilgelik'in yine sadece bilgi ile değil, bu bilginin eylem ile birleşiminden ortaya çıkması onlarda erdem ve bilgeliğin iç içe olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bilgelik zaten nasıl davranılması gerektiğinin bilgisini içerdiğinden, bu erdemlerin hepsini içinde barındırmakta ve tek erdemin bilgelik olduğunu savunmak da sorun teşkil etmemektir. Aslında Stoacılar da tek tek örneğin sadece cesaretli olma ya da adil olma gibi bir şekilde ortaya çıkamayacağını, bir bilgenin yaşamında bunların hepsinin zaten bulunduğu ve sağduyu sahibi, yani yetkin bir aklın bunları, yani diğer erdemleri zaten içinde barındırdığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla erdem birdir ve o tek iyidir.

Stoacıların özellikle üzerinde durdukları bu erdemleri ele alırsak aslında tüm bu erdemlerin nasıl bir bütün halinde oldukları daha iyi anlaşılacaktır. İlk olarak sağduyu (*phronesis*), yani, yetkin akıl, doğru ile yanlışı ayırt edebilme, doğruyu seçmedir. Sağduyu, bir çeşit akılla aynı anlamda olup, doğru olanı, yani doğaya uygun olanı seçip, insanın duygu ve davranışlarını ona göre belirlemeyi sağlayıp, sarsılmazlığı (*apatheia*) da içinde barındırmakla akla uygun bir yaşamı ifade etmektedir. Dolayısıyla doğru akıl, kavrayış, yüce gönüllülük, kendine söz geçirme ve dayanıklılığın hepsini içinde barındırmakta ve bunların sonucu olarak diğer erdemleri kendinden ortaya çıkarmaktadır. Ölçülülük (*sophropsyne*), aklın, sağduyunun zaten gösterdiği biçimiyle, iyi ya da kötü olarak ele alınabilen her türlü tutkunun reddedilmesinden de anlaşılacağı üzere, bütün aşırılık ve eksikliklerin reddedilip sadece '*orta olanın'* kabul edilmesidir. Stoacıların, doğanın isteklerinin sınırlı olduğu, bu isteklerin ne aşırılık, ne de gerekenden azlık

[92] Seneca, 1992, s. 246.

barındırdığı görüşlerinden hareketle, ölçülülük bütün yapılması gereken eylemlerin ortak yapısıdır. Cesaret, sağduyunun getirdiği bir ölçülülükle, korkaklık ve atılganlık arasında bir orta olma durumu, her türlü duruma, acıya katlanma gücüdür. Adalet, insanlar arasında uylaşım sonucu değil, doğal olarak var olmakta, eşitlik ve dürüstlüğü de içinde barındırmaktadır.[93] Stoa felsefesinde görüldüğü üzere erdemlerin hepsi ortak ilkelere dayanmakta iç içe geçmiş, birbirine bağlı olmakla tek bir yaşam biçimini, akla, erdeme uygun bir yaşamı oluşturmaktadır.

Stoa felsefesinde birincil erdemler olan sağduyu, ölçülülük, cesaret ve adalet iken bunların tam karşıtları olan akılsızlık, ölçüsüzlük, korkaklık ve adaletsizlik birincil kusurlardır. Bu erdemlerden çeşitli durum ve tutumlar açısından kendiliğinden çıkan çeşitli erdemler ve iyiliğe uygun duygular ortaya çıkarken, erdemsizliklerden, kusurlardan da aynı şekilde çeşitli durum ve tutumlar açısından kendiliğinden daha alt kusurlar ve kötülüğe uygun olan duygular ortaya çıkmaktadır. Ne yararlı ne de zararlı olan, ne iyi ne de kötü olan, Stoacıların 'farksız' (*adiaphora*) olarak nitelendirdikleri sağlık, güzellik, haz, güç, zenginlik, ün, soyluluk, yaşam ile bunların tam karşıtları olan hastalık, çirkinlik, yoksulluk, zayıflık, soylu olmama, ölüm gibi durumlar iyi ve kötü değil, sadece birinciler *seçilmeye değer şeyler* iken ikinciler *reddedilmesi gereken şeyler*dir. Fakat bunlar erdemle ilgili şeyler değildir; mutluluk ve mutsuzluk üzerinde bir etkileri bulunmamaktadır.[94] Dolayısıyla, insanın kendisinin ortaya koyduğu tek şey olmakla, sadece erdemler övülmeye değer, dolayısıyla *özendirilme*leri gereken şeyler iken, erdemsizlikler, kusurlar küçümsenecek, yerilecek şeyler olmakla, *caydırılma*ları gereken şeylerdir.

[93] D. Laertios, 2015, s. 343-344.
[94] D. Laertios, 2015, s. 335-336.

Stoa felsefesinde üç türlü yaşam biçiminin olduğu savunulmaktadır ve bunlardan birincisi, 'kuram yaşamı', ikincisi 'eylem yaşamı' ve üçüncüsü 'akıl yaşamı'dır.[95] Bunlardan birincisi doğaya temaşa etmeye dayanan ama eylemi buna göre düzenlemeyi gerektirmemekle beraber hazza dayanan bir yaşam tarzı için de geçerli olabilmektedir. İkinci yaşam biçimi eyleme dayanmasına rağmen içinde geçerli bir doğayı temaşa etme durumu olmamasından dolayı yine hazza dayalı bir yaşam biçimini de ortaya çıkarabilmektedir. Stoacıların akıl yaşamı olarak ele aldıkları üçüncü yaşam biçimi ise evreni doğru bir akılla temaşaya dayanan ve eylemlerin buna göre düzenlendiği bir yaşam biçimini ifade etmektedir. Ancak, Stoacıların akıl yaşamı olarak ele aldıkları bu yaşam biçimi, herhangi bir doğayı temaşa etmenin ürünü olarak ortaya çıkan eylemler sonucu oluşan bir yaşam değil, tamamen Stoacı öğreti çerçevesinde gelişmiş bir yaşam biçimidir; çünkü onlara göre, insan aklını doğru bir şekilde kullanabildiğinde elde ettiği bilgi (*episteme*), insana doğru tek bir yaşam biçimini, Stoacı anlamdaki akıl, erdem yaşamını gösterebilir. Dolayısıyla Stoacıların kastettiği biçimiyle akıl yaşamı, Stoacı ahlak anlayışıyla şekillenmiş tek doğru yaşam biçimidir.

Stoa felsefesinin Stoacı bir yaşam anlayışı olarak ortaya koyduğu akıl yaşamı, onların doğaya, akla uygun olan tek yaşam biçimini erdem yaşamını ifade etmektedir. Onların iç içe geçmiş felsefe, erdem ve bilgelik arasında kurdukları ilişkiye bakıldığında, bu yaşam biçimi bir bütünlüğe ulaşmaktadır. Fizik, mantık ve ahlak olmak üzere üç bölümden oluşan felsefe, insana doğanın yapısını, işleyişini, onun bilgisi göstermekle, bunlara göre nasıl eylemesini ortaya koyarak bir çeşit erdemi sağlama yoludur. Erdem doğanın tüm bilgisi, eylemlerin niteliği olmakla mutluluğun kaynağı, tek iyidir, tek ahlaklı olandır. Bilgelik ise, erdemlere sahip ve onu uygulayan, tüm yaşamında gösteren kişinin niteliğidir.[96] Böylece, erdemlilik ve erdemsizlik arasında ortak bir nokta yoktur; yani

[95] D. Laertios, 2015, s. 344.
[96] Seneca, 1992, s. 14.

insan ya erdemli, ya da erdemsizdir. Erdemin kusursuz bir birlik, tam bir uyum, tek iyi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bir anlamda yetkin akılla özdeşleştirilen erdem, iyi ruhta bir kere belirdiğinde, kusurlu olanın, erdemsizliğin o kişide tekrar belirmesi imkansız olmaktadır. Çünkü erdem tam bir bütünlük hali olmakla, kişinin eylemlerinin bir '*alışkanlık*' haline gelmesiyle, onun tüm yaşamını kapsamaktadır. Dolayısıyla erdem tek iyi olmakla, aynı zamanda hem güzel hem de yararlı da olandır; çünkü kusursuzluğu ifade etmesiyle uyumun ifadesidir. Fakat burada yararlı, faydalı olmaya özellikle dikkat edilmelidir ki, Stoacılar için erdem sadece erdem için yapılmalı başka bir amaç taşımamalıdır. Onların burada erdemlerin faydalı olduğunu belirtmesi, herhangi bir kişisel faydayı değil, tek bir organizma olarak ele alınan evrenin, doğanın bütünlüğünün, uyumunun, insandaki göstergesi olan erdemin, ödeviyle bu uyuma, 'iyi'ye yaptığı katkıyı ifade etmektedir.

Stoa felsefesindeki insanın görevi olarak erdemli bir yaşam sürmesi, yani doğaya uygun yaşaması, onun parçalarıyla uygunluk içinde bir bütün halinde olan evrenin, doğanın uyumuna bu şekilde katılması, insanın bu görevini bilişi, esasında onun, bir parçası olduğu evrenle aynı şey oluşundan kaynaklanmaktadır. Madde ve onun devindirici gücünden oluşan evren, doğa, kendinden çıkan şeylerle, yani var olan her şeyle aynı tözü taşımasıyla, esasında bütün parçalarıyla özdeş olmakta, ve bu yüzden, var olan her şey bir *duygudaşlık, sempati* (*sympatheia*) içinde olmaktadır. Bu duygudaşlık içinde olma durumu, tüm evren ve dolayısıyla onun tüm parçalarının aynı tözden gelmeleri ve aynı doğa yasasının, kaderin boyunduruğu altında olmalarıyla var olanların ortak bir duyuş içinde olmalarını sağlamaktadır. Stoa felsefesinde her şeyin bütünün içinde olmasından dolayı, öncelikle kendi içinde uyumu yakalayan bilge kişinin yaşamı, evrensel bir duygudaşlık bağıyla bağlı olduğu, onun bir parçasını oluşturduğu büyük bedenle, evrenle olan uyumu, onu bu evrenin, dünyanın bir yurttaşı yapmaktadır. Stoa felsefesinde 'evrensel duygudaşlığın' bir çeşit toplumsal alandaki ifadesi olan '*dünya yurttaşlığı'*, bir

anlamda, onların kusursuz bir uyumun ifadesi olan ‘örnek insan’, ‘bilge’ idealinin, kusursuz bir uyumla biçimlenmiş, tek bir yasa altında birleşmiş olan devlet idealinde başka bir sunumudur.

Sonuç olarak, Stoa felsefesinin çizdiği yaşam modelini kendi yaşamında gösteren bilge, örnek insan, aslında Stoacıların ideal ahlak ile pratik ahlak arasındaki ayrımını ortaya koymaktadır. Çünkü Stoacılar, tamamen böyle bir yapıyı tüm yaşamında gösteren mükemmel bir insanın, ‘bilge’nin olmasının oldukça zor olduğuna dikkat çekerek, sıradan insanın bu kadar üst bir seviyeye ulaşamayacağını ifade etmişlerdir.[97] Dolayısıyla böyle bir bilge, sadece bir ülkenin vatandaşı değil, tüm dünyaya ait bir dünya vatandaşı olmakla, duygudaşlık bağı ile bağlı olduğu diğer insanların yaşamlarını düzenlemeleri, mutluluğa ulaşmaları için onlara çeşitli yüreklendirmeler ve özendirmelerle her bir *birey*in kendi yaşamını *kendisi* düzenlemesi için ‘örnek’ olmaktadır. Çünkü Stoa felsefesinin ahlak alanındaki aşamalarına bakıldığında, zaten insan başkalarının yardımıyla değil, sadece kendi çabasıyla içsel yaşamını düzenleyerek doğru bir yaşama erişebilir. Dolayısıyla insan tam anlamıyla bir bilgenin yaşamına erişmek için sürekli çabalamalı, her zaman ilerleme halinde olmalıdır. Ayrıca Stoa felsefesinin evrenin uyumunun devamlılığını merkez alan yapısı göz önünde bulundurulduğunda, hem yaşamın hem de ölümün ne iyi ne de kötü olduğunu, farksız şeyler olduğunu savunan Stoacılar, insanın bireysel yaşamını şekillendirmesini, doğaya uygun davranmasını engelleyen bir durum olduğunda insanın kendi isteğiyle yaşamına son verebileceğini belirtmişlerdir.

[97] Jean Brun, 2014, s. 110.

2.BÖLÜM

DAVID HUME FELSEFESİ

18. yüzyıl İngiliz empirizminin son temsilcisi olan ve onu en uç noktaya taşıyan David Hume, alt başlığı *Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Ahlaksal Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma* olan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı ilk kitabının başlığıyla esasında kendi felsefesinde ortaya koymaya çalıştığı şeyi ve bunun yöntemini ifade etmektedir. Mantık, matematik, doğa felsefesi ve doğal din de dahil olmak üzere bütün bilimlerin bir şekilde insanla ilişkili olmasından dolayı, Hume'a göre öncelikli olarak yapılması gereken insan doğasını araştırmaktır. Hume 'insan doğası bilimi'ni bütün bilimlerin temeli olarak ele aldığından, diğer bilimlere sağlam bir temel oluşturması bakımından bu bilimin metodu da deney ve gözlem olmalıdır.[98] Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde 'ahlak felsefesi'ni ve 'insan doğasının bilimi'ni özdeş olarak ele almasına dikkat edilirse, ahlakı, bir anlamda, pozitif bilimlerle bir tuttuğu, ahlak alanına tıpkı bu bilimler gibi deneysel bir bakış açısıyla yaklaşarak, genel ilkeler kazandırmaya çalıştığı görülmektedir.

Bütün bilimlerin bir şekilde insanla ilişkili olması ve onların bütün ortaya koyduklarının insanın yetileri ve güçleri çerçevesinde olması Hume'u, insan doğasını felsefesinin temeli ve aslında amacı yapmaya sevk etmiştir. İnsan doğasının araştırılması ve ilkelerinin açığa çıkarılması, bu ilkeler sayesinde insanla ilişkili olan tüm bilimlerin sağlam bir temele oturmasını sağlamaktadır. Hume'un 'insan doğası' ile kastettiği 'insan zihninin doğası'dır; kendi ifadesiyle 'zihin coğrafyası'dır.[99] Dolayısıyla insan doğası kavramı, zihnin içeriklerini, işleyişini ve ilkelerini –yasalarını –, ve doğal olarak, bu yasaların

[98] David Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,** Çeviren: Ergün Baylan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009, s. 12.
[99] David Hume**, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma,** Çeviren: Münevver Özgen, İstanbul, Biblos Kitabevi Yayınları, 2015, s. 16.

zorunlu sonucu olan insan edimlerini kapsayan oldukça genel bir kavramdır. Bu yüzden Hume, her ne kadar ahlak, mantık, estetik, siyaset gibi farklı alanları insan doğası bilimin alt dalları olarak ele alsa da, onun felsefesinin bütününe bakıldığında, insan zihninin yapısı ve ilkeleri araştırıldığında bu alanların birbirine sıkı sıkıya bağlı yapısı ortaya çıkmaktadır; çünkü insan sadece akıl yetisi olan bir varlık değil, aynı zamanda duygulu ve eyleme yönelen bir varlıktır.

Hume'un insan doğası bilimi ile ahlak felsefesini bazı yerlerde eş anlamlı olarak kullanması aslında kendi felsefesinin genel karakteristiğini gözler önüne sermektedir. Ahlak felsefesini sadece kendi özel alanıyla, dar anlamıyla kullanmak yerine, insan doğasının edimsel yanını ifade etmek ve insan zihnin temel ilkelerinin belirlenmesiyle, aynı zamanda insan doğasının temel parçası olan eylemsel yanının da temel ilkelerinin saptanmış olacağını ifade etmek mümkün görünmektedir. Bu noktada Hume'un yapmaya çalıştığı, Newton'un yer çekimi yasasıyla doğa biliminde yaptığını, ahlak alanına uygulamaktır. Fiziksel dünyayı bütün bir hale getiren doğa yasaları gibi, insan doğasının temel yasaları olması gerektiği iddiasıyla, insan doğasına bir bütünlük veren yasaları, ahlak alanının bu temel yasalarını, bilimin yöntemi olan deney ve gözlemle ortaya koyma çabası Hume 'un ahlaksal Newtonizmi olarak ifade edilmektedir.

Hume'un ahlak alanındaki bu çabası onun felsefe türlerine dair yaptığı ayrımda da kendini göstermektedir. Teorik ve pratik olmak üzere, kendisinin derin ya da soyut ve kolay felsefe olarak ifade ettiği felsefe türlerinden pratik olana, yani kolay felsefeye önem vermektedir. Derin ya da soyut felsefe, aklın spekülasyonlarından ibaret olup insanı metafiziğe sürüklerken, kolay felsefe insanın sadece akli olan yanını ele almayıp, onu etkin bir varlık olarak ele alarak duygularını, eylemlerini de ele alan ve yaşamını etkileyen 'yararlı' felsefedir.[100] Doğanın "Filozof olun; ama tüm felsefenizin içinde yine insan

[100] David Hume**, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma,** Çeviren: Münevver Özgen, İstanbul, Biblos Kitabevi Yayınları, 2015, s. 7-8.

kalın!"[101] dediğini ifade ettiği de göz önünde bulundurulursa onun insana, insan doğasına verdiği önem dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Hume'un pratik felsefeye yaptığı vurgu, ahlak alanının, insanın tek bilgiye ulaşma yolu olan bilimlerin yöntemi olan deney ve gözlemle temel ilkelerini, yasalarını ortaya çıkarmak, ahlaksal Newtonizmi gerçekleştirmek içindir. Bu yüzden Hume'un ahlaki görüşlerinin bir dizgesinin oluşturulabilmesi ve tam olarak anlaşılabilmesi için, insan doğasının tüm yapısının ortaya çıkarılabilmesi için onun kendi başlangıç noktası olan öncelikle zihnin yapısının ve içeriklerinin böyle bir bilimsel yöntemle aydınlatılması, 'aklın sınırlarının çizilmesi' gerekmektedir.

2.1. Bilgi Anlayışı

Hume'un insan zihninin işleyişini yani zihin coğrafyasını açığa çıkartma çabası, insan aklının erişebileceği bilginin sınırlarını çizmek ve bu sınırlar içerisinde herhangi bir kaynağı olmayan ama hakikat iddiasında olan her türlü dinsel, felsefi, metafiziksel görüşün bu temelsizliğini göstererek onları ortadan kaldırmak ve dolayısıyla sadece bilimsel incelemelerin el verdiği ölçüde yani insanın erişebileceği ölçüdeki yapıyı, işleyişi ve bu işleyişin sonuçlarını gözler önüne sermektir. Çünkü Hume'a göre, her ne kadar insan düşüncesi sınırsız bir güce, özgürlüğe sahipmiş gibi görünse de aslında oldukça dar sınırlar içerisindedir. Derinlemesine incelendiğinde, zihinde, deneyimle elde edilen malzemenin, yani duyu verilerinin çeşitli şekillerde biçimlendirilmesinden başka bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır.[102] Dolayısıyla, insan zihninde yer alan her şey, zihnin veri elde edebileceği tek yeti olan deneyden gelen verilerden kaynaklanmaktadır.

[101] D. Hume, a.g.e., s. 11.
[102] D. Hume, 2015, s. 23.

Hume zihinde olan her türlü hal, veri ve düşünce için *algılar* (*perception*) ifadesini kullanır.

Hume insan zihninin araştırılmasına, zihnin içeriklerinin açığa çıkarılması için öncelikli olarak 'deneyle elde edilmiş' olan zihnin tüm algılarını ele alarak başlar. Zihindeki tüm algılar, *izlenimler (impressions)* ve *idealar (ideas)* olmak üzere iki türdür. İzlenimler, zihne ilk sunuldukları anda ortaya çıkan tüm algılar, yani duyum, duygu, tutku ve heyecanlardır. İdealar ise bu algıların zihninde düşünme sürecinde yer alan bir çeşit silik kopyalarıdır. Dolayısıyla izlenimler ve ideler arasında fark, onların zihindeki *canlılık* ve *güçlülük* derecelerinde yatmaktadır.[103] Örneğin, vücutta herhangi bir acının hissedilmesi bir izlenim iken, daha sonra bu acıyı hatırlamak, o acının düşüncesi, idesidir. İzlenimlerin, her türlü gördüğümüz, işittiğimiz, duyumsadığımız, arzuladığımız, nefret ettiğimiz tüm canlı ve güçlü algılarımız olması, hiçbir zaman bu algıların canlılığına erişemeyecek olan idelerin ise daha sonradan bu algıları hatırladığımızda ya da düşündüğümüzde ortaya çıkan daha zayıf kopyaları, düşünceleri olması, 'duyumsama' ve 'düşünme' ya da hatırlama arasındaki farktan başka bir şey değildir. Hume, izlenimler ve ideler arasındaki bu canlılık farkının cinnet, yüksek ateş, şiddetli ruhsal sarsıntılar gibi bazı istisnai durumlarda birbirlerine yaklaştıklarını belirtse de, yine de aradaki farkın belirgin oluğunu vurgular.[104]

Hume hem izlenimleri hem de ideleri *basit* ya da *yalın (simple)* ve *karmaşık (comple*x) olmak üzere ikiye ayırır. Yalın izlenimler ve yalın izlenimlerden türeyen yalın ideler, herhangi bir şekilde bölünemeyen, parçalara ayrılamayan algılardır. Buna karşılık, karmaşık izlenim ve ideler, parçalara ayrılabilen, bölünebilen yapılardır. Hume'un kendi örneğiyle ifade edilirse, bir elma izlenimi ya da idesi karmaşık bir izlenim veya ide iken,

[103] David Hume, 2009, s. 17.
[104] David Hume, 2009, s. 17.

renk, tat gibi nitelikleri basit yapıdadır.[105] Hume, izlenim ve idelerin bu şekilde ayrımlarını yaptıktan sonra bu dört çeşit algı türünü derinlemesine inceler. Bu inceleme sonucunda idelerin izlenimlerin silik kopyaları olmalarından başka tümüyle birbirlerini temsil ettiklerini ortaya koyar. Her yalın idenin onu birebir temsil ettiği, yani ona karşılık gelen bir yalın izlenimi bulunmaktadır. Her yalın idenin kaynağının deneyime dayanması, yani bir yalın izleniminin olması, Hume'u insan zihninin işleyişinde aradığı, onun *kopyalama ilkesi (copy principle)* adını verdiği temel bir ilkeye ulaştırır. Kendi ifadesiyle, "Her yalın tasarımın kendisine benzeyen bir yalın izlenimi ve her yalın izlenimin onu karşılayan bir yalın tasarımı vardır; kural burada istisnasız işler. Karanlıkta oluşturduğumuz kırmızı tasarımı ile gün ışığında gözümüze vuran kırmızı izleniminin doğalarında bir fark yoktur; yalnızca şiddetleri farklıdır."[106]

Hume yalın izlenim ve yalın idelerin yapısını ortaya koyduktan sonra karmaşık izlenim ve karmaşık idelerin yapısını incelemeye başlar. Bazı karmaşık idelerin onlara karşılık gelen karmaşık izlenimleri olsa da birçok karmaşık idenin, onlara karşılık gelen bir karmaşık izlenimin olmadığı ve birçok karmaşık izlenimin, onlara karşılık gelen karmaşık idelerde birebir kopyalanmadığı dikkati çeker.[107] Örneğin, herhangi bir şehri görmüş, yani o şehrin izlenimini edinmiş biri o şehrin bütün sokaklarını, evlerini tamamen temsil eden bir ideye sahip değildir ya da altından kaldırımları, yakuttan duvarları olan bir şehrin hiç görünmemesine yani izlenimi edinilmiş olmasa da o şehri hayal etmek mümkündür.[108] Dolayısıyla bütün karmaşık ideler kendilerine 'birebir' karşılık gelen karmaşık izlenimlere sahip değillerdir. Buna rağmen Hume, zihindeki bütün idelerin –hem yalın hem karmaşık– deneyim sonucu elde edilen izlenimlerden kaynaklandığını, doğuştan

[105] David Hume, 2009, s. 17.
[106] David Hume, 2009, s. 18.
[107] David Hume, 2009, s. 18.
[108] David Hume, 2009, s. 18.

zihinde olan ya da kaynağı deneyime dayanmayan herhangi bir düşüncenin, idenin olmadığına dair savını sürdürür.

Hume, zihindeki bütün düşüncelerin deneyime dayandığı, izlenimlerden edinilmiş olduğu iddiası ile ilgili olarak iki argüman öne sürer. Birincisi, her ne kadar insan zihni, zihinde birebir izlenimi olmayan ve oldukça yüce ya da kompleks tasarımları üretebilen ve bu yüzden tamamen sınırsız bir güce sahipmiş gibi görünse de, bu kompleks yapı ve tasarımların, yalın parçalarına ayrıldıklarında aslında duyum ve deneyim sonucu elde edilen bazı yalın izlenimlerin çeşitli şekillerde *birleştirilme, yerlerinin ya da sıralarının değiştirilmesi, birbirlerinin yerlerine konulması, büyütülmeleri,* ya da *küçültülmeleri* gibi işlemler sonucu elde edildikleri göze çarpmaktadır. Örneğin hayal gücünde tasarlanabilen altın bir dağ imgesinin, 'altın' ve 'dağ' izlenimlerinin *birleştirilmesi* sonucu elde edilmesi ya da Tanrı idesinin, bilgelik ve iyiliğin sınırsızca genişletilerek elde edilmesi gibi karmaşık idelerin, parçalarına bakıldığında yalın izlenimlerde kökleri bulunmaktadır. Dolayısıyla tıpkı yalın ideler gibi karmaşık ideler de nihayetinde duyum sonucu, yalın izlenimlerden türetilmektedir. Hume, ikinci olarak ise bir insan herhangi bir duyumun alınmasını sağlayan bir organın eksikliğine ya da bozukluğuna sahipse, o durumda o insanın o duyumdan elde edilebilecek duyu verisine, izlenimine sahip olamayacağından, öyle bir ideye de sahip olamayacağını, örneğin, kör olan birinin herhangi bir renk idesine, sağır olan birinin ses idesine sahip olamayacağını belirtir.[109] Sonuç olarak, zihindeki her türlü düşüncenin kaynağının deneyim olduğu ve zihnin temel ilkesi olan kopyalama ilkesi sayesinde bütün idelerin izlenimlerden elde edildiği Hume felsefesinin temelidir ve bundan sonra inşa edilecek her şey bu ilkenin zorunluluğundan devşirilecektir.

İzlenimler ve ideler arasındaki bu zorunlu ilişki açığa çıktıktan sonra Hume, izlenimleri *dış duyum izlenimleri* (*duyu izlenimleri*) ve *iç duyum izlenimleri (düşün / refleksiyon*

[109] D. Hume, 2015, s. 23-24.

izlenimleri) olmak üzere ikiye ayırır[110] ve bazı yerlerde de *birincil/orijinal izlenimler (original impressions)* ve *ikincil izlenimler (secondary impressions)* olarak ifade eder.[111] Duyu organları aracılığıyla herhangi bir tat, sıcaklık, soğukluk, haz, acı gibi bir duyumu algıladığımızda anlıkta ortaya çıkan algı, duyu izlenimidir ve Hume duyu izlenimlerinin anlıktaki bu etkisinin ortaya çıkma mekanizmasının açıklamasını veremeyeceğimizi özellikle belirtir. Anlıkta ortaya çıkış nedenlerini bilemediğimiz duyu izlenimlerinin aksine, düşün, refleksiyon izlenimleri idelerden elde edilir. Düşün izlenimlerinin oluşma sürecine bakıldığında, öncelikle edinilmiş olan herhangi bir duyu izleniminin deneyiminden sonra elde edilen o izlenimin haz ya da acıyı içeren kopyası, yani idesi üzerinde düşünüldüğünde arzu, nefret, korku ve ümit gibi izlenimler oluşturulur. Bu noktada, oluşturulan bu izlenimler idelerden, ideler üzerine düşünmeden türetildikleri için ikincil ya da refleksiyon izlenimleri adını alır ve bu izlenimlerden de başka ideler üretmek mümkündür.[112] Örneğin, herhangi hoşa giden bir durum yaşandığında bu durumun izlenimi üzerine daha sonra düşünüldüğünde daha silik olan bu hoşlanma hissi, bizi böyle bir hoşlanmaya doğru bir yönelime, arzuya yönlendirir ve yaşanan bu duygu bir refleksiyon izlenimidir.

İnsan zihnindeki her türlü izlenim ve idenin oluşumunu sağlayan dış duyum ve içi duyum ya da refleksiyon olsa da, sonuç itibariyle zihinde olan tüm algıların kaynağının duyu verileri olduğunu gösterip, tüm izlenimlerin yapıları incelendikten sonra aynı şekilde idelerin detaylı incelemesinin yapılması gerekmektedir. Bazı idelerin refleksiyon izlenimlerinin (duygu, tutku, arzu vs.) oluşumunu sağlaması ve çeşitli idelerin birbirlerine çeşitli biçimlerde bağlanarak zihinde yeni ideler üretmesi, bu incelemeyi, bu işleyen mekanizmanın açıklığa kavuşturulmasını zorunlu kılmaktadır. Zihinde gerçekleşen bu

[110] İngilizce karşılıkları 'impression of sensation' ve 'impression of reflection'dır.
[111] *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinin 'Anlık Üzerine' adlı bölümünde ilk ayrımı yaparken, aynı eserin 'Tutkular Üzerine' adlı bölümünde bu ayrımı 'birincil ve ikincil izlenimler' olarak dile getirir.
[112] D. Hume, 2009, s. 21.

sürecin ortaya çıkmasına sebep olan anlığın iki yetisi *bellek* ve *imgelem*dir. Zihinde herhangi bir izlenim belirdiğinde, o izlenim tüm detaylarıyla ve canlılığıyla bellekte yer alır ve bu yüzden bellek, izlenimin her türlü düzenini, yapısını, biçimini, konumunu özgün haliyle değiştirmeden muhafaza eder. Daha sonra bu izlenimlerin, eski hallerine göre daha soluk kopyaları elde edilir yani ideler oluşur. Hem bellekte hem de imgelemde yer alan bu ideler arasındaki fark ise imgelemdeki idelerin daha silik kopyalar olması ve imgelemin onları, belleğin aksine bütün konum ve düzenleriyle saklıyor olmamasıdır. İmgelem, bu solgun idelerin yerlerini, düzenlerini, değiştirebilir, yeni biçimlere sokabilir ve bunlarla yeni tasarımlar, ideler oluşturabilir. Dolayısıyla, imgelem sadece bilindik nesneleri düşünmekten başka herhangi deneyim edilmemiş canavarlar, kanatlı atlar gibi çeşitli düşsel, fantastik ideler de oluşturabilir, yani belleğin aksine yeni kurgulamalar yapma özgürlüğü vardır. Hume'un ifadeleriyle özetlenirse,

> Canavarlar oluşturmak ve acayip biçim ve görünüşleri birleştirmek, imgelem için daha doğal ve tanıdık nesneleri düşünmekten daha büyük bir sorun değildir. Gövde, üzerinde acı ve zorlukla süründüğü bir gezegene kapatılmışken, düşünce bir anda bizi evrenin çok uzak bölgelerine, evrenin ötesine, doğanın bütünüyle karışıklık içinde bulunduğu varsayılan yere, sınırsız kargaşaya bile taşıyabilir. Hiç görülmedik ya da hiç duyulmadık bir şey, yine de düşünülebilir; saltık çelişki içeren dışında hiçbir şey düşünce gücünün ötesinde değildir.[113]

Anlığın iki yetisi, yani bellek ve imgelemin ideleri saklama gibi benzer özellikleri varken, genel olarak bakıldığında ikisini ayıran unsur sadece belleğin idelerinin canlı ve güçlüyken imgelemin idelerinin soluk olması değil, daha da önemlisi, belleğin bu idelerinin canlılığının yanında izlenimin elde edildiği zamanki koşullar içerisinde bulunduğu haliyle, yani düzenleri, konumları gibi tüm ayrıntılarıyla saklamasında yatmaktadır. Buna karşılık imgelem, ideleri özgün halleriyle muhafaza etmek yerine, bu solgun idelerle çeşitli ilişkiler kurarak, biçimlerini, düzenlerini değiştirerek zihne sunma, yeni ideler elde etme görevini üstlenmektedir. Bu noktada, imgelemin çeşitli şekillerde

[113] D. Hume, 2015, s. 22-23.

kurgulayıp zihne sunduğu oldukça karmaşık bu ideler ve imgelemin böyle bir kurgulama yapabilme özelliği, özgürlüğü göz önüne alındığında, yine de imgelemin bu çeşitli birleştirmeleri, ayırmaları, yeniden kurgulamaları tamamen bir düzenden yoksun rastlantısal olarak ilişkilendirilmesi, sıralaması mümkün görünmektedir; çünkü bu idelerin birbirleriyle bağlantılandırılmasına ve düzenlenmesine bakıldığında yine de bir düzenin, birliğin olduğu göze çarpmaktadır. Böyle bir düzenliliği Hume şöyle açıklamaktadır:

> (…) düşünme ve konuşmalarımızda bu çok açıkça gözlenebilir, ideaların düzenli yolunu ya da zincirini kesen belirli bir düşünce hemen fark edilerek atılır. Şöyle bir düşünürsek, en yabanıl ve en başına buyruk hülyalarımızda, düşlerimizin birçoğunda bile imgelemin bütünüyle maceraya atılmadığını, tersine art arda gelen farklı idealar arasında bir bağlantının yine de korunduğunu görürüz. (…) Bu, bileşik idealardaki yalın ideaların, bütün insanlığı eşit ölçüde etkileyen bazı tümel ilkelerle birbirlerine bağlandığının kesin bir kanıtıdır.[114]

Hume, farklı dillerde bileşik ideleri karşılayan sözcüklerin birbirlerine büyük oranda karşılık geldiğini ve herhangi bir düşünce dizisinde ya da bir yazıda olan düzenin ve bu düzeni bozarak araya giren farklı bir düşüncenin hemen fark edilmesinin bile, her ne kadar imgelemin idelerle özgürce oynayabilme, onları çeşitli şekillerde yeniden kurgulayabilme gücü olsa da yeni biçimlendirmeler yapma ve düşüncelerin, idelerin birbirlerini çağrıştırmalarında, düzenlenmelerinde bir düzenlilik, evrensel bir birlik olduğunu göstermektedir. Ancak, idelerin düzen ve çağrıştırmalarında böyle evrensel ilkeler olması, imgelemin özgürlüğünü kısıtlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmamakta, yalnızca imgelemde işleyen mekanizmanın yapısını ortaya koyan ve onun idelerini ilişki içine sokan bir işlev olarak belirmektedir. İşte Hume'un iddia ettiği, imgelemde bir istikrar sağlayan, bir ideden başka bir ideye geçmeyi sağlayan çağrışımların kaynağı olan bu ilkeler *benzerlik,* zamanda ya da mekanda *bitişiklik* ve *neden – sonuç* olmak üzere üç tanedir. Hume, ideler arasındaki birliği sağlayan ve bir ideden başka bir ideye geçmeyi

[114] D. Hume, 2015, s. 28.

sağlayan bu çağrışım ilkelerinin her ne kadar nedenlerini bilemesek de sonuçları itibariyle gözlemleyebildiğimiz, farkına vardığımız insan doğasının kökensel niteliklerine dayandığını savunur. Deleuze'ün ifadesiyle, "Çağrışım imgelemin özgürce işleyişinin bir ürünü, bir tezahürü değil, onun bir kuralıdır. (…) İnsan doğası imgelemdir, ama başka ilkelerin istikrarlı kıldığı, sabitlediği bir imgelem. (…) Çağrışım bir doğa yasasıdır; tüm yasalar gibi, bir nedenle değil etkileriyle tanımlanır."[115]

İdeler arasındaki bağlantının kurulmasını, idelerin çağrışımını sağlayan bu ilkelerden ilki olan *benzerlik,* herhangi bir nesnenin idesinden ona benzeyen diğer idelere zihnin kolayca geçiş yapmasını sağlayan ilkedir. Örneğin bir resim, izleyeninin düşüncesini doğal bir şekilde resmin betimlediği, resimlenen şeye götürür. *Zaman ve mekanda bitişiklik* ilkesi, imgelemin nesnelerin yerini değiştirip yeniden kurgulama özelliği olsa da, bu tasarımlama işlemini mekan ve zamandan ayrı olarak yapamadığından, zihnin bu bir aradalık ilişkisi içerisinde birleştirme yapmasıdır. Hume bu ilkeyi, evin bir odasından bahsedildiğinde, doğal olarak diğer odaları da düşünür, betimlemeye çalışır ya da hakkında konuşuruz, diye örnekler. İdelerin çağrışımlarında son ve en önemli ya da düşünmede en çok kullanılan ilke, herhangi bir yaranın bize acıyı anımsatması gibi, nedensellik ilişkisi içerisinde olduğunu düşündüğümüz bir ideden diğerine geçiş yapmayı sağlayan *neden–sonuç* ilkesidir.[116] Hume felsefesinde bu üç çağrışım ilkesi, fiziksel dünyada her şeyi bir arada tutan çekim yasası gibi, insan doğasında zihnin tüm etkilenimlerini ve bunun doğal sonucu olan arzu, nefret, istek gibi duyguları, insanda bilginin kurulmasını ve aynı zamanda, bir anlamda başkalarıyla iletişimin kurulmasını da sağlayan insanı bir bütün haline getiren bir mekanizma, yasadır.

Hume felsefesinde idelerin birbirlerine bağlanmalarını sağlayan çağrışım ilkeleri,

[115] Gilled Deleuze, **Ampirizm ve Öznellik**, Çeviren: Ece Nahum, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2016, s. 10-11.
[116] D. Hume, 2015, s. 29.

zihindeki hangi işlem olursa olsun, onun gerçekleşmesinde payı olan ve bütün bilgilerin geçerliğini sağlayan evrensel yasalardır. Hume'un şu ana kadar ki insan doğasının -insan zihninin- temel ilkeleri, yasaları olarak ilan ettiği kopyalama ilkesi ve çağrışım ilkelerine bakıldığında, ikisini de deney ve gözlem yoluyla yaptığımız araştırmalar sonucu, onların etkilerinden dolayı ortaya koyabildiğimiz; fakat bu ilkelerin 'nedenlerine' dair bir fikrimiz olmadığı, ve dolayısıyla insan doğasına özsel bir şey oldukları ifade edildi. Hume bu 'nedenler' düşüncesi ile ilgili olarak "Biz bu dünyaya, her olayın gerçek kaynak ve nedenlerinin bizden bütünüyle gizlendiği büyük bir sahneye çıkarılır gibi yerleştirilmişizdir; (...) işleyişleri çoğu kez beklenmediktir ve hiçbir zaman açıklanamaz."[117] der. Dolayısıyla Hume'a göre felsefe açısından yapılması gereken şey, nedenleri araştırmaya yönelik çabayı bırakarak, kendisinin yapmaya çalıştığı gibi sadece deney ve gözlemle ulaşabileceğimiz sonuçların incelenmesine dayanan bir öğreti geliştirmek ve hem bundan hareketle hem de bunun için kaynağı hiçbir şekilde deneyime dayanmayan her türlü kurgusal düşünceden kurtulmaktır.

Hume'un düşüncelerin birbirlerine bağlantısını sağlayan çağrışım ilkelerinden en çok önem verdiği ve detaylı olarak incelediği neden-sonuç ilkesidir. Her ne kadar bu bağlantıların kurulmasında üç ilke de işlese de neden sonuç ilkesi gerek bilginin kurulması gerek de ahlak alanındaki konumu itibariyle Hume felsefesinde hayati bir öneme sahiptir. Bazı düşünce dizileri, ideler bağlantıları incelendiğinde, bu bağlantıyı kuran ilkelerin ayrımına varmak bazen çok mümkün olmasa da, -örneğin, bitişiklik ilkesi ve neden-sonuç ilkesi düşünüldüğünde, ikisi de biraradalığı gerektirdiğinden karıştırılabilir- diğerlerindeki yan yana oluştan ziyade, neden-sonuç ilkesinde 'bir harekete veya eyleme neden olma' durumu da söz konusudur.

[117] David Hume, **Din Üstüne**, Çeviren: Mete Tunçay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2016, s. 41.

Hume yalın idelerin çeşitli birleşimleriyle oluşan tüm 'karmaşık ideleri' *ilişkiler, kipler* ve *tözler* başlıkları altında inceler. Hume, 'ilişkiler' ile ilgili olarak, çeşitli nesnelerin karşılaştırılmalarına olanak veren ve 'felsefi' ilişki idelerinin oluşturulabilmesini sağlayan yedi 'felsefi' ilişki kaynağı olduğunu öne sürer. Bunlar *benzerlik, özdeşlik, zaman ve mekan ilişkileri, nicelik, nitelik dereceleri, karşıtlık* ve *neden-sonuç ilişkisi*dir.[118] Bunlardan özdeşlik, zaman ve mekan ilişkileri ve neden-sonuç ilişkisi, düşünceye yani idelere dayanmayıp olgusal alana ait olup değişebilen yapılardır. Diğer dört ilişki ise düşünceye, yani herhangi bir objenin idesine, - bir anlamda idenin ait olduğu objeye – dayandıkları için değişmez, sabit yapıdadırlar ve dolayısıyla kesin bilgiye konu olabilirler.

İncelenen bu ilişki türleriyle beraber Hume, kipler ve tözler ile ilgili olarak yalın idelerin toplamlarından oluşturulan, birleştirilme işleminden başka bir şey olmadığını ifade eder. Töze dair herhangi bir duyu izlenimi ya da düşün izlenimi bulunmadığından, töz idesinin imgelem tarafından yalın idelerin bir araya getirilmiş, belli niteliklerin toplamı dışında başka bir karşılığı ya da başka bir anlamı da yoktur. Bundan sonra soyut tasarımları ele alan Hume, aralarında benzerlik ilişkisi kurduğumuz nesneleri, onları ayırt edici özelliklerini – özellikle nitelik ve niceliklerini ve diğer tüm özelliklerini – hesaba katmadan tek bir adla ifade edildiğini dile getirir. En nihayetinde birbirine benzer olan çeşitli izlenimlerimizden kendilerine has özelliklerini dikkate almadan genel bir ad altında toplamaktan başka bir şey değildir. Fakat burada Hume özellikle belirtir ki her ne kadar bu soyut ideler genel görünseler de tikellere ilişkindirler, çünkü Hume'a göre biz genel, soyut bir ideden bahsettiğimizde aslında zihinde daha önceden izlenimini edindiğimiz tek bir ide üzerinden konuşuruz, yani, diğer tüm benzerlerine genişlettiğimiz, hepsini kast ettiğimiz ama zihinde tek bir tikel üzerinden bu adı kullanılırız.

[118] D. Hume, 2009, s. 24-25.

İnsan zihninin tüm içeriğini oluşturan izlenim ve ideleri yapılarını ortaya koyduktan sonra, Hume zihindeki bunların oluşturduğu öğeleri, bir anlamda bilgiyi, araştırmaya yönelir. Zihinde aklın kendine konu edinip üzerinde çalıştığı tüm bu içeriği, akıl yürütmenin tüm nesnelerini '*ide ilişkileri*' ve '*olgular*' olmak üzere iki alana ayırır. Bunlardan birincisi yani ide ilişkileri, herhangi bir şekilde doğa ile ilgisi olmayan, deneyden bağımsız a priori olan olumsuzlamaları mantıksal çelişki yaratan, zorunlu ve kesin önermelerdir. Örneğin, 2 ile 2'nin toplamının 4'e eşit olması zorunlu, kesindir ve bu önermenin olumsuzu bir çelişki ifade eder. Geometri, cebir ve aritmetiğin önermeleri bu türden önermeler olup, doğada olan bir şeye dayanmadan akıl yürütmelerle keşfedilebilen 'tanıtlanabilir' önermelerdir. Olgulara, olgusal alana ait olan önermeler ise, algılara dayanan dolayısıyla doğayla ilişkisi olan, orada var olabilen ve olumsuzları çelişki yaratmayan önermelerdir. Örneğin, "Güneş yarın doğacak" önermesinin olumsuzu herhangi bir çelişki yaratmaz ve kolayca anlaşılabilir, anlamlıdır. Dolayısıyla herhangi bir şekilde tanıtlanabilir değildir, çünkü yanlışlığı tanıtlanabilir olsaydı çelişki içerirdi.[119] Kaynağını deneyimden alan a posteriori olan bu yargıların doğrulukları algılara, duyu verilerine dayandığından kesinlik arz etmezler, ilk önermeler gibi ispatlanamazlar. Dış dünyaya, olgulara dair kurduğumuz her türlü önerme, ahlaki yargılar, dolayısıyla doğa bilimlerinin ki gibi tüm önermeler bu alana aittirler ve bu alana ait tüm akıl yürütmeler 'neden-sonuç ilişkisi' içinde kurulmuşlardır. Hume'un ide ilişkileri ve olgular olarak iki alana ayırıp, bu alanlarla ilişkili olan bilginin ilkini analitik, ikincisi sentetik olan iki türe ayırması *Hume'un çatalı* olarak ifade edilir.

Hume'un yaptığı bu ayrım ele alındığında, birinci türden olan yani a priori ve kesin olan önermeler akla dayanan önermelerken, ikinci türden yani olgusal olan sadece kaynağını duyu verilerinden alan önermeler zihinseldir, zihinsel işlemlere dayanırlar. Bu noktada

[119] D. Hume, 2015, s. 39-40.

özellikle dikkat edilmelidir ki, Hume'un bütün bilgimizin kaynağı duyu verileri, izlenimlerdir önermesi ile çelişen bir ifade bulunmamaktadır; çünkü zihnin tüm içeriğini oluşturan izlenimler, veriler olgusal alana ait olup bu alanda bilgi üretilirken, ilk türden olan kesin önermeler akılda açıkça ayırt edilebilen fakat zihinsel bir içeriğe sahip olmayan, bilgimizi genişletmeyen analitik önermelerdir. Dolayısıyla bizim varlıklar alanında kesin bilgiye sahip olduğumuzu düşündüğümüz, Hume'un deneyimden elde ettiğimizi savunduğu ve bu yüzden ilk bilgi türü kadar kesin olarak ele almadığı olgusal alana yönelik bilginin yapısı incelenmelidir. Hume'un bu olgusal alana ait tüm akıl yürütmelerin neden sonuç ilişkisi üzerine kurulduğunu iddia etmesi, *nedenselliğin* Hume'un derinlemesine ele aldığı biçimiyle irdelenmesini gerektirmektedir.

Nedenselliğin irdelenmesinde Hume'un ortaya koymuş olduğu yedi felsefi ilişki türü önemli yer tutmaktadır. Bu ilişkilerden benzerlik, karşıtlık, nitelik ve nicelik idelere bağlı olduklarından bilgiye ve kesinliğe ilişkin ilişkilerdir; çünkü bunlar idelere, düşünceye bağlı olduklarından değişmeden kalırlar. Özdeşlik, uzam ve zaman ilişkileri ve nedensellik olmak üzere diğer üç ilişki ise idelere, düşüncelere bağlı olmayan, dolayısıyla idelerinde bir değişiklik olmadan değişebilen ilişkilerdir. Başka bir deyişle, kesin bilgiye konu olan zihnin duyu verileri sonucu izlenimlerden elde edilen idelerin ve bu ideler arasındaki ilişkiye dayanan bu dört ilişkinin aksine, diğer üç ilişki duyu verilerinden elde edilen idelerin ötesinde, o idelerde karşılığı olmayan değişken ilişki türlerini ifade etmektedir. İlk ilişki türü doğal ilişkiler ile ilgiliyken, ikinci ilişki türü felsefi ilişkiler ile ilgilidir. Bu noktada, araştırılması gereken, *özdeşlik, zaman ve mekan ilişkileri* ve *nedensellik* ilişkisidir.

Hume bütün akıl yürütmelerin *karşılaştırmaya* ve nesneler arası çeşitli ilişkilerin ortaya çıkarılmasına dayandığını belirtir. Eğer iki nesne ilişkileri ile duyularımıza, zihne sunulursa bu akıl yürütme değil 'algı'dır; çünkü bu durumda herhangi bir eylem ya da

düşünme söz konusu değil, sadece zihne izlenimin alınması vardır. Dolayısıyla *özdek* ve *mekan zaman ilişkileri* akıl yürütme olarak alınmamalıdır; çünkü bu durumda zihin gerecek varoluş veya nesne ilişkilerinin arayışı için duyular ötesine geçmeye çalışmamaktadır.[120] Fakat, "… bir nesnenin varoluş ya da eyleminden o nesnenin başka bir varoluş veya eylem tarafından izlendiği ya da öncelendiği güvencesini verebilen bir tek *nedensellik* vardır."[121] Dolayısıyla olgulara ait akıl yürütmelerin hepsi her zaman neden sonuç ilişkisi kullanılarak yapılmakta ve bu ilişki aracılığıyla duyumsamadığımız nesneler ve çeşitli varoluşlar ile ilgili olarak, duyuların ötesinde bir ilişki kurmaya, bir anlamda bilgiye ulaşmaya çalışılmaktadır. Hume'un ifadesiyle, "Olguyla ilgili tüm akıl yürütmelerimizin doğası aynı. (…) sürekli burada bulunan bir olgu ile ondan çıkarılan olgu arasında bir bağlantı olduğu varsayılır. Onları birbirine bağlayacak hiçbir şey olmasaydı bu çıkarım bütünüyle dayanaksız olurdu. (…) Onlar neden ve sonuç ilişkisi üzerine kurulmuşlardır"[122] Bu bağlantı kurma, insan doğasının bir etkinliği olduğundan bu noktada soruşturulması gereken insanın neden ve sonucun bilgisine nasıl ulaştığı ve bu nedensellik düşüncesinin, idesinin kaynağıdır.

İnsan zihninde nedensellik idesi nesneler arası bir 'ilişki'den türetilmiş olmak zorundadır; çünkü "Bu ilişkinin bilgisine hiçbir durumda, *a priori* akıl yürütmeler aracılığıyla ulaşılmamıştır; tersine bu ilişkinin bilgisi, tek tek nesnelerin birbirlerine sürekli bağlı olduğunu gördüğümüzde, bütünüyle deneyden doğar."[123] Hiçbir nesne kendi başına zihne sunulduğunda kendi ortaya çıkış nedenini ya da kendinden çıkacak sonuçları gözler önüne seremez. Başka bir deyişle, bir kişi ilk defa karşılaştığı bir nesnenin nedenini veya sonucunu tahmin edemez, çünkü nesnenin kendisi ya da zihindeki o nesnenin idesi bu bilgiyi içinde barındırmaz. Hume'un kendi örneğiyle ifade edilirse, ilk defa suyu gören

[120] D. Hume, 2009, s. 62.
[121] D. Hume, 2009, s. 62.
[122] D. Hume, 2015, s. 41.
[123] D. Hume, 2015, s. 41.

birinin akışkan olduğunu, onu boğabileceğini ya da ateşin yakabileceğini, sıcak olduğunu bilemez.[124] Ancak kişi aynı nesneyle bu ilişkileri ile birlikte pek çok kez karşılaştığında, pek çok kez deneyimlediğinde, o objenin böyle etkilerinin olduğu sonucuna varır. Böylece, insan zihnindeki nedensellik düşüncesinin kaynağının, nesnenin kendisinde veya zihindeki idesinde neden ve sonucun bilgisi olmadığından ve ilk defa izlenimi edinildiğinde bu ilişkinin farkına varılamadığından, ancak o nesneyle defalarca karşılaşılma sonucu aynı türlü ilişki içinde deneyimlenmesine dayandırılması gerekmektedir.

Hume, nedensellik düşüncesinin akıl yürütmelerle değil de nesneler arasındaki bu ilişkinin deneyim sonucu elde edilmesi gerektiğini kabul ettikten sonra, neden ve sonuç ilişkilerinin kurulduğu nesneleri, bunların ortaklıklarını, yapılarını araştırmaya yönelir. Bu araştırmada nedenler ve sonuçlar dikkate alındığında, her zaman olan ve ortak olan ilk şey *bitişiklik*tir. Pek çok kez deneyimlenen iki olgu arasında nedenin ve sonucun arasında bir bitişiklik olduğu, ilki duyumsandığında ikincinin de aynı şekilde duyulara göründüğü göze çarpmaktadır. İkinci olarak, neden ve sonuç arasında bir *öncellik* ya da başka bir ifadeyle *ardışıklık* ilişkisi bulunmaktadır. Nedensellik ilişkisi düşünüldüğünde hep neden daha önce gelirken sonuç onu izlemekte, ve bu sıra şaşmamaktadır. Neden olarak ele alınan bir nesne, ya da eylemin ardından, onun etkisi, sonucu olarak ifade edilen ikinci nesne ya da eylem ortaya çıkmaktadır. Örneğin, ateşin hep sıcaklıkla ya da aydınlıkla beraber olması ve ateşin sıcaklık ve aydınlıktan önce olması, nedensellik ilişkisinin gözlemlendiği yerde daima olan bitişiklik ve ardışıklık ilişkileridir.

Hume, nedensellik ilişkilerinin kurulduğu durumlara bakıldığında, bitişiklik ve ardışıklık ilkelerinin kesinlikle olduğunu ortaya koyarak neden sonuç ilişkisi düşüncesinin ortaya çıkmasında bu iki ilkenin temel olarak alınması gerektiğini, en azından varsaymak

[124] D. Hume, 2015, s. 41-42.

zorunda olduğumuzu ifade eder. Yine de Hume nedensellik idesinin oluşumu için bu iki ilkenin yetersiz olduğunu, aslında henüz nedensellik düşüncesinin kaynağına ulaşamadığımızı belirtir. Çünkü aralarında nedensellik ilişkisi kurduğumuz iki şey ya da eylem ele alınırsa, her ne kadar o nesne ya da eylemden sonra diğer nesne ya da eylem gerçekleşse ve bu birincisi, ikincisini zamansal olarak öncelese de, yine de bir nesne ikincisine bitişik ve zamansal olarak önce olsa da aralarında bir nedensellik ilişkisi olmayabilir.[125] Ayrıca bir nesnenin idesi hiçbir zaman ondan başka bir nesnenin varoluşunu sağlayacak özelliği içinde barındırmadığından, yapılan bu araştırma yani, neden sonuç ilişkisinin araştırılması bu nesnelerin zihindeki ideleri arasındaki ilişkide değil, olgusal alana ait olan doğal ilişkinin araştırılması olmaktadır. Dolayısıyla ilk nesnenin zihne sunulması ve ardından ikinci nesnenin zihne sunulması dışında, ikisi arasındaki herhangi bir bağlantı bulunmamaktadır; ilk nesnenin diğerini ittirmesi, ona yakınlaşması gibi bir duyumdan sonra diğer nesnenin harekete geçmesi gibi bir durum deneyimlemekteyiz. Fakat bu iki ilke burada yer alsa da yine de aradaki o ilişkiyi, yani bizi neden ve sonuç düşüncesine götüren bağlantıyı deneyimlenememektedir. Bu noktada, neden sonuç ilişkisi düşüncesinin kaynağına ulaşmak için bu ilkeler yanında araştırılması gereken şey, nedensellik ilişkisinin kurulduğu yerlerdeki ya da bu ilişkinin kurulmasını sağlayan, o iki nesne arasındaki *zorunlu bağlantı*dır.

Hume insan zihnindeki neden sonuç düşüncesinin oluşumunda ortak olan bitişiklik ve ardışıklık ilkelerinin yanına bir de 'zorunlu bağlantı' düşüncesini koyar; çünkü herhangi iki nesne arasında bir neden sonuç ilişkisi olduğu savunulduğunda, orada sebepten sonuca zorunlu olarak giden bir bağlantı varsayılır. Bu noktada sadece iki nesne yan yana olduğunda ve birincisinden sonra diğeri geldiğinde bu iki nesne arasında bir nedensellik ilişkisi her zaman zorunlu olmadığından, burada nedensellik ilişkisinin kurulması için

[125] D. Hume, 2009, s. 64.

zorunlu bir ilişkiden bahsetmek gereklidir. Hume'un yöntemi dikkate alındığında, bu noktada yapılması gereken şey neden ile sonuç arasında olan ya da olduğunu varsaydığımız 'zorunlu bağlantı'yı araştırmak, yani insandaki zorunlu bağlantı izleniminin nereden hangi kökenden türediğini ortaya koymaktır.

Zihindeki zorunlu bağlantı düşüncesinin kaynağının araştırılması için nedensellik ilişkisi olduğunu kabul ettiğimiz olgulara, durumlara bakıldığında, biz sadece bir nesne veya eylem algılar, ardından ona bitişik olan ve ondan sonra gelen diğer nesneyi ya da eylemi algılarız. İnsanın bütün zihin içeriği zihne sunulan bu algılar olduğundan, bu algılar üzerinden bilgiyi ya da yargılarımızı kurmaktayız. Bu noktada, üzerinde aklı yürütme yaptığımız şey, zihne sunulan bu iki ayrı algı ve o algılardan türeyen idelerdir. Dolayısıyla, biz artarda gelen bu iki olgu haricinde ikisinin arasında gerçekleşen herhangi bir ilişkiyi, bağlantıyı algılamıyoruz; yani sonucu ortaya çıkaran, ilk nesne olan nedenin ardından gerçekleşmesi gereken gücü duyumsamıyoruz, o gücün izlenimini edinemiyoruz. Ayrıca, ilk nesneyi ele aldığımızda onun algısından ve idesinden o tikel nesneye dair onun niteliklerinden başka 'neden' olma özelliğini, ya da başka bir deyişle, sonucu ortaya çıkarabilme etkisini bilemiyoruz ve diğer nesnede de aynı şekilde 'sonuç' olma düşüncesini bulamadığımızdan ve herhangi bir durumda neden, başka durumlarda da sonuç olabildiğinden, neden ve sonucun nesnelerin kendisine, tikele ait olan bir nitelik olmadığı da belirgin olmaktadır.

Hume zorunlu bağlantı düşüncesinin izleniminin soruşturulmasında, herhangi bir tikelin ilk izleniminden bu düşünceyi edinemediğimizden ve duyularımız aracılığıyla da nedensellik ilişkisi atfettiğimiz durumlar dikkate alındığında böyle bir düşüncenin izlenimini doğadan, olgusal alandan edinemediğimize dikkat çekerek, insan zihninde 'zorunlu bağlantı' düşüncesini ortaya çıkaracak doğada herhangi bir karşılık bulunmamaktadır. Çünkü onun bütün felsefi sistemini kuruşundaki izlediği yol ve yöntem

dikkate alındığında, insan zihninin tüm içeriğini oluşturan duyu verileridir ve deneyim sonucu elde edilen izlenim ve idelerden, bunlar arasındaki ilişkilerden bilgiye ulaşılmaktadır ve bu noktada, bilginin tüm kaynağı algılarda yatmaktadır. Hume'un kendi ifadeleriyle özetlenirse,

> Bütün doğada, bağlantının bizim kavrayabileceğimiz bir tek örneği bile görünmez. (…) Bir olay diğerini izler; ama biz hiçbir zaman onlar arasındaki bağı gözlemleyemeyiz. Onlar *birlikte görünür* gibiler; ama hiçbir zaman *bağlantılı* gibi görünmezler. Ve bizde dış ya da iç duygumuza hiçbir zaman görünmeyen bir şeyin bir ideası da olamayacağı için, bunun zorunlu sonucu şu gibi görünüyor: Bağlantı ya da erk ideasına hiçbir biçimde sahip değiliz ve felsefi akıl yürütmelerde ya da günlük yaşamda kullanıldıklarında bu sözlerin kesinlikle hiçbir anlamı yok.[126]

Bu noktada, zorunlu bağlantı düşüncesine dair zihinde böyle bir izlenim bulunmadığından, bu düşüncenin nasıl ve nereden türetildiği araştırılmalıdır. Zorunlu bir bağlantı atfedilerek nedensellik ilişkisi kurulan nesne ya da eylemler incelendiğinde, Hume, onların bitişiklik ve ardışıklık ilişkileriyle beraber, bir *benzerlik* ilişkisi içerisinde olduklarını saptar. Benzer olayların hep benzer şekilde sonuçlandığını ve neden sonuç ilişkisi atfedilen durumların geçmişten beri hep aynı şekilde olduğu göze çarpmaktadır. Böylece, bu benzerlik ilişkisinin kurulabilmesi için herhangi bir nedensellik içeren durum bir kere deneyimlenmiş olmamakla birlikte insan pek çok kez bitişiklik ve ardışıklık içinde olan herhangi şeyi pek çok kez deneyimleyerek, benzerlik ilişkisi kurmaktadır. Daha önce Hume'un kendi örnekleriyle de ifade edildiği gibi ilk defa deneyimlenen, ilk izlenimini edindiğimiz herhangi bir nesnenin etkilerine, onlardan ne sonuçlar çıkacağına dair bir fikrimiz olabilseydi ya da bu etkiler zihin tarafından keşfedilebilseydi, deneyim olmadan salt akıl yürütmeyle bu sonuçlara varılabilirdi. Dolayısıyla, nedensellik ilişkisi ile ilgili olarak zorunluluk düşüncesi, belirli bir nesne veya olayın pek çok kez benzer şekilde olması ve bunu geçmişten beri sürekli aynı şekilde deneyimlemek; yani benzer olayların benzer şekilde sonuçlandığını görmek, insanın bir nesneyi ya da olayı görmesi,

[126] D. Hume, ,2015, s. 95.

‘*alışkanlık’* sebebiyle diğer olayı, yani olayın sonucunu beklemesine, ikinci olayın, sonucun gerçekleşeceğine dair bir ‘*inanca*’ sahip olmasını sağlamaktadır. Bu noktada, nedenselliğe ve bu zorunlu ilişkiye dair insandaki düşünce deneyim sonucu elde edilen ‘alışkanlığın’ bir ürünüdür.

Hume’un neden sonuç ilişkisine ait zorunluluk düşüncesinin kökenini ne nesnelerin kendisinde ne de nesneler arası ontolojik bir bağda görmesi, Hume’un yöntemi göz önüne alındığında, zihindeki bu düşüncenin izleniminin araştırılması, yine bu araştırmanın olgusal alanda değil, zihne sunulan imge üzerinden yapılmasına dikkat edildiğinde, Hume bu ilişkiyi deneyime dayandırmaktadır. Zorunlu bağlantı düşüncesinin yerleşmesinde önem taşıyan deneyimin sürekli olarak tekrarlanması ve benzerlik ilkesidir. Yani, pek çok olayın hep aynı şekilde gerçekleşmesi, yani doğanın aynı tür olayların aynı şekilde sonuçlanmasını deneyimlemeyi mümkün kılması, insanda bir alışkanlığa sebep olmakta, ve bu alışkanlığın gücüyle beraber, birbirine benzer deneyimlerin, başka benzer durumlarda da geçerli olacağına dair bir genişletmeye, genellemeye imkan vererek, benzer sonucun yaşanacağına dair bir inancın, beklentinin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Böyle bir zorunluluk ilişkisi ve nedensellik düşüncesinin kaynağı olan, duyu verilerinden elde edilen bir izlenimin olmayışı, aslında bir çeşit hayal gücünün deneyimin ötesine geçme çabası olarak görülebilir. Bu noktada, alışkanlık sonucu yapılan genelleme ve inancın ortaya çıkışı, bilinçli bir işlem olmamakla beraber, ‘ruh’ ta kökeni olan, *içgüdüsel* bir ilkedir.

Hume’un nedensellik düşüncesinin izlenimin kaynağını alışkanlığa dayandırması, yani bir çeşit psikolojik bir öge olarak ele alması, bir anlamda bilgiyi, olgusal alana ait kurduğumuz bütün yargıları neden sonuç ilişkisi içerisinde yapmamızdan dolayı, tüm bu doğa bilimlerinin bilgileri de, sırf deneyim üzerinden çıkarsandığı için herhangi bir akıl yürütmeyle değil, mekanik bir eğilim, bir çeşit içgüdü olan alışkanlıkla kurulmaktadır.

Bu noktada dikkate değer olan, alışkanlığın Hume'un felsefesindeki önemli konumu itibariyle pratik olarak insan yaşamını ve onun her türlü etkinliğini mümkün kılan bir unsur olarak karşımıza çıkmasıdır. Alışkanlığın konumunun belirginleşmesi, bu durumun bir bütünlük kazanması için zihnin iki yetisi olan bellek ve imgelemin işlevleri göz önünde bulundurulmalıdır. Genel olarak bakıldığında, zihne sunulan izlenim, en güçlü, diri, deneyimlendiği andaki bütün koşullarıyla bellekte muhafaza edilirken, imgelemde daha soluk kopyaları, içinde bulunduğu hallerinin değiştirilmesine olanak verecek bir halde bulunmaktadır. Herhangi iki nesne ya da eylemin sürekli bir arada ardışıklık ilişkisi içinde pek çok kez belleğe sunulması, insan doğasında içgüdüsel bir yatkınlıkla, bu iki olgu hakkında bir alışkanlık kazanılarak, birinin duyumsandığı yerde ikincisini beklemeye, onun da gerçekleşeceğine dair bir inanca sebep olarak, burada bu iki olay arasında bir zorunlu bağlantı ve neden sonuç ilişkisinin olduğuna dair bir inanç geliştirmektedir. Dolayısıyla olgusal alanla ilgili olarak kurulan tüm yargılar, çıkarımlar, akıl yürütmelerle değil, alışkanlık sonucu yapılmakta, alışkanlığın etkisiyle, bu deneyimlenen ilişkiler benzer olaylara genişletilerek, onlar hakkında da inançlara sebebiyet vermektedir. Bir olay ne kadar çok gerçekleşirse ve aynı şekilde deneyimlenirse, olayın izlenimi bellekte o kadar canlı bir şekilde muhafaza edileceğinden, onun gerçekleşmesine dair beklenti, inanç ta o kadar kuvvetli olmaktadır. Diğer taraftan, bir kere ya da çok az deneyimlenmiş herhangi bir durum için bir alışkanlık kazanılmadığından onun izlenimi çok diri olmamakta ve burada neden sonuç ilişkisi ilki gibi kurulamayıp, alışkanlığın etkisiyle inanç gelişmemektedir. Hume'un ifadesiyle özetlenirse, "(…) yalnızca bir tek cismin bir başka cisim tarafından itildikten sonra devindiğini görmüş olmakla hiçbir insan benzer bir itici gücün uygulanmasının ardından bütün diğer cisimlerin devineceği sonucunu çıkaramazdı. Bu nedenle, deneyimden

kaynaklanan bütün çıkarımlar, akıl yürütmenin değil, alışkanlığın sonucudur."[127]

Hume felsefesinde alışkanlık ve inancın bu işlevi, insanın tüm yaşamını, etkinliklerini, yargılarını belirleyen, onları mümkün kılan bir unsurdur. Eğer insan doğasında kökensel olarak alışkanlık ve inanç eğilimleri olmasaydı, sadece bellek ve imgelemin işleyişleri göz önüne alındığında, insan – ve ayrıca hayvanlar da – yaşamını idame ettiremezlerdi. Bellek ve imgelemde yer alan izlenim ve ideler alışkanlık olmadan olgusal alana dair herhangi bir çıkarım yapamayacağından, insan yaşamının devam etmesini sağlayan, çeşitli çıkarımlarda bulunma, onlara göre eyleme yönelme, yönelim ve kaçınımlarına yön verme gibi edimlerde bulunamayacağından şu anki haliyle pek çok etkinlikleriyle birlikte bir insan yaşamı çok mümkün görünmemektedir. Hume alışkanlığın önemini şu ifadelerle vurgulamaktadır:

> (…) alışkanlık, insan yaşamının en büyük kılavuzudur. Deneyimi bizim için yararlı kılan ve geçmişte ortaya çıkanlara benzer olaylar dizisini gelecekte de beklememizi sağlayan, yalnızca bu ilkedir. Alışkanlığın etkisi olmasa, bellek ve duyularda aracısız bulunanlar dışında bütün olgular konusunda bilgisiz olurduk. Doğal güçlerimizi bir etki üretmek için, nasıl kullanacağımızı ya da araçları amaçlara nasıl uyduracağımızı hiçbir zaman bilemezdik. Bütün eylemler sona ereceği gibi kuramsal düşüncenin büyük bir bölümü de bir anda sona ererdi.[128]

Hume'un neredeyse tüm insan etkinliğini belirleyen bir yer atfettiği alışkanlığın önemine dikkat edildiğinde, alışkanlık, olgusal alana ait tüm yargıları, bilgiyi kuran bir unsur olduğundan, onun tüm bilimlere bir temel sağlayacak olması nedeniyle öncelikle yapılması gerekenin insan doğasının yapısını ortaya çıkarmak gerektiği düşüncesi burada anlamını bulmaktadır. Diğer bilimlerle beraber, doğa biliminin de ortaya koyduğu bilgiler, insanın özsel bir eğilimi olan alışkanlık aracılığıyla kurulduğundan ve alışkanlık sonucu gelişen ve genele yayılan çeşitli tahminler, beklentiler, yani 'inançlar' olduğundan, bilimin ortaya koyduğu bilgiler, bir anlamda bilimsel bilgi, indüktif bir yolla

[127] D. Hume, 2015, s. 60.
[128] D. Hume, 2015, s. 62.

ulaşılmış inançlar olmaktadır. Dolayısıyla, olgusal alana dair kurulan tüm yargılar, ortaya koyulan bilgiler alışkanlığın etkisiyle neden sonuç ilişki içinde kurulduğundan, her ne kadar doğada böyle bir ilişki olduğunu tanıtlayamasak da, insandaki bu alışkanlık yetisi sayesinde doğaya atfedilen neden sonuç ilişkisi, insanın bilgi olarak sunduğu her türlü çıkarımın kaynağı olmaktadır ve bundan dolayı bu bilgiler inanç düzeyinde kalmaktadır.

Olgusal alana dair yapılan her türlü çıkarımın yapısının daha iyi anlaşılması için daha önce bahsettiğimiz üzere 'Hume'un Çatalı' olarak ifade edilen zihnin üzerine çalıştığı alanı 'ide ilişkileri' ve 'olgular' olarak yaptığı ayrımı hatırlamak önemlidir. İde ilişkileri ile ilgili olan önermeler, olgularla ilişkisi olmayan, olumsuzları çelişki yaratan tanıtlanabilir, kesin iken, olgular ile ilgili olan önermeler, olumsuzları herhangi bir çelişki içermeyen, yani olumsuzları da mümkün olan, ilk önermeler kadar kesinlik taşımayan, fakat olgular üzerine olduklarında bilgimizi genişleten önermelerdir. Bu iki alanla ilgili olarak Hume, kesinlik derecelerinin anlaşılabilmesi için bu alanlara ait önermeleri, *bilgiler*, *kanıtlar* ve *olasılıklar* olmak üzere üç türe ayırır. 'Bilgiler' ya da tanıtlamalar ile kastedilen şey ide ilişkilerine ait alana denk geldiğinden, idelerin birbirleriyle karşılaştırılmasından doğan kesin inancalar iken, kanıtlar ve olasılıklar ile ifade edilenler, olgular alanına ait olan deneyden elde edilen çıkarımlar olduklarından, ide ilişkileriyle alakalı olan bilgiler derecesinde kesinlik arz etmezler. 'Kanıtlar', neden sonuç ilişkisi sayesinde kurulan, herhangi bir belirsizlik ya da kuşku taşımayan kanıtlamalarken, 'olasılıklar' belirsizlik taşıyan ifadelerdir.[129]

Hume'un ide ilişkileri ve olgular ile ilişkili olarak ortaya koyduğu, kesinlik derecelerini ifade ettiği ayrıma bakıldığında, olgusal alanla ilgili olarak kanıtlar ve olasılıkların farkına dikkat etmek gerekmektedir. Olgusal alana ait olan neden sonuç ilişkisiyle kurulan kanıtlar olarak ele aldığı yargıların, belirsizlik taşımamalarının nedeni, onların idelerinin

[129] D. Hume, 2009, s. 94.

algılar, izlenimler ile test edilebilir, belirgin hale getirilebilir olmalarında yatmaktadır. Esasında, inanç ile kurgu arsındaki fark da burada yatmaktadır. Her ikisini de canlı izlenimlerin tüm algılandıkları özgün halleriyle bellekte yer almaları, imgelemdeki hallerinden ayrı olarak onların belleğe başvurularak, doğruluklarının test edilmelerini sağlamaktadır. Dolayısıyla, kanıtlar, olasılıkların aksine belirli olan ve şüphe götürmeyen ifadelerdir. Olasılıklar ise doğa her zaman bize göründüğü haliyle olmak zorunda olmadığından, "yarın güneş doğacaktır" gibi bir önerme olasılık, ihtimal düzeyinde kalmaktadır; çünkü geleceğe dair önermeler ya da 'inançlar' henüz gerçekleşmediğinden bunlar ancak birer tahmin olabilmektedir. Ayrıca Hume, olasılıkları *şansa dayanan* ve *nedenlerden doğanlar* olarak ikiye ayırır ve şansı, bir nedenin olumsuzlanması olarak ele alarak, nedensellikle karşıt olması sebebiyle şansa yer vermez.[130] Nesneleri ilişki içinde görmeyi sağlayan neden sonuç ilişkisi aracılığıyla, pek çok tecrübe edilmiş neden sonuç ilişkisine dayanarak kurulan bu tahminler, olasılıklar 'nedenlerden doğarken', şans olarak ele aldığımız durumlar nedenlerin eksik bilgisinden ya da o duruma dair az tecrübe edilmiş, sonuçları aykırılık gösteren ve dolayısıyla bir inanç düzeyine gelmemiş durumlardan kaynaklamaktadır. Başka bir değişle, doğanın her zaman nesneleri bize sunduğu gibi olmama ya da öyle görünmeme ihtimali olmasından dolayı, bir neden gerçekleştikten sonra, sonucun genelde olandan farklı bir biçimde gerçekleşmesi, aynı durumda bilemediğimiz birden fazla nedenin olabileceğinden kaynaklanmaktadır.

Hume'un buraya kadarki felsefesini kuruşundaki başlangıç noktasına ve izlediği yönteme bakıldığında, her türlü etkinliğin ortaya çıkmasında ve çeşitli bilgilerin kurulmasındaki aşamalar incelendiğinde onun insan doğasının yapısını, yani bir anlamda her şeyi kuran insan zihninin incelemesini yapmayı temel ve zorunlu görmesinin nedeni geldiğimiz bu noktada anlamını bulmaktadır. İnsan zihni araştırmasında, aklın sınırları ortaya

[130] D. Hume, 2009, s. 94,-95.

çıkarılacağından, insanın erişebileceği ve erişemeyeceği her türlü bilginin, alanın hesabı verilmiş olacaktır. Hume'un yöntemi göz önüne alındığında, herhangi bir yapının incelenmesi, o yapının zihindeki karşılığının aranmasıyla, yani zihinde yer alan izlenimiyle işe başlanarak, bu izlenimler aracılığıyla zihindeki ide ilişkilerinin araştırılması olduğundan, bilginin yapısı ve kesinlik dereceleri de felsefesiyle bütünlük içindedir. İnsanın ortaya koyduğu tüm yargılar, bilgiler, dış dünyanın nesneleri hakkında aklın eriştiği çeşitli keşifler olmaktan ziyade, dış dünyanın nesnelerinden bir anlamda bağımsız olarak, bilinmeyen bir mekanizmayla zihinde belirdikleri halleri üzerinden, bu hallerinin yapısının üzerinde konuşmak, çeşitli ide ilişkileri kurmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, akıldan ziyade, bir çeşit içgüdüyle, insan doğasının bir ilkesiyle, yani alışkanlıkla yapılan her türlü çıkarım, zihnin neden sonuç ilişkisi atfettiği ya da bir anlamda bu çıkarımları sağlayan inançtır, ki bu insan doğasına özsel olan alışkanlıkla kurulan neden sonuç ilişkisi, bu anlamda bilgi, yargı olarak ifade ettiğimiz her türlü etkinliği mümkün kılan bir unsurdur.

Zihne sunulan izlenimler ve onlarda elde edilen ideler arasında kurulan bu zorunlu bağlantı, neden sonuç ilişkisi, kabaca psikolojik bir yapı olmakla beraber, zihinsel içerikler üzerinden ortaya konulduğundan, dış dünyada böyle bir ilişkinin oluşu inanç düzeyinde kalmaktadır. Bu noktada vurgulanmalıdır ki, nedensellik, ya da zorunluluk idesi izlenimini dış dünyadan edinemediğimiz, kökenini sadece alışkanlığın etkisinde bulabildiğimiz gibi, Hume, bunların yanı sıra, 'güç', 'tanrı' gibi idelerimizin de bir izlenimin olmadığını belirtir. Güç idesi, zorunlu bağlantı idesi gibi, duyu verilerinde bir izlenimi olmayan, birbirini itme, diğerine etkide bulunma gibi pek çok deneyimin sonucunda alışkanlıkla üretilen bir düşüncedir. Bununla beraber, tanrı idesi de, doğada bir nedensellik olduğuna dair oluşmuş olan inançtan kaynaklı olarak, geri götürülen nedenler zincirinde ilk neden olarak düşünülmesinde ya da bu güç, zorunluluk gibi idelerin, etkide bulunma ya da gerçekleştirme düşüncesinden geliştirdiğimiz, diğerleri

gibi izlenimini duyu verilerinden edinemediğimiz ve bu yüzden ispatlanması mümkün olmayan bir düşüncedir. Ayrıca, Hume'un insandaki 'varoluş idesi' üzerine düşünceleri önem taşımaktadır. Ona göre, "…varoluş tasarımı, var olarak tasarladığımız şeyle tam olarak aynıdır. Bir şeyi düşünmek ile bir şeyin var olduğunu düşünmek birbirlerinden farklı şeyler değildir. Bir tasarım bir nesneye bağlı olduğunda ona hiçbir şey katmaz. Ne tasarlarsak tasarlayalım, o şeyin var olduğunu tasarlarız."[131] Bununla beraber, insandaki 'benlik' düşüncesi de, zihnin tüm içeriğinin algılardan oluştuğu düşünüldüğünde, çeşitli algıların bir toplamından, demetinden başka bir şey değildir.[132] Zihnin sürekli farklı algılar üzerinde çalışan aktif bir durumda olması, zihinde ardışıklık içerisinde sürekli algıların geçiyor, çeşitli değişimlere uğruyor, tüm yetilerle beraber aralıksız bir düşünme hali içinde olması, yani dış ve içi duyumun haz, acı, sevgi gibi çeşitli izlenim ve ideleri böyle bir benlik düşüncesine sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla, zihinde algılar ve bu algılar üzerine yapılan çeşitli işlemlerden başka bir şey olmaması, insandaki benlik idesinin, algılardan oluşan bir derlemeden başka bir şey olmadığını göstermektedir. Hume'un benlik üzerine ifadeleriyle özetlenirse, "Hiçbir zaman benliğimi bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem. Derin bir uyku esnasında olduğu gibi algılarım bir süre için ortadan kaldırılacak olursa, o süre boyunca benliği duyumsayamam ve var olmadığım hakikaten söylenebilir."[133]

Hume felsefesinde gelinen bu noktaya kadar bakıldığında, üzerinde konuşulan, zihnin yapısı, içerikleri göz önüne alındığında, insan zihninin erişebildiği alan içinden, yani sebebi açıklanamayan bir şekilde duyu verileriyle zihne alınan veriler hakkındadır. Fakat bu noktada artık bu alandan ziyade, duyu verilerinin onlardan elde edildiği 'dış dünyanın varlığı', zihindeki algı ve idelerle, onların doğadaki nesneleri arasındaki ilgi ve bu nesnelerin varlığına ilişkin bir sorun gündeme gelmektedir. Bununla ilişkili olarak

[131]D. Hume, 2009, s. 58.
[132] D. Hume, 2009, s. 174.
[133] D. Hume, 2009, s. 174.

Hume'un ifadelerine kulak vermek gerekmektedir:

> Dikkatimizi mümkün olduğunca kendi dışımızdaki şeylere verelim: imgelemimizi göklere ya da evrenin en son sınırlarına dek kovalayalım; hiçbir zaman kendimizin bir adım ötesine geçemeyiz ya da bu dar alandaki algıların haricinde hiçbir tür varoluş kavrayamayız. Bu imgelemimizin evrenidir; burada üretilmeyen hiçbir tasarımımız yoktur. [134]

Her ne kadar Hume, dış dünyaya, doğaya yönelme, onun yapısını ortaya koyma gibi bir çabaya girsek de, zihnin bize sunduğundan daha ileriye gidemeyeceğimizi bu ifadeleriyle belirtse de, dış dünyanın varlığını tamamen yadsıdığını düşünmemek gerekmektedir. Duyu verileriyle zihne gelen algıların bir kaynağının olması ve her ne kadar doğaya dair psikolojik olarak, insan doğasının genel bir yatkınlığıyla geliştirdiğimiz neden sonuç ilişkisiyle geliştirdiğimiz yargıların, doğada karşılığı olan bir yapının varlığını tam olarak reddetmemektedir. Doğanın bu çeşit genel yargılara ya da inançlara sahip olmamızı sağlayan bir tek biçimliliği, bir düzeni – bir anlamda zorunluluk ya da nedenselliği – olması gerektiğini kabul ederek, sadece bu alana dair böyle bir yargıda bulunmanın zihne sunulanın ötesi hakkında konuşmak olduğunu belirterek, buna dair tek yapılabilecek olanın, doğanın bu gerçekliğine, düzenine, bize sunulduğu gibi ya da biraz bozularak sunulduğu düşüncesini varsaymak, 'sağduyu' başvurarak 'inanmak'tır.

Dış dünya ile ilgili olarak 'akıl' aracılığıyla onun varlığını tanıtlayamayacağımızı gösteren Hume, "Akıl, kara bulutları dağıtamadığına göre, bırakalım doğa yol göstersin"[135] diyerek, aslında bir anlamda, dış dünyanın varlığına dair kuşkucu bir yaklaşımı olduğuna dair düşüncelere karşılık gelecek bir ifadeyle, '*akla* dayanan bir inanç' olarak değil, bir anlamda doğanın böyle bir yatkınlığa izin verdiği sağduyuya dayanan, pratik bir tarafı olan, insanın '*duyusal* yanına dayanan bir inanç' ile dışa dünyaya dair kuşkulardan, bir anlamda tamamen bilinçli olarak değil, doğal bir

[134] D. Hume, 2009, s. 59.
[135] David Hume, **A Treatise of Human Nature**, Clarendon Press, Oxford, 1888, s. 269.

yatkınlıkla sıyrıldığını ve insan yaşamının bu şekilde idame ettirildiğini vurgulamaktadır.

> Bu kuşku, ne kadar kurtulmaya çalışırsak çalışalım, hatta bazen ondan tümüyle kurtulmuş gibi görünsek bile, her an üstümüze daha çok çöker… Bize ancak dikkatsizlik ve aldırış etmezlik çare olabilir. Bu nedenle ben, tamamen onlara güveniyorum. Ve şu anda okuyucunun fikri ne olursa olsun, bundan bir saat sonra gerek dış, gerekse iç dünyanın varlığı konusunda ikna olacağına inanıyorum.[136]

Dolayısıyla, bu noktada, en başından beri, Hume' un insan doğasını araştırma, yani zihnin haritasını çizmeye çalışması sonucu aklın sınırları belirlenmiş olup, onun bu incelemesi ve ortaya koyduğu dizge göz önüne alındığında, daha önce hep insan doğasının akılsal tarafıyla yaptığı düşünülen pek çok yapı ve etkinliğin, esasında insanın duyusal tarafıyla belirlendiği gösterilmiştir. İşte bu noktada yapılması gereken, insan doğasının yapısının tam bir bütünlük kazanması için, insanın bir diğer yönü, *duyguları* incelenmelidir.

2.2. Ahlak Anlayışı

Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (Treatise)* adlı eserinin son bölümü olan *Ahlak Üzerine* adlı bölümünde ahlak ile ilgili düşüncelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Hume'un temel amacı olan bütün diğer bilimlerin temelini sağlamlaştıracak ve onların gelişimine katkıda bulanacak olan 'insan doğası bilimi' yapmanın ilk aşaması, yukarıda anlatıldığı üzere epistemolojisi ile beraber, zihnin yapısının açığa çıkarılması, zihnin incelenmesi ve bununla beraber bilginin, bilmenin sınırlarının çizilmesidir. İnsan doğası araştırmasının bir bütünlük kazanması için, insanın bir diğer yanı, insan eylemlerini içine alan onun duygusal, ahlaki yanı da incelenmelidir. Bu bağlamda, Hume'un kendi ifadeleri onun ahlak alanındaki yöntemi için bize yol göstermektedir:

> Bir anatomici hiçbir zaman bir ressamla yarışmamalıdır; ayrıca insan bedeninin küçük parçaları ile ilgili dikkatli kesimleme ve tasvirlerinin, şekillerine zarif ve çekici bir hava ya

[136] D. Hume, 1888, s. 218.

> da ifade katıyor gibi görünmemesi gerekir. Hatta sunduğu şeylerin görünüşünde iğrenç ya da en azından önemsiz bir şey vardır; bu yüzden de nesnelerin onları göze ve imgeleme çekici kılmak için belli bir uzaklığa konulması ve gözden uzakta tutulmaları gerekir. Bununla birlikte, bir anatomici ressama öğüt verme konusunda hayranlık verici bir biçimde uygundur; hatta anatominin yardımı olmadan resim sanatında ustalaşmak pek mümkün değildir. İnce ya da doğru bir şekilde çizebilmek için, parçaların ve bu parçaların yer ve bağıntılarının kesin bir bilgisine sahip olmamız gerekir. Bu yüzden insan doğası ile ilgili en soyut kurgulamalar, ne denli soğuk ve eğlencesiz olsalar da, uygulamadaki ahlaka hizmet eder ve ikinci bilimi ilkelerinde daha doğru, öğütlerinde ise daha inandırıcı kılabilirler.[137]

Yukarıdaki alıntıdaki onun anatomici ve ressam analojisinden anlaşılacağı üzere, onun ahlakta yapmaya çalıştığı, ahlakı oluşturan parçaları ve yapısını, temelini araştırmak, bir çeşit ahlak analizi yapmaktır. Dolayısıyla analojideki anatomici, teorik yapıya işaret ederek Hume'a, onun sistemine denk gelirken, ressam, ahlakın pratik tarafıyla ilgilenen, pratik ahlakçılara denk gelmektedir. Bu yüzden ahlaki incelemeleri betimlendiğinde görülecektir ki, Hume uygulanması gereken kurallar, yükümlülükler sunma, ahlaklı davranmaya yönelik motivasyonlar geliştirme eğiliminde olmamakta, bundan ziyade insan eylemlerinin altında yatan motivasyonları, bunların yapılarını ortaya koyma niyetindedir.

Hume empirist metodunu ahlak alanına da uygulayarak, ahlak ile ilgili düşüncelerini bu çerçeve içerisinde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Hume'un ahlaki sistemi de epistemolojisinde olduğu gibi algılarla temellendirilecektir. Bu düşüncenin temellinde ise şu gerekçe yatmaktadır: Zihin incelemelerinde ifade edildiği gibi zihnin tüm içeriğini izlenimler ve ideler olarak ikiye ayırdığı algılar oluşturduğundan ve bunların haricinde incelemeyi gerçekleştirecek başka bir alan olmadığından, insanı eyleme götüren zihindeki bu algılardan başka bir şey değildir. Bundan dolayı, ahlaki olarak iyi ve kötünün, erdem ve erdemsizliğin tespiti, ahlaki yargıların yapısı da ancak bu zihin içerikleri –algıları- ile ortaya konulabilir. Hume'un bu vurgusu ile birlikte, ahlak düşüncesinde algısal dayanağı

[137] D. Hume, 2009, s. 411.

olmayan (kuruntu ve metafizikten öteye geçmeyen) kavram ve açıklamaların dışarıda bırakılması ve onun yapısını açıkça betimleyebilmek için epistemolojide olduğu gibi 'deney' e başvurulmalıdır. Bu noktada, ahlak alanının bir analizinin yapılabilmesi için olgusal alandan edinilen izlenimlerin aracılığıyla kurulan tüm yargılar gibi insanı eyleme yönlendiren ahlaki yargılar da bu izlenimlere dayandığından, bunların kökeni ve insan eylemleri incelenmelidir.

Ahlakın yapısı incelenmesi tamamlandığında, insan artık akıl, duygu ve eylem olmak üzere tüm yönleriyle incelenmiş olacak ve insan doğası araştırması bir bütünlük kazanacaktır. Hume'un ifade ettiği gibi "Ahlak bizi diğer her şeyden daha çok ilgilendirir"[138] ve ancak onun yapısı ortaya çıkarıldığında felsefi dizgesindeki anlama yetisi ve tutkulara dair ifadeler doğrulanabilir.[139] Bu noktada öncelikli olarak yapılması gereken ahlakın kaynağını araştırmak, insan eylemlerinin temeli olan ahlaki yargılar ve 'ahlaki ayrımların' (moral distinctions) kaynağını ortaya koymaktır. Bunun için Hume ilk olarak, insanın ahlakla en ilgili olan yanını, tutkuları incelemeye başlar.

İnsan doğasının bir parçası olan tutkular, tutkuların yapısı ve oluşumları Hume tarafından detaylıca incelenmiştir. Hume tutkuları, kontrolsüz, aşırı heyecan ve duygu patlamaları olarak değil, genel olarak tüm duygu ve heyecanları içine alan daha genel bir kavram olarak kullanmaktadır. Daha önce hatırlanacağı üzere, zihnin içeriğini oluşturan algılar, izlenimler ve ideler olmak üzere ikiye ayrılırken, izlenimler de birincil, yani (dış) duyum izlenimleri ve ikincil, (iç duyum) düşün / refleksiyon izlenimleri olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Birincil izlenimler, bedenin yapısı ve dış nesnelerden kaynaklı olarak ruhta ortaya çıkan her türlü duyum, bedensel haz ve acılardır. Bunlara karşılık, ikincil izlenimler, ilk izlenimlerden direkt ya da araya idelerin girmesiyle ortaya çıkan, birincil

[138] D. Hume, 2009, s. 307.
[139] D. Hume, 2009, s. 307.

izlenimlerden türeyen izlenimlerdir ve her türlü duygu, heyecan ve tutkular bu türe girmektedir. Genel olarak, birincil izlenimler olan haz ve acı, hem hissedildikleri, duyumsandıkları anda hem de bunlar üzerine düşünüldüğünde çeşitli tutkular ortaya çıkarırlar.[140]

Hume, iç duyum izlenimlerini, *dingin* (calm) ve *şiddetli* (violent) olmak üzere iki türe ayırır. "Eylemdeki, bileşimdeki ve dışsal nesnelerdeki güzellik ve biçimsizlik duyguları"[141] ilk türe girerken, sevgi, nefret, keder, sevinç, gurur gibi tutkular ikinci türe girmektedir. Kaynağını bedensel haz ve acılardan alan, ikincil izlenimler olan şiddetli tutkular *doğrudan* ve *dolaylı* olarak ikiye ayrılır. Haz veya acıdan ve iyilik veya kötülükten dolaysızca doğan tutkular doğrudan tutkular iken, yine bu ilkelerden ama bunlara farklı niteliklerin de eklemlenmesiyle ortaya çıkan tutkular, dolaylı tutkulardır. Sevinç, keder, istek, isteksizlik, umut, umutsuzluk, korku gibi tutkular doğrudan tutkular arasında yer alırken, sevgi, nefret, kıskançlık, gurur, kendini küçük görme, acıma, cömertlik gibi tutkular da dolaylı tutkular arasındadır.[142] Hume tutkuların incelenmesine dolaylı tutkuları ele alarak başlar ve dolaylı tutkular arasında da en çok üzerinde durduğu 'gurur'(pride) ve 'kendini küçük görme'(humility) tutkularıdır.

Dolaylı tutkular arasında başat bir role sahip olan kendini büyük görme, kibir ve kendini küçük görme tutkuları, Hume'un tutkulara dair incelemesinin sistematikliğinin bozulmaması ve ahlak alanında da merkezi bir noktada bulunmasından dolayı ilk olarak incelenmesi gereken tutkulardır. Her ne kadar bu iki tutku da dahil, tüm tutkular yalın ve biçimdeş izlenimler olduklarından tanımlarının yapılması mümkün olmasa da, bir şekilde herkesin bunların idelerine sahip olmasından dolayı incelemelerinin yapılabilmesi olanaklıdır.[143] Hume, tutkular üzerine incelemesine tutkuların 'nesneleri' ile başlayarak,

[140] D. Hume, 2009, s. 192.
[141] D. Hume, 2009, s. 192.
[142] D. Hume, 2009, s. 192.
[143] D. Hume, 2009, s. 192.

birbirine zıt olan gurur ve kendini küçük görmeyle beraber diğer tutkuların *nesnesi*nin, *benlik* olduğunu öne sürer. Tutkunun nesnesinin, "ilişkili tasarım ve izlenimlerin anı ve bilinçlerine yakinen sahip olduğumuz ardışıklığı"[144], 'benlik' olarak alınması, benliğin genelde özne olarak ele alınmasından dolayı oldukça farklı bir yaklaşımdır. Bu yüzden Hume'un 'benlik'i ele alış tarzını hatırlamak ve onu nasıl ortaya koyduğunu belirginleştirmek gerekmektedir.

Zihinde algıların sürekli bir etkinlik ve ardışıklık içerisinde olduğu ve bu yüzden zihnin kesintisiz bir düşünme halinde olduğu ifade edilmişti. Sürekli edinilen benzer izlenimlerin, tekrar tekrar ediniliyor olması, benzer nesne ve izlenimlere bir özdeşlik atfedilmesine sebep olarak, özdeşlik düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Benzer nesne ve izlenimlerin, ruhun alışkanlık eğilimiyle özdeş olarak alınması ve bunun etkisiyle onlara bir varoluş sürekliliği atfedilmesi, aynı zamanda, 'kişisel özdeşlik' düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Sürekli olarak algılama durumunun doğurduğu, benzer şeylerin aynı ya da farklı nesne, izlenim ve ideler olup olmadığı irdelenmeden, hep aynı nesneye ve aynı iki nesne arasındaki ilişkiye dair aynı izlenim ve düşüncenin zihinde belirdiği gibi bir düşünce ortaya çıkmaktadır. Alışkanlık sayesinde zihindeki tüm bu algıların, çağrışım mekanizmalarının oluşturduğu ardışıklık, zihinde de bir bütünsellik hissi ortaya çıkararak, hafızanın da etkisiyle zihnin kendisinde de süreklilik arz eden bir varoluş, kişisel bir özdeşlik düşüncesi gelişir. Hume böyle doğal bir 'eğilimi' vurgulayarak, aslında benliğin sadece farklı algıların oluşturduğu bir demetten başka bir şey olmadığını ve onun yalnızca zihinde bir düşünce, ide olduğunu ifade eder.

Hume, her ne kadar kesin olarak ortaya konulması çok mümkün olmasa da tutkular için hayati öneme sahip olan benlik düşüncesini, yapısını bu şekilde ortaya koyabildiği hali üzerinden tutkuları inceler. Herhangi bir tutkunun, duygunun ortaya çıkması her zaman

[144] D. Hume, 2009, s. 192.

bir benlik düşüncesini zorunlu kıldığından, tutkuların nesnesi benliktir. Diğer taraftan, tüm tutkularla, gurur ve kendini küçük görmenin nesneleri aynı iken nedenleri farklı olmak zorundadır; çünkü bu tutkular birbirlerine karşıt ve ikisinin nesnesi de aynı olduğundan, bir de nedenleri aynı olsaydı, iki zıt tutku aynı anda ortaya çıkamayacağından hiçbir zaman bir tutku üretilemezdi.[145] Bu noktada, tutkuların oluşumuna bakıldığında, zihne bir ide sunulduğunda, o ideyle ilişkili olan tutku uyarılır, tutku uyarıldığında görüş ikinci bir ideye, 'benlik' idesine çevrilir. "Öyleyse burada iki tasarım arasına öyle bir tutku yerleştirilmiştir ki, bunlardan biri onu üretirken, öteki onun tarafından üretilir. Bu yüzden ilk tasarım *nedeni* temsil eder, ikincisi tutkunun *nesnesini.*"[146]

Tutkuların nesnesi ve nedeni arasındaki ayrım ortaya konulduktan sonra, tutkuların nedenlerinin yapısı incelenmelidir. Tutkuların nedenlerinin en önemli ve belirgin özelliklerinin, üzerlerinde yer edinebilecekleri *öznelerin* çok çeşitli olduğudur. Hume herhangi bir tutkunun nedenini, tutkunun uyanmasına sebebiyet veren nitelik ve bu niteliğin yer aldığı özne olarak ele alıp, nedeni 'özne' ve 'nitelik' olarak iki kısımda inceler. Herhangi bir tutku nedeninin bu ikili yapısının anlaşılması için Hume'un bununla ilgili olarak verdiği örnek yerinde olacaktır. Güzel bir eve sahip olan bir insan bununla gurur duyabilir. Bu durumda, gurur duyma tutkusunun nesnesi, bu insanın 'kendisi' – benlik –, bu insanın sahip olduğu bu ev, tutkunun nedenidir. Bu nedenin niteliği, 'güzellik' iken, güzellik niteliğinin içinde var olduğu özne de, bu insanın 'sahip olduğu ev'dir. Bu örnek çirkin nitelikli bir ev olarak ele alındığında da gururun karşıtı olan kendini küçük görme tutkusunu uyandırabilir.[147]

Gurur ve kendini küçük görmenin nedenleri incelenirse genel olarak üç genel başlık

[145] D. Hume, 2009, s. 192.
[146] D. Hume, 2009, s. 193.
[147] D. Hume, 2009, s. 193.

altında toplanabilir. İlk olarak zihnin her türlü niteliği, hayal gücü, yargılama yetisi, bellek gibi ya da zeka, cesaret, dürüstlük, adalet, sağduyu gibi nitelikler gururun, bunların karşıtları da kendini küçük görmenin nedenleri olabilirler. İkinci olarak, her türlü bedensel özellik, güç, çeviklik, güzellik, çeşitli zanaatlarda yetkinlik, çeşitli beceriler gibi nitelikler, aynı şekilde gurur duymanın nedenleri arasındayken, tam karşıt özellikleri kendini küçük görme nedenleridir. Bunun daha da ötesinde üçüncü olarak, her türlü nesne, eşyalar, ilişkiler, çocuklar, aile, ait olunan ülke gibi kişiyle en ufak bir ilgisi olan her türlü şey gurur veya kendini küçük görmenin nedenleri arasındadır. İşte bu yüzden Hume, gurur ve kendini küçük görmenin nedenlerinin en belirgin özelliklerinin, üzerlerinde bir yer edinebilecekleri *öznelerin* engin çeşitliliği olduğunu ifade eder.[148] Tutku nedenlerinin bu çeşitliliğine rağmen, dikkat edilmesi gereken nokta bu nedenlerin, tutku uyandıran kişiyle arasında bir şekilde uzaktan ya da yakından bir ilgi olmalıdır; aksi takdirde kişinin kendisine, benliğe yönelme olamayacağından tutku da ortaya çıkamaz.

İnsanda çeşitli nedenlerden dolayı benliğe bir yönelim olması ve bununla bir tutku ortaya çıkması insan doğasının doğal ve kökensel bir özelliğidir. Bununla beraber, tutku ortaya çıkaran nedenler de o tutkunun nesnesi kadar *doğal*dır. Fakat her ne kadar bu nedenler doğal olsa da *ilksel* değil, pek çok neden çeşitli şekillerde sanatın etkisiyle tutkuya sebebiyet vermektedir. Hume, insan doğası incelenme amacıyla tüm çağ ve uluslara bakıldığında, insanlarda gurur ve kendini küçük görmeyi ortaya çıkaran ya da bu tutkuları azaltan, çoğaltan faktörlerde pek bir değişim olmadığını savunur. Bazı durumlarda ufak değişiklikler olsa da bu kişilerin farklı mizaç ve yapılarından ve bazı dönemlerin genel yönelimlerinin, çeşitli nesne ve ilişkilerin beğeni ve popülerlik açısından o dönem içinde ufak çeşitlilikler göstermesinden kaynaklanmaktadır.[149]

[148] D. Hume, 2009, s. 193.
[149] D. Hume, 2009, s. 194-195.

Hume, her türlü insan etkinliğini izlenim ve ideler aracılığıyla ortaya koyduğundan, doğal olarak tutkuların oluşumlarında da başat rol üstlenen bu algı türleri arasındaki ilişkinin, tutkular arası ilişkileri de düzenlediğini ifade ederek, bu ilişkiler arasında işleyen mekanizmayı açıklamaktadır. "Bir tutku tarafından harekete geçirildiğinde, zihnin kendini hiçbir değişim ya da değişme olmaksızın yalnızca o tutkuyla sınırlaması güçtür. İnsan doğası böyle bir düzenliliği kabul edemeyecek denli tutarsızdır. Değişebilirlik onun özündedir."[150] Hume burada, anlama yetisinin işlemleri üzerinde etkili olan ve zihnin bir düşünceden diğer bir düşünceye sürekli bir geçiş halinde olan doğal durumunun tutkularda da geçerli olduğunu vurgulamakta; bir tutkunun uyanması insanda ara arda gelen bir tutkular zincirini meydana getirdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, insanda bir tutku uyandığında, o tutkudan ilişkili olduğu başka bir tutkuya geçiş, anlama yetisinin bir düşünceden başka bir düşünceye geçişiyle aynı şekilde, 'çağrışım ilkeleri' ile olmaktadır. Hume, tutkuların bu geçişinin, idelerin çağrışımı, izlenimlerin çağrışımı ve bu iki çağrışım türünün beraber çalışmasıyla, üç şekilde gerçekleştiğini ortaya koyar. Tutkular arası geçişi sağlayan bu çağrışım yollarından idelerin çağrışımı, benzerlik, bitişiklik ve nedensellik yollarıyla; izlenimlerin çağrışımı, benzerlik yoluyla yapılırken, iki tür çağrışımın beraber çalışması, her iki çağrışım yolunun aynı nesnede birlikte çalışması ve birbirlerine karşılıklı yardımlarıyla gerçekleşir. Bu çağrışım ilkeleri sayesinde bir tutku uyandığında, tıpkı düşüncede olduğu gibi bir tutkular dizisi ortaya çıkmaktadır. Örneğin, bütün bir döngü tamamlana dek keder öfkeye, öfke kıskançlığa, kıskançlık garaza ve garaz kedere dönüşür ya da yaşanan bir sevinç duygusu, sevgiye, cesarete, cömertliğe, gurura dönüşerek, bunlara benzer çeşitli duyguları ortaya çıkarır.[151]

Tutkuların bu oluşum ve birbirleri ile olan ilişkileri açıklandıktan sonra, bu ilkelerin incelemekte olduğumuz gurur ve kendini küçük görme tutkularına nasıl uygulandıklarını

[150] D. Hume, 2009, s. 196.
[151] D. Hume, 2009, s. 196.

göstermek yerinde olacaktır. Bu iki tutkunun nedenlerinin *nitelikleri* incelendiğinde, bu niteliklerin beraberinde *haz* ve *acı* duygularını da ürettikleri göze çarpmaktadır. Örneğin, güzellik, kişide gurur üretirken ve aynı zamanda haz duymasına da sebep olurken, çirkinlik, kişide kendini küçük görmeye ve bununla beraber bir rahatsızlık duygusuna, acıya da sebep olur. Dolayısıyla gururu ortaya çıkaran her nedenin niteliği, aynı zamanda haz üretirken, kendini küçük görme duygusunun her nedeninin niteliği de acı ya da bir hoşnutsuzluk duygusunu beraberinde getirir. Bu iki tutkunun nedenlerinin niteliklerinin yer aldığı *özneler* incelendiğinde, bu özneler, tutku uyandıran kişiyle herhangi bir ilgisi olan ya da o kişinin bir parçası olan şeyler olduğu fark edilmektedir. Gurur veya kendinin küçük görme tutkusu uyanabilmesi için, güzellik, çirkinlik, güç gibi niteliklere sahip olan çeşitli ev, araba gibi eşyaların, insanların, kişiyle bir ilişkisi, yakınlığı olması gerekmektedir; çünkü aynı nitelikler, kişiyle hiçbir ilgisi olmayan öznelerde yer aldığı zaman, bunlar kişinin ilgi alanına girmemekle beraber, bir tutku oluşturamazlar.[152] Dolayısıyla genel olarak, gurur ve kendini küçük görme tutkularının ortaya çıkmasında kişinin kendine benliğe yönelebilmesi için kendiyle herhangi bir ilgi kurulabileceği bir durum ve bu durumun haz ya da acı duyguları ortaya çıkarması gerekmektedir. Hume'un ifadesiyle özetlenirse,

> "…gurur hoş bir duyumdur; kendini küçük görme ise acı veren bir duyum; haz ve acının ortadan kaldırılmasından sonra gerçekte ne gurur ne de kendini küçük görme kalır. Duygumuzun kendisi bizi buna inandırır; duygumuzun ötesinde, burada akıl yürütmek ya da tartışmak boşunadır."[153]

Gurur ve kendinin küçük görme tutkularının ortaya çıkmasında haz ve acı veren neden ve nesne zorunlu olmakla beraber, dikkat edilmelidir ki bu neden her zaman dışsal bir nesneden gelmektedir. Örneğin hissedilen açlık duygusunun tatmin edilmesi ya da uzun süren bir hastalık sonucu insanın tekrardan sağlığına kavuşması bir gurur ya da kendini

[152] D. Hume, 2009, s. 197.
[153] D. Hume, 2009, s. 198.

küçük görme duyguları uyandırmadığından, bu tutkuların üretilmesi açlık gibi içsel bir durumdan, yani doğanın tutkuyu kendisinden dolaysızca ürettiği bir durumdan değil, faklı ilkelerin de devreye girmesiyle doğmaktadır. Gurur ve kendini küçük görme tutkularının, *övgü* veya *kınama*, gibi 'beğeni' durumları yer aldığında ortaya çıktığı görülmektedir. Genel olarak 'iyi' olarak görülen şeyler övülmeye ya da tasvip edilmeye olanak verirken, 'kötü' olarak görülen şeyler kınama ya da onaylamamaya sebep olmaktadır. Hume, saygı, nefret, içerleme, cesaret, melankoli gibi pek çok tutkunun kendi durumumuzdan çok iletişim yoluyla öğrenildiğini savunarak, ancak başkalarının görüşleri ile karşılaştırılıp desteklendiklerinde ortaya çıktıklarını ifade etmektedir. Bu noktada, bu pek çok ilginin kurulmasını sağlayan mekanizma, *duygudaşlık*tır.[154]

İnsanlar arasındaki büyük benzerlikten kaynaklı olarak, tutkuların bütün insanlarda aynı şekilde karşılığını bulması ve duygulanımların aynı şekilde gerçekleşmesi, insanlar arası iletişimi mümkün kılmakta, insanların birbirlerini anlamasını, hislerini, tavırlarını, tepkilerini, eylemlerini anlamlandırmasını sağlamaktadır. Duygudaşlık, bir tutku değil, birbirlerine benzerliklerinden kaynaklı olarak, başkalarının içsel durum, his ve tavırlarına bir çeşit yaklaşabilmeyi, hissedebilmeyi sağlayan bir *sempati* (symphaty) duygusudur. Bu noktada, Hume'un "Bu dünyadaki her şey karşılaştırma yoluyla yargılanır." ifadesi anlaşılır olmaktadır. Gurur veya kibrin ortaya çıkması için övgü ya da kınama yapılan nesne, eylem veya özelliğin sadece kişinin kendisinde ya da az kişide olması gerekmekte; herkes de olan bir nitelik gurur veya kibir üretememektedir. Gurur ya da kibir ortaya çıkaran şeyler, duygudaşlığın etkisiyle diğer insanların onlara atfettiği değeri bildiğimiz, övgü ya da kınamalarından dolayı haz ve acı duygusu ortaya çıkaran nesne veya niteliklerdir. Bununla beraber, övgü ya da kınamanın kişinin benliğine göndermeye sebep olması, diğer insanların beğenileri, yargıları üzerinden kişinin kendi görünüş, duruş ve

[154] D. Hume, 2009, s. 217.

özelliklerinin, diğer insanlar tarafından nasıl değerlendirildiğinin bilinmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla, zihin tek başına gurur ve kibir üretmeye yetkin olmamakta, başka insanların varlığı gerekmektedir. Ayrıca, bu iki tutku ile ilgili olarak Hume, *mülkiyeti*n bu tutkularla olan oldukça yakın ilişkisine vurgu yaparak, zenginlik ve ün sevgisi gibi ilkeleri de bunun özerinden temellendirerek gurur ve kendini küçük görme ile olan ayrılmaz ilişkilerinin önemini belirtmiştir.

Dolaylı tutkular arasında Hume'un en çok üzerinde durduğu tutkular, gurur ve kendinin küçük görmeden sonra sevgi ve nefrettir. Diğer dolaylı tutkular, bu dört tutkunun çeşitli şekillerde oluşan kombinasyonları, onlardan türeyen tutkular olduklarından ve sevgi ve nefret tutkularının gurur ve kendini küçük görmeden oldukça önemli bir yapısal ayrımı olduğundan irdelenmeleri gerekmektedir. Bu oldukça önemli fark onların *nesneleri* arasındaki farklılıktır. Gurur ve kendinin küçük görmenin nesneleri, her türlü düşünce, duyum ve eylemlerinin bilincinde olduğumuz, kişinin kendisi, yani benlik iken, sevgi ve nefretin nesneleri, duyum düşünce ve eylemlerinin bilincinde olmadığımız 'başka bir kişi'dir. Bununla beraber Hume, sevgi ve nefret tutkularının nedenlerinin ise oldukça çeşitli ve pek bir ortak noktaları olmadığını ifade eder. Gurur ve kendini küçük görme de neden, dışsal bir nesne, onu nitelikleri iken, sevgi ve nefret de nesne ve neden bir anlamda çakışık durumdadır. Çünkü sevgi ve nefretin nesnesi başka bir kişi ve bu tutkuların nedeni de o nesne durumunda olan kişinin özellikleri, nitelikleridir. Örneğin, cesur bir kişiye karşı duyulan sevgi ele alındığında, sevilen kişi tutkunun nesnesi, bu tutkuya sebep olan nedenin öznesi yine o kişi ve nedenin niteliği o kişinin cesur olma özelliğidir.

Gurur ve kendinin küçük görmenin haz ve acı duyumlarıyla ilgili olması, sevgi ve nefret için de geçerlidir. Sevgi duyulan kişinin zekası, güzelliği, cesareti, erdemliliği, yardımseverliği gibi çeşitli özellikleri ve eylemleri, sevgi duyan kişi de haz ortaya çıkarırken, nefret edilen kişinin çirkinlik, erdemsizlik, korkaklık gibi özellik ve eylemleri,

nefret duyan kişide bir rahatsızlık, acı duygusunu beraberinde getirmektedir. Böylelikle sevgi ve nefretin üretilmesi de haz ve acıya dayanmaktadır. Ayrıca, gurur ve kendini küçük görme tutkularını mümkün kılan, tutku duyan kişi ile tutku uyandıran neden arasında herhangi bir yakınlık, ilişki olması zorunluluğu, sevgi ve nefret tutkuları için de geçerli olmaktadır. İki kişi arasında herhangi bir ilişki, bir yakınlık olmadığında, o kişiye karşı bir nefret ya da sevgi duyma mümkün olmaktadır; fakat bu kişinin erdemliliği, cesareti gibi bir özelliği ya da birine yaptığı yardım gibi çeşitli eylemlerinin seyredilmesi, insana yine de bir keyif duygusu vermektedir. Bu noktada, sevgi ve nefret tutkusunun uyanmasında gerekli olan bir yakınlık olması durumu, çok çeşitli şekillerde gerçekleşebilir ve bu yakınlık derecelerinde de zihnin bir ideden başka bir ideye geçişteki işleyen çağrışım mekanizmaları ve duygudaşlık etkilidir. Örneğin arkadaşlık, akrabalık ilişkileri, diğer insanlara kıyasla kişinin sevgi ve nefret duygusu uyanmasına daha çok olanak veren durumlarken, farklı ülkelerdeki insanlar ile aynı ülkede yaşanan insanlar kıyaslandığında, birinci türdeki ilişkiler sevgi ve nefretin ortaya çıkmasında daha az ihtimal içeren durumlardır. Bunlar bir çeşit duygudaşlığın, birbirlerinin duygulanım ve düşüncelerini anlamaya daha çok olanak veren yakınlık ilişkileridir. Bunlar bir düşünceden başka bir düşünceye geçişteki kolaylığı sağlayan, bir şehirden bahsedildiğinde zihnin o şehrin ait olduğu ülkenin düşüncesine kolayca geçmesi gibi, zihne sunulan düşünceye yakın olandan uzak olana, küçükten büyüğe, önemliden önemsize doğru geçişi sağlayan ilkeler, oğlundan dolayı babaya da sevginin daha kolay üretilmesi gibi, tutkularda da geçerli olmaktadır. Hume burada aslında imgelemin düşüncede olduğu gibi tutkularda da aynı şekilde olan işleyişini ve önemini vurgulamaktadır.

Bir tutku uyandığında, bu tutkunun başka bir tutkuyu uyandırarak tutkular zinciri meydana getirdiğini, ifade etmiştik. Hume, sevgi ve nefretle ilgili olarak da, sevginin her zaman o kişiye dair bir yardımseverlik duygusu, nefretin de o kişiye karşı bir öfke

getirdiğini; bunun aynı zamanda sevgi duyulan kişiye karşı, onun mutluğuna dair bir istek, nefret edilen kişiye karşı da, onun mutsuzluğuna dair bir isteği beraberinde getirdiğini özellikle vurgulayarak, sevgi ve nefret tutkularının, gurur ve kendini küçük görme tutkularından bu anlamda da farklılığını göstermeye çalışmaktadır. Bu farklılık, sevgi ve nefretin, yardımseverlik ve öfke, istek ve isteksizlik ile bir arada olan bağlılığıdır. Bu yüzden, gurur ve kendini küçük görmenin aksine, nefret ve sevgi, kolayca dinginleşmeyen, daha süreklilik barındıran tutkulardır.[155]

İyilik veya kötülükten ve haz veya acıdan dolaylı olarak, bunlara başka niteliklerinde eklenmesiyle ortaya çıkan dolaylı tutkulardan, yapıları itibariyle diğer dolaylı tutkulara kaynaklık eden sevgi, nefret, gurur ve kendini küçük görme tutkuları incelendikten sonra hırs, acıma, kin, kıskançlık, şefkat gibi diğer dolaylı tutkuların oluşum ve yapıları da açığa çıkmaktadır. Diğer dolaylı tutkular, bu dört tutkunun değişik şekil ve derecelerde, biraz daha farklılaşmış halleridir. Aynı şekilde kaynakları haz ve acıya dayanmaktadır. Dolaylı tutkular bu şekilde incelendikten sonra, Hume'un doğrudan ve dolaylı olarak ikiye ayırdığı tutkulardan, doğrudan tutkular incelenmelidir.

Hume, doğrudan tutkuları, iyilik ya da kötülükten, haz ve acıdan dolaysızca doğan tutkular olarak tanımlarken, dolaylı tutkuları, yine iyilik, kötülük, haz ve acıyla beraber başka niteliklerinde birleşmesiyle kurulan tutkular olarak ifade etmişti. Her iki tutku türü de haz ve acı üzerine kuruludur ve haz ve acı durumu olmaksızın bir tutkunun oluşma imkanı yoktur. Hume'a göre, bazı nesneler zihne sunulduklarında insanda doğrudan hoş bir duyum üretirler ve bunlar '*iyi*' olarak adlandırılırken, bazı nesneler insanda doğrudan hoş olmayan, rahatsız edici bir duyum üretirler ve bunlar da '*kötü*' olarak adlandırılırlar. Hume bu ayrımla ilgili olarak, ılımlı bir sıcaklığın hoş ve iyi, aşırı bir sıcaklığın acı verici ve kötü olduğunu örnek vererek iyi ve kötünün haz ve acı üretme açısından belirlendiğini

[155] D. Hume, 2009, s. 248.

ifade etmektedir.[156]

Sıcaklık, soğukluk, açlık, haz acı gibi herhangi bir duyu izlenimi edinildiğinde, bu izlenim zihin tarafından kopyalanır yani idesi elde edilir. Acı veya hazza gönderimli olarak kopyalanan bu ide, ruhta isteksizlik, tiksinme, istek, arzu, umut, korku gibi yeni bir izlenim üretir ve bu yüzden bütün bu doğrudan tutkular ikincil yani refleksiyon izlenimleridir. Bu şekilde ortaya çıkan doğrudan tutkulara, başka nitelikler eklendiğinde de dolaylı tutkular ortaya çıkar ve doğrudan tutkuları kuvvetlendirerek istek ve isteksizliğin artmasına sebep olurlar. Bu tutkuların oluşumu ve doğrudan ve dolaylı tutkular arasındaki ayrımın berraklaşması için Hume'un örneğini dile getirmek yerinde olacaktır:

> "…şık kumaştan yapılmış bir elbise güzelliği ile haz yaratır; bu haz doğrudan tutkuları ya da istem ve istek izlenimlerini yaratır. Yine bu giysi kendimize ait olarak görülürse, çifte ilişki yoluyla bize dolaylı bir tutku olan gurur hissi iletir; o tutkuya eşlik eden haz doğrudan duygulara geri döner ve istek ya da istemimize, sevinç ya da umudumuza yeni bir kuvvet verir."[157]

Hume'un haz veya acı sayesinde ortaya çıkan bunlarla ilişkili olarak iyi ve kötü olan doğrudan tutkuları ele alarak incelemesini sürdürür. İyi olan, kesin veya çok büyük bir olasılığa sahip olduğunda *sevinç*, kötü olan, kesin veya çok yüksek bir olasılığa sahip olduğunda *keder* üretir. Bununla beraber, eğer iyilik ve kötülük belirsiz ise belirsizliğin derecelerine göre iyi ve kötüden hangi tarafa doğru olasılık fazlaysa buna göre *umut* veya *korku* ortaya çıkar. İyilik ve kötülük yalın olarak düşünüldüğünde ise iyilikten *istek*, kötülükten *isteksizlik* doğar.[158] Hume bu şekilde doğrudan tutkuları ortaya koysa da, iyilik ve kötülüğün, haz ve acının yanı sıra, doğrudan tutkuların da tam olarak açıklanması mümkün olmayan doğal bir dürtü ya da iç güdüden doğduklarını belirtir. Bu noktada

[156] David Hume, **The Philosophical Works Of David Hume**, Longmans, Green and Co, London, 1875, s. 140.
[157] D. Hume, 2009, s. 292.
[158] D. Hume, 1875, s. 140.

Hume, kendisi bir çeşit tutku olmasa da haz ve acının doğrudan sonuçları arasında yer alan ve en dikkate değer olan '*istenç'*in "iyiliğin ya da kötülük yokluğunun zihnin ya da bedenin herhangi bir eylemi tarafından ulaşılabilir olduğu zaman kendini ortaya koyduğunu"[159] ifade eder.

Hume "bedenimizin herhangi bir yeni eylemini ya da zihnimizin yeni algısını bilerek ortaya koyarken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz iç izlenim"[160] olarak ele aldığı 'irade'nin, diğer tutkular gibi tanımlanmasının mümkün olmadığını ileri sürerek, iradenin incelenmesi için öncelikli olarak 'özgürlük ve zorunluluk' ilişkisinin aydınlatılması gerektiğini ifade eder. Hume felsefesindeki zorunluluk düşüncesinin anlaşılması için onun dışsal cisimler arasındaki nedensellik düşüncesini hatırlamak gerekmektedir. Hume nedenselliğin özsel parçasını oluşturan zorunluluğu, benzer nesnelerin sürekli bir arada görünmesi ve zihnin ilk nesneden öteki nesneyi çıkarmasıyla ifade etmişti.[161] Olgusal alanda cisimlerin birbirleriyle ilişkileri arasında belli yasalar, düzen ve zorunluluk ilişkisi olduğunun herkesçe kabul gördüğünü belirten Hume, doğada herhangi bir şans ya da tesadüfilik olduğunu reddederek, böyle bir durumda herhangi bir neden sonuç ilişkisi kurularak yapılan çıkarsama olamayacağından, herhangi bir bilimin olamayacağını savunur. Çünkü çıkarsama yapmayı mümkün kılan şey, doğadaki sürekli biraradalık ve tek örneklilik, yani birliğin gözlemlenmesidir.[162]

Hume doğada olan uyumluluk ve birliği, insan doğasına da atfederek, cinsiyetlere, tarihe, farklı uluslara ve devletlerin yapılarına bakıldığında, insan eylemlerinde de bir birlik, tek örneklilik olduğunun açık olduğunu belirtir. Eğer insan doğasında da böyle bir nedensellik, zorunluluk ilişkisi olmasaydı, çeşitli güdülerden kaynaklanan eylemlere, eylemlerden kişiliklere dair yapılan çıkarsamalar ve bunlarla ilişkili bilimler de yine

[159] D. Hume, 2009, s. 292.
[160] D. Hume, 2009, s. 268.
[161] D. Hume, 2009, s. 121.
[162] D. Hume, 2009, s. 269.

ortaya çıkamazdı.[163] Dışarıdan birini izleyen bir seyirci, o kişinin eylemlerini, nasıl davranacağını, güdülerinden veya kişiliğinden çıkarsayabilir veya o kişinin kişilik ve tavırlarını yeterince bildiğinde, eylemlerini çıkarsayacağına inanır. Hume' a göre bu aslında zorunluluğun özüdür.[164] Burada dikkat edilecek olursa, Hume'un olgusal alana dair bir çeşit bizim öyle algıladığımız ve zorunluluk olduğunu düşündüğümüz gibi burada da seyirci tarafından atfedilen, aynı şekilde, onun düşüncesindeki bir zorunluluktur.

Hume, herkesin hem doğada yer alan zorunluluğu hem de herhangi bir karar verme ve eyleme durumunda da özgürce eylediğine inandığından, özgürlüğü kabul ettiğini, bu konuda uzlaştıklarını belirtir[165]. Ahlaki yargılar kurmaya, davranışlara erdem erdemsizlik atfetmeye, insanlarda 'ödev' duygusu geliştirmeye çabalamaya ve davranışların 'övülme' veya 'kınanmasına' bakıldığında, insanın özgür olarak ele alındığı görünmektedir. Bu noktada, Hume, özgürlük ve zorunluluğun birbiriyle çelişik olmadığını, zorunluluğun özgürlüğü mümkün kıldığını belirtmektedir. Buradaki yanlış anlaşılma, özgürlük ve zorunluluğun tanımlarının yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Hume'un ifadesiyle, "…özgürlük, zorlamanın değil de zorunluluğun karşısına konursa, var olmadığı evrensel olarak kabul edilen rastlantıyla aynı şeydir."[166] *Kendiliğindenlik* özgürlüğü ve *kayıtsızlık* özgürlüğü olarak, özgürlüğü iki biçimde ele alan Hume, ilkini 'zorlamaya' karşıt olarak, ikincisini, zorunluluk ve nedenlerin yokluğu olarak ele alır. Ona göre, üzerinde durduğumuz ve ilgilenmemiz gereken dışardan bir engelleme, zorlama olmaması gereken, ilk türdür; fakat burada çelişki varmış gibi görünmesinin nedeni, insanların neredeyse evrensel olarak bu ikisini birbirine karıştırıp, aynı şey olarak ele almalarıdır.[167]

[163] D. Hume, 2009, s. 113.
[164] D. Hume, 2009, s. 274.
[165] D. Hume, 2009, s. 118.
[166] D. Hume, 2009, s. 120.
[167] D. Hume, 2009, s. 273.

Doğada hiçbir şekilde tesadüf veya şans olmadığını savunan Hume, insanın güdü, tutku, tavır ve kişiliklerinin bir göstergesi olan eylemler için de bir nedensizlik, tesadüfilik olamayacağını, zaten bu durumda tüm eylemlerin şans eseri veya herhangi bir neden olmadan yapıldığında, özgürlükten bahsedilemeyeceğini ifade eder. Eyleme sebebiyet veren nedenler olmadığında, böyle bir durum bir tesadüfilik olacağından, bu eylemin kınanması ya da övülmesi, ahlaksal olarak doğru veya yanlış olması mümkün olamayacaktır. Çünkü, bilinçli olarak yapılmamış, şans eseri ortaya çıkan eylemler yüzünden hiç kimseye bir suçluluk ya da erdemlilik atfedilmediği göz önünde bulundurulursa, bir eylemin ahlakilik değeri taşıması için bilinçli olarak yapılması, eyleme yönelirken bir 'niyet' olması gerekmektedir[168]. Dolayısıyla özgürlüğün olabilmesi için zorunluluğun, o eylemi gerçekleştirmeye yönelten bir nedenin olması zorunludur; eylemlerin nedeni, eyleme sebebiyet veren şey içsel duygulanımlar, yönelimler, karakter özellikleridir. "Öyleyse özgürlükten yalnızca, *istemenin aldığı kararlara göre eyleme ya da eylememe gücünü anlayabiliriz;* başka bir deyişle, kımıltısız kalmayı seçersek, kalabiliriz, devinmeyi seçersek de devinebiliriz."[169]

Bütün duygu, heyecan ve kişilik özelliklerinin bir ifadesi, göstergesi olan eylemlerin yapı ve değerlerinin incelenmesi için eylemi ortaya çıkaran iradenin motivasyonunun, onu etkileyen güdülerin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Hume, gündelik yaşamda, dinlerde, hatta eski ve modern ahlak felsefelerinin büyük bir çoğunluğunda, iradenin üstünde etkili olan ve eylemi ortaya çıkaran güdünün genel olarak hep akıl olarak ele alındığını, eylemlerin us yoluyla belirlenip düzenlendiğinin savunulduğunu belirtir. Akıl ve tutku bir çatışma içinde ele alınarak, genelde aklın tutkulara üstün gelmesi gerektiği üzerinden, tutkuların tutarsızlık, aldatıcılıkları vurgulanarak, akla uygun olanla erdemlilik ilişkisinin kurulmaya dair genel eğilimi eleştirir. Hume, akıl ve tutkular arasındaki çatışma halini ve

[168] D. Hume, 2009, s. 275-276.
[169] D. Hume, 2009, s. 119.

eylemi ortaya çıkarmada yetkin olanın akıl olduğunun yanlışlığını göstermek için, ilk olarak, aklın tek başına iradenin bir eylemi için güdü olamayacağını, ikinci olarak da, iradenin yönetiminde aklın tutkulara karşı çıkamayacağını ispatlamaya çalışır.[170]

Aklın iradi bir eylemin güdüsü olup olamayacağının araştırılması için, Hume'un epistemolojisinde bahsettiğimiz üzere, aklın yetilerinin ve zihnin işleyişinde konumlandığı yerin hatırlanması gerekmektedir. Aklın üzerinde çalıştığı ide ilişkileri ve olgular olarak ikiye ayırılan alan göz önünde bulundurulduğunda, idelerin soyut ilişkilerinin kurulmasına yönelik a priori bir akıl yürütme yapan tanıtlama ve olgular alanına dair deneyim temelinde kurulan neden sonuç ilişkilerini inceleme olarak iki türde işleyişi olmaktadır. İlk tür işleyiş, matematiğin ilkeleri gibi apriori ve kesinlik içeren önermeler ortaya koyan bir tanıtlamalardır. İde ilişkileri ile ilgili olan aklın bu birinci türde işleyişi, iradenin olgusal olan alanla ilişki içerisinde olmasından dolayı, bir eylemin nedeni olamayacağı açıktır. Bu soyut, tanıtlayıcı akıl yürütme, en fazla neden sonuç yargılarına yön verebilir.[171] İkinci tür işleyişinde ise akıl, olgusal alana dair deneyden elde edilen verilerden içgüdüsel bir yatkınlık yani alışkanlığın etkisiyle neden sonuç ilişkileri kurulmakta ve kesinlik dereceleri bakımından oldukça yüksek olasılıklar ya da inançlar olarak ifade edilen bu deneysel yargılar üzerinde bir çeşit onaylama ya da onaylamama işlemi yapmaktadır. Bu noktada, aklın deneysel yargıların temelini oluşturma noktası, deneyimin bildirdiği ilişkileri inceleyerek, yargıların doğruluk veya yanlışlığının belirlenmesinde rol oynayarak, neden sonuç ilişkisini keşfetmesindedir. Dolayısıyla, genel olarak akıl, ide ilişkilerinin yanında, ideler ve olguların birbirlerine uygunluklarını ortaya koyarak *gerçek varoluş üzerine* olan yargıların bir çeşit 'evetlemelerini' yapan, neden sonuç ilişkisi keşfeden yapıdır.[172]

[170] D. Hume, 2009, s. 276, 277.
[171] D. Hume, 2009, s. 277.
[172] D. Hume, 2009, s. 308-309.

Herhangi bir nesneden haz beklentisi içinde olduğumuzda, o nesneye karşı bir heyecan, istek; acı beklentisi içinde olduğumuzda da, o nesneye karşı bir hoşnutsuzluk, rahatsızlık hissi duyarak, kaçınmaya yönelir, isteksizlik gösteririz. Bu duygu durumu, insanı, neden sonuç ilişkisi kurma yoluyla o nesne veya durumla ilgili olan nesne ve durumları kavramaya yöneltir. Akıl yürütme, aklın ikinci türde işleyişi, bu noktada devreye girerek bu ilişkilerin saptanmasını sağlar ve bu saptamaların değişmeleriyle, eylemler de değişir. "…bu durumda açıktır ki dürtü ustan doğmaz, yalnızca onun tarafından yönetilir. Bir nesneye karşı isteksizlik ya da eğilim acı ya da haz beklentisinden doğar ve bu heyecanlar kendilerini o nesnenin bize us ve deneyim tarafından gösterildiği gibi neden-sonuçlarına dek genişletirler."[173] Hume, herhangi bir nesne ile haz veya acı ilişkimiz olmadığında, aklın bu nesnelere dair neden sonuç bağlantılarını keşfederek zihne sunmasının bizde o nesnelere dair yönelim ya da isteksizlik gibi bir etki yaratmadığını vurgular. Eyleme geçmenin motivasyonu, nesneye dair aklın ortaya koyduğu çıkarımları, neden sonuç ilişkilerini bilmek değildir. Dolayısıyla aklın tek başına bir isteme ortaya çıkarması ya da eylem üretmesi mümkün olmamakla beraber, istemeyi ortadan kaldırması veya duyguları, tutkuları belirlemesi de mümkün değildir.[174]

Akıl tek başına eylem ortaya çıkaracak güdü, isteme üretemeyeceği için aynı şekilde bir etkinlik ortaya çıkarmasının, istemeyi de ortadan kaldıramayacağının açık olduğunu belirten Hume, ancak bir tutku güdüsünü, ona karşıt olan tutkunun güdüsünün isteme üzerinde etkide bulunabileceğini, istemeyi engelleyebileceğini vurgular. Çünkü akıl istemeyi engelleyebilecek bir güdü ortaya çıkarabilecek olsaydı, aynı şekilde, ilk güdüyü de ortaya çıkarabilir, iradi eyleme neden olabilirdi. Dolayısıyla, aklın böyle ilksel, neden ortaya çıkarabilecek bir yetisi olmadığından, böyle kendi başına eylemin güdüsü nedeni olan etkin ilkelere, tutkulara direnebilmesi, onlarla çatışma içinde olması mümkün

[173] D. Hume, 2009, s. 277.
[174] D. Hume, 2009, s. 277.

değildir.[175] Bu noktada, Hume'un ünlü ifadesiyle, "us tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir; hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev üstlenemez."[176]

Hume, aklın tek başına eyleme yönelten bir güdü olamayacağını, iradi bir eylemin gerçekleşmesinde isteme veya kaçınma gibi bir tutkuyu, yönelimi ortaya çıkaran haz veya acı beklentisinin olduğunu göstererek, iradi eylemlerde tutkuların söz sahibi olduğunu vurgulamaktadır. Aklın buradaki işlevine bakıldığında ise tutku ortaya çıkmasına imkan veren nesne ya da olgunun – neden sonuç bağlantılarını kurmasıyla – bilgisini, ilişkilerini vererek, haz veya acı verebilme potansiyelini göstermesi ve haz veya acının sağlanmasına yönelik, bir anlamda ereğe ulaşmada, yolu göstermesidir. Haz veya acıya bağlı olarak güdülenen ve belirlenen eylemin ortaya çıkmasında aklın bu fonksiyonu, onun tutkulara tabi olduğunu açıklamaktadır. İradi eylemlerin bu yapısındaki akıl-tutku ilişkisine bakıldığında, akıl ve tutku arasında çatışma durumunun olduğuna dair genel görüşe karşı Hume'un duruşu gözler önüne serilmektedir. Akıl ve tutkular arasında çatışma ya da çelişme gibi bir durumun olamayacağı, eylemin ortaya çıkmasında, güdüyü sağlayan tutkular olsa da, akıl ve tutku farklı taraflara hizmet ederek rol oynadıkları görülmektedir. Hume, bu noktada bir eylemi, hakikate ya da akla uygun olma ya da olmama olarak ele almanın mümkün olmadığını göstermektedir.[177]

Akla uygun olma ya da olmama sadece anlama yetisinin *yargılarının* sahip olabileceği bir ilişkidir. Herhangi bir tutku ise ilksel bir varoluş türüdür ve yargıların aksine akla uygunluk değerlendirmesine kapalıdır. Örneğin, aç olma, kızgın olma ya da heyecanlı olma gibi duygular, tutkular hissedilen *gerçek olarak* yaşanan, o tutkuların etkisi altında olunan duygu durumlarıdır ve hasta olmak, oturuyor olmak gibi durumlardan

[175] D. Hume, 2009, s. 278.
[176] D. Hume, 2009, s. 278.
[177]Don Garrett, **Hume**, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2015, s. 112-113.

farksızdır.[178] Dolayısıyla tutkular, hakikate, akla uygun olma ya da onunla çelişki içinde olma ilişkisi altında değerlendirilemezler. Bu bağlamda Hume, aklın tutkuların karşısında yer alamayacağını, oldukça çarpıcı örneklerle vurgular:

> Parmağımın çizilmesi yerine bütün dünyanın yok olmasını yeğlemek usa aykırı değildir. Bir *Hintlinin* ya da hiç bilmediğim bir kimsenin en küçük rahatsızlığını önlemek için mahvoluşumu seçmem usa aykırı değildir. Hatta bizzat benim dahi küçük olduğunu kabul ettiğim bir iyiliği daha büyük olana yeğlemem ve birincisi için ikinciden daha ateşli bir duygu taşımam bile usa o denli az aykırıdır.[179]

Hume, tutkuların ancak belli bir yargıya *eşlik ettiklerinde,* akla karşıt olarak ele alınabileceklerini ve bunun sadece, korku, üzüntü, sevinç gibi duyguların gerçekte var olmayan nesnelerden, onların varoluş sayıltılarından kaynaklandıklarında ve eyleme yönelinirken, yani herhangi bir erek belirlendikten sonra, o ereğe ulaşmada yanlış, yetersiz araçlar seçip, o duruma uygun olmayan neden sonuç yargılarıyla hareket edildiği zaman, iki durumda olabileceğini belirtir. Fakat bu durumlarda bile, aklın bu durumları açığa çıkarması, aklama ya da suçlama yapması mümkün olmamakla beraber yine tutkuların hakimiyeti altında olduğunu ifade ederek, akla uygun ya da karşıt olanın tutkular değil, yargılar olduğunu vurgular.[180]

Akıl ve tutku arasındaki ilişkinin betimlenmesinden sonra, Hume, aklın tutku üreten, eylemi güdüleyen unsur olarak ve bazı eylemlerin tutkular, bazı eylemlerin aklın etkisiyle ortaya çıktığının göstergesi olarak düşünülmesine imkan veren bazı durumları ele alarak, bu durumların yanlış ele alınışını ve nedenlerini özellikle belirtir. Aklın herhangi bir tutku, duygu üretebilecek bir etkinliği olmaması ve işleyişindeki sakinlik, buna benzer olarak sakinlik içinde gerçekleştirilen bazı eylemlerin akıl tarafından yönlendirilerek yapıldığına dair bir düşünceye sebep olmaktadır. Hume, bu noktada, sevinç, öfke gibi

[178] D. Hume, 2009, s. 278.
[179] D. Hume, 2009, s. 278.

[180] D. Hume, 2009, s. 278,279.

ruhta bir anda, şiddetle beliren tutkular ile bu tarz bir şiddet ve güçlülük içermeyen, daha dengeli duygular olan bazı tutkuların ayrımına pek varılmayarak, ikinci türde olan daha sakin tutkuların akla dayanan yönelimler olarak belirlenmesine neden olduğunu ifade eder. Genel olarak, böyle sakin tutkuların ortaya çıkardığı eylemler, şiddetli tutkular gibi güçlü duygular uyandırmadığından, aklın buyruğu altında gerçekleştirilen eylemler olarak ele alınarak, akla uygun davranışlar olarak düşünülmektedir. Ancak Hume, sakin tutkuların, tutku olarak ele alınmadığının altını çizip, bunların aklın yönlendirmeleri olarak ele alındığının yanlışlığına işaret ederek, her durumda eylemin güdüsünün tutkular olduğunu yinelemektedir.

Hume'un tutkuları, dingin (calm) ve şiddetli (violent) olarak yaptığı ikili ayrımın açıklanması, genel olarak dingin tutkuların ortaya çıkardığı eylemlerin, aklın etkisiyle yapılan eylemler olarak yanlış bir şekilde ele alınışını açıklığa kavuşturacaktır. Her iki tutku türü de insan doğasında içgüdüsel, ilksel olarak yer almasına ve haz veya acıya ve doğal olarak iyi ve kötüye dayanmasına rağmen, öfke, korku, sevinç gibi güçlü duygu ve heyecanlar olan şiddetli tutkulara karşın, dingin tutkular, bu kadar şiddetli heyecanlar ortaya çıkarmayan yönelimlerdir. İnsan sevgisi, içerleme, hayırseverlik, çocuklara sevgi duyma gibi iyiye karşı istek ve kötüye karşı isteksizlik duyma, insan doğasında yerleşik olan dingin tutkulardır. Hume'un ifadeleriyle özetlenirse,

> "Bu tutkulardan kimileri dingin olduğu ve ruhta hiçbir rahatsızlığa neden olmadığı zaman, kolaylıkla usun belirlenimleri şeklinde alınırlar ve bunların doğruluk ve yanlışlığı yargılayan yeti ile aynı yetiden geldikleri sanılır. Doğalarının ve ilkelerinin aynı oldukları sanılmıştır, çünkü duyumları belirgin bir biçimde farklı değildir."[181]

Dingin ve şiddetli tutkuların farklı yapıları ve bu tutkuların insan eylemlerindeki yansımaları, dingin tutkuların daha çok aklın yönlendirdiği eylemlerle karıştırılıyor olmasını açıklığa kavuşturmaktadır. İnsan eylemlerinin çeşitliliğine bakıldığına, ciddi bir

[181] D. Hume, 2009, s. 279.

tehdit, güçlü bir korkuya, nefret duygusuna ve o kişiyi öldürmeye yönlendirebilirken, kişiye acı verecek olmasına rağmen birinin cezalandırılması desteklenebilir, kendi haz ve amaçlarına karşıt olabilecek şekilde tercihler yapılarak bu yönde yönelimlerde bulunulabilmektedir. Hume, insanların çoğu zaman kendi çıkarlarına, karşıt olarak davrandıklarının altını çizerek, insanların sadece o anlık memnuniyet ya da memnuniyetsizliklerine dayanarak eyleme geçmediklerini vurgular. Bu noktada yine burada ortaya çıkan davranışın motivasyonu, 'akıl ve tutkudan' birinin etkisi, birinin üstün gelmesi değil, 'iki karşıt tutku' arasından birinin baskın çıkmasıdır. Dolayısıyla, her türlü eylemin güdüsü şiddetli veya dingin tutkular olmakla beraber, karşıt tutkuya baskın çıkarak eylemin yönünü belirleyen tutku, kişinin kişiliğine veya o anki durumuna dayanmaktadır. "Zihin gücü dediğimiz şey dingin tutkuların şiddetli olanlar karşısındaki üstünlüklerine işaret eder … Güdü ve tutkuların herhangi bir karşıtlığının olduğu yerde, insan eylem ve kararlarını belirlemede yatan büyük güçlük bu huy değişmelerinden kaynaklanır."[182]

Tutkuların genel olarak yapılarına bakıldığında, tutkuyu üreten, dingin ya da şiddetli olarak onun derecelerini belirleyen nesnenin durumudur. Nesnenin yakınlığı, uzaklığı, elde edilebilirliği tutkuların artması veya azalmasını, tutkuların birbirlerine dönüştürülmelerini ve birinin başat olarak belirginleşmesini sağlamaktadır. Yakın olduğunda şiddetli bir tutkuya yol açan nesne, uzak olduğunda dingin bir tutkuya yol açabilmektedir. Tutkuların bu yapılarında çeşitli faktörler, aynı şekilde artmalarına, azalmalarına veya şiddetlenmelerine etkide bulunmaktadır. Herhangi bir karşıtlığın ya da bir belirsizliğin olması ya da tamamen yeni olan bir durum tutkular üzerinde artırıcı bir etki bulunarak onları şiddetlendirmektedir. Yeni olan durumların, tekrar tekrar yaşanması ise hazzı azaltarak, karşılaşıldıklarında daha dinginlikle karşılanmalarına sebep

[182] D. Hume, 2009, s. 280.

olmaktadır. Bununla beraber alışkanlığın da tutkuların dereceleri üzerinde etkisi olmakta, yinelemenin ve alışkanlığın ortaya çıkardığı *kolaylık* hazzı başka türde keyif vererek acıyı hazza dönüştürmeye imkan vermekle beraber alışkanlığın verdiği destekle eyleme yönelten güdüyü de güçlendirebilmektedir. Genel olarak şiddetli ve dingin tutkuların nedenleri ve sonuçları, dereceleri, kişilerin kendine özgü mizaçlarına göre değişlik gösterirler. Her ne kadar şiddetli tutkuların kişinin iradesi, kararları üzerinde çok daha güçlü ve baskın etkileri olsa da, dingin tutkular da imgelemi uyarma, alışkanlık, bazı başka tutkuların eşlik etmesi gibi faktörlerle şiddetli tutkulara baskın çıkabilmektedirler.[183]

İnsan doğası araştırmasının bütünlük kazanmasında ahlak araştırmasının yapılabilmesi için anlama yetisinden sonra ahlak ile en çok ilişkili olan insan doğasının tutkular, irade ve eylemler tarafının incelenmesi, artık ahlakın irdelenebilmesine olanak vermektedir. İnsanın her türlü görme, duyumsama, sevme, isteme, düşünme, eyleme gibi etkinlikleri zihnin tüm içerikleri olan algıların incelenmesiyle yapıları ortaya çıkarılmıştı. Dolayısıyla ahlakın, ahlakın kaynağının, ahlaksal yargıların ve ayrımların araştırılması yine Hume'un ele alış tarzıyla, ahlaksal iyi ve kötünün, ayrımların kaynağının akıl olup olamayacağının araştırılmasıyla başlamalıdır. Hume ilk olarak, genel olarak kabul edilen ahlaki ayrımların, iyinin ve kötünün akılla ayırt edilerek, erdemli davranmanın akla uygunluğa, aklın belirlediği, değişmez doğruluk ve yanlışlığa göre belirlenerek bunlara özdeş alındığı rasyonalist ahlak anlayışını ele alır. Hume'un tutkular ve eylemler bölümünde aklın bunlar üzerindeki edilginliğini gösterdiği hatırlanırsa, ahlak ile ilgili olarak, ahlakın akıldan ziyade duygu, tutku ve eylemlerle ilişkisinden dolayı ahlaki ayrımlara aklın kaynaklık edemeyeceği açıktır. Hume, bunun kurgusal ve kılgısal olarak iki şekilde ele alınan felsefenin, ahlakın kılgısal felsefede ele alınmasının bile tutkular ve eylemler ile

[183] D. Hume, 2009, s. 291.

olan bağının, anlama yetisinin yargılarıyla olan ilişkisinden daha kuvvetli olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.[184]

Hume, ilk olarak, ahlaki ayrımların, ahlaki olarak iyi ve kötünün akılla keşfedilemeyeceğini ve ikinci olarak da ahlaki iyi ve kötünün, akla uygunluk ve uygunsuzluk ile temellendirilemeyeceğini göstererek, ahlakın kaynağının akıl olamayacağını iddia eder. İlk olarak, ahlaki ayrımları aklın keşfedip keşfedemeyeceğinin açıklığa kavuşturulması için daha önce bahsettiğimiz üzere aklın yetilerinin hatırlanması gerekmektedir. Akıl ne tanıtlayıcı akıl yürütme ne de neden sonuç ilişkilerinin keşfini ideler arası ilişkiler aracılığıyla evetleyen akıl yürütme ile ahlaki ayrımları keşfedemez. Benzerlik, karşıtlık, nicelik ve nitelik ilişkileriyle ideler arası ilişkileri evetleyerek keşfeden akıl yürütme, erdem ve erdemsizliği, iyi ve kötüyü bu şekilde ağaç, nesne gibi herhangi bir olgusal alandan edinilen izlenimin idesinden çıkarması mümkün değildir. Gerek nesnelerin kendisinin böyle bir özellik sunmamasından gerek de bunlara dair yargıların doğruluk ve yanlışlıklarından, ahlaksal ayrımlara varılabilir olmamasından dolayı, aklın bu ayrımları keşfetmesi mümkün görünmemektedir. "Eğer düşünme yetisi ve anlık yalnız başına doğrunun ve yanlışın sınırlarını belirleyebilseydi, erdem ve erdemsiz özelliklerinin nesnelerin kimi ilişkilerinde yatması ya da bunların akıl yürütmelerimiz tarafından saptanan olgular olmaları gerekirdi."[185] Bununla beraber, bu yargıların doğruluk ve yanlışlıkları, ahlaksal ayrımları belirliyor olsaydı, her türlü duruma genişletilebilir olmalı, gerek bir elma gerek bir krallık için de geçerli olmalı, hatta hayvanlara da atfedilebilir olmalıydı. Dolayısıyla ahlaksal iyi ve kötü, ahlaki ayrımlar akıldan türetilemez.

İkinci olarak, ahlaksal iyi ve kötünün, erdem ve erdemsizliğin akla uygunluk veya

[184] D. Hume, 2009, s. 308.
[185] D. Hume, 2009, s. 312.

uygunsuzluk olarak ele alınabilmesi de, Hume'un tutkular ve iradenin yapısına dair incelemelerine bakıldığında mümkün görünmektedir. Tutkuların ruhta ortaya çıkan ve kendine özgün bir durum olarak gerçek bir varoluş türü olarak hissedildiğinden aklın inceleme alanında olmamakla beraber, doğru ve yanlışlık atfedilebilirliğe kapalı olduğu belirtilmişti. Aynı şekilde irade ve eylemlerin güdüsünün akıl değil tutkular olması ve eylemin ortaya çıkışında aklın tutkulara boyun eğmek zorunda olmasından dolayı, ahlaki eylemlerin akla uygun olma ya da olmama türünden değerlendirilmesi olanaklı olmamaktadır. Hume, aklın eylemleri ortaya çıkaran bir güdü olamayacağından, aynı şekilde eylemi engellemeyeceğini de vurgulayarak, akıl gibi edilgin bir ilkeden eylem gibi bir etkinliğin ortaya çıkmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla genel olarak bakıldığında, ahlaki yargı veya ayrımlar akıldan türetilememekle beraber bir eylemin ahlaki olarak değerlendirilmesi de akla uygunluk ya da uygunsuzluk kategoriyle ele alınamaz. Eylemler, doğru ve yanlışlıkla beraber akla uygun veya uygunsuzluk da değerlendirilememekte, sadece dışardan, eylemi izleyenler tarafından övülebilir ya da kınanabilir, kusurlu görülebilirler.[186]

Hume, ahlaki ayrımların akıldan türetilemeyeceğine dair yaptığı çıkarımlardan hemen sonra, genellikle ahlak dizgelerinde akıl yürütmelerin *dir* ve *değildir* ile kurulan önermelerden sonra, önermelerin *gerek* ve *gerekli değildir* bağlarıyla devam etmeye başladığını ve bu değişimin veya geçişin kavranmasının mümkün olmadığını belirtir.[187] Hume'un bu ifadesine dikkat edildiğinde, olgusal olan nesnelerden yapılan doğru ve yanlışlıkları akılla ispatlanan yargıların aksine ahlaki yargı ve ayrımların, akılla ortaya konulabilen, doğruluk ve yanlışlıkları mantıksal olarak akıl yürütmeyle belirlenebilir olmadıkları vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, ahlaki ayrımlar, erdem ve erdemsizlik, olgulardan tespit edilebilir olmamakla beraber ahlaksal yargıların yapısı da olgusal alana

[186] D. Hume, 2009, s. 309.
[187] D. Hume, 2009, s. 316.

dair aklın yargıları gibi doğru ve yanlışlığı akılla temellendirilebilen ve genelleştirilebilir değildir.

Erdem ve erdemsizliğin, ahlaki ayrımların akılla keşfedilebilir, ide ilişkilerinden çıkarılabilir olmadığı sonucu, bu ayrımların kaynağına ulaşmak için ahlaksal doğruluk ve yanlışlık atfedilen durumların izlenimlerine, bu izlenimlerin doğalarına bakılmayı gerektirmektedir. Bu noktada Hume, yaşanan deneyimlere bakıldığında genel olarak, erdemden doğan izlenimlerin hoş, erdemsizlikten doğan izlenimlerin ise rahatsız edici olduğunu öne sürer.[188] Alçakgönüllü bir davranış ya da yapılan bir yardım izleyende hoşnutluk, diğer yandan, kaba ya da şiddet içeren bir eylem aynı şekilde izleyende hoşnutsuzluk, rahatsızlık duygusu uyandırır. Bu noktada, erdemliliğin uyandırdığı bu haz ve erdemsizliğin uyandırdığı acı izlenimi, ahlaksal iyi ve kötüyü ayırmayı sağlamakta ve uyandırdığı haz ve acıdan kaynaklı olarak eyleme ya da eyleyenin kişiliğine 'övgüye değerlik' veya 'kusurluluk' atfedilmesine sebep olmaktadır. Burada anlaşılacağı üzere, "erdem bir eylemin, hissin ya da kişiliğin bize salt görüş ve düşünüş yoluyla verdiği haz, erdemsizlik ise bunların verdiği acı sayesinde birbirlerinden ayrılırlar."[189]

Bir eylem ya da kişilik özelliğine erdem ya da erdemsizliğin atfedilmesi, -onun övgüye değer görülmesi ya da kınanması- eylemi izleyenin onaylaması ya da onaylamaması anlamına gelmekte ve karşılıklı olarak işlemektedir. Şöyle ki, benim erdemli olup olmamam başkalarının onaylamasına dayanıyorken aynı şekilde başkalarının erdemliliği de benim onaylamama dayanmaktadır.[190] İzleyenin yaptığı onaylama ve onaylamama, hem 'kendi' hem de 'başkaları' tarafından *kabul edilebilecek, hoş* ve *yararlı* olan özelliklerin onaylanması ve bunların karşıtlarının onaylanmamasıdır. İzleyende haz veya acı duygusu ortaya çıkararak, onu onaylama ve onaylamamasına imkan veren duygu,

[188] D. Hume, 2009, s. 317.
[189] D. Hume, 2009, s. 320.
[190] Necla Arat, **''David Hume'da Akıl-Doğa Diyalektiği: Akla Karşı Doğanın Savunulması'',** Felsefe Arkivi Dergisi, 1976, s. 32.

'izleyenin' *ahlak duygusu*dur (moral sentiment). Böylece, ahlaki ayrımlar ahlak duygusundan türer.

İnsanların doğal bir ahlak duygusuyla yaptığı karşılıklı onaylama ve onaylamama ilişkisi, kaynağını insan doğasındaki psikolojik bir mekanizma olan *duygudaşlık*tan almaktadır. İnsanların zihinlerinin işleyişi, duyguları ve yapıları büyük oranla benzer olmakla birlikte, bir başkasının duygulanımları, tutkuları aynı şekilde bizim zihnimize sunulmasa da, o tutkunun neden ve sonuçlarının fark ederiz. Bunlardan o tutkuyu, karşıdaki kişide o tutkunun yaşanışını, nerdeyse yaşanış haliyle çıkarsar, bir anlamda *hissederiz*. Bu karşılıklı olarak, duyguların, tutkuların hissedilmesi, dolayısıyla haz ve acının paylaşımı insan doğasının çok güçlü bir ilkesi olan duygudaşlık aracılığıyladır. Hume, başka insanların mutluluklarının, heyecanlarının, acılarının bizi sadece sempati yoluyla etkilediğine, bu yolla onların tutkularının, eyleme yönelten güdülerinin, hissettiklerinin farkında olduğumuza dikkat çekmektedir. Bu noktada, biz başkalarının eylemlerini veya kişilik özelliklerini gözlemlediğimizde, eyleyenin güdü, tutku, haz ve acılarıyla beraber, onların diğer kişi veya kişiler üzerindeki etkilerini de gözlemler, haz ve acılarını paylaşırız. Bunun sonucunda da onların ahlak duygularını da deneyimler, onlarla empati kurar, gözlemlediğimiz eylemleri ya onaylar ya da onaylamayız. Bu noktada dikkat edilmelidir ki onaylama ya da onaylamama, erdem ve erdemsizlik atfetme sadece kişinin eylem ve kişiliğe değildir; aynı zamanda kişinin ahlak duygusunun, erdem duygusunun da onaylanması, karşıtının onaylanmamasıdır.[191]

İnsanın doğasındaki bu doğal mekanizma, bir çeşit başkalarıyla empati kurma yetisi, duygudaşlık, diğer insanların tutku, eğilim ve hislerini anlamaya olanak vermekle beraber, insan doğasındaki bazı dingin tutkuların, erdemlerin bir anlamda kaynağını oluşturmaktadır. İyilikseverlik, yardımseverlik, ılımlılık, merhamet gibi pek çok kişi

[191] D. Hume, 2009, s. 410.

tarafından iyi olarak görülen, diğer insanlarla ilişkileri, toplumsal yapıyı güçlendiren, ahlaksal olarak iyi görülen özellikler, 'duygudaşlık sayesinde' başkalarında da bu duyguları deneyimlemekle, onların duygularının paylaşımıyla ve deneyimden elde edildiği şekliyle bunları eyleyene, diğer insanlara, topluma ve doğal olarak bize de yararlı olmasıyla kabul görmekte, onaylanmaktadır. Bununla beraber, Hume'un dolaylı tutkulardan özellikle gurur, kendini küçük görme, sevgi ve nefret tutkularını incelemesi ve önemsemesi, anlamını duygudaşlık duygusunda bulmasındadır. Bu tutkular bir anlamda, duygudaşlık ve toplumda karşılaştırma yoluyla ortaya çıkan geliştirilen tutkulardır. Örneğin gururun ortaya çıkmasına neden olan herhangi bir nesne, erdem, kişilik özelliğine bakıldığında, bir anlamda değeri toplumda belirlenmiş, başkalarında da istek duygusu uyandıran, övülen, imrenilen, onaylanan şeylerdir. Bu nesne ya da özelliğin kişi ile ilgisinin olması ya da ona sahip olması, bir anlamda kişinin toplumdaki değerini belirleyen, başkalarının kişiye dair, yargı, övgü, duygu, beğenileri üzerinden, kendini dışarıdan görüldüğü gibi görmesini sağlamaktadır. Bu noktada gurur tutkusu, başkalarının hissettikleri ve özsaygıdan gelen hazdan dolayı, ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde, kendini küçük görme, sevgi, nefret gibi tutkular bu şekilde duygudaşlık aracılığıyla ortaya çıkan, başkalarının da devreye girmesiyle, onların onaylaması veya onaylamamasıyla oluşan tutkulardır.

Hume, insan zihninde kendi kişisel nitelik ve ilişkilerimizden başka bir şey olmadığından, salt bir *insanlık sevgisi* tutkusu olmadığını, insanlık sevgisinin, ancak duygudaşlıktan kaynaklanan bir duygu olabileceğini iddia eder.[192] İnsan sevgisinin duygudaşlık aracılığıyla kazanılmış olması, onun insan doğasında yerleşik olarak bulunduğunun bir kanıtı olamamaktadır. İnsan doğası *bencil* olmakla beraber, *sınırlı bir hayırseverliğe* sahiptir.[193] Kişinin ve diğer insanların haz ve acılarına göre şekillenen Hume'un ahlak

[192] D. Hume, 2009, s. 323.
[193] D. Hume, 2009, s. 333.

dizgesi, duygudaşlığın sağladığı eğilimle insanın ahlak duygusuna göre yaptığı ahlaki onaylama ve onaylamamaları da haz ve acıya bağlı olarak yapıldığından, kendini göstermektedir. İzleyenin ahlak duygusuyla yapılan ahlaki onaylama, kendisiyle ilişkili bir durum olmadığında da temel alınan haz ve acı için, sadece hoş ya da rahatsızlık uyandıran bir görüntü olmasından ziyade izleyenin duygudaşlık mekanizmasından dolayı, sadece kendi haz ve acısını değil, onaylama yaparken diğer insanların da haz ve acılarını dikkate almasına neden olmaktadır. Bu noktada, dikkat edilmelidir ki insandaki doğal ahlak duygusu, onaylama ve onaylamama yaparken duygudaşlıktan dolayı, sadece kişinin kendi çıkar, fayda, haz ve acılarını değil, aynı zamanda başkalarının haz, acı, yararlarını da dikkate almaktadır. Ahlak duygusunun bir eyleme, karakter özelliğine atfettiği erdemliliğe, onaylamaya bakıldığında genel olarak dört önemli karakteristik özelliği olduğu görülmektedir. Bunlar, dinginlik, gönül rahatlığı, neşelilik gibi özü itibarıyla *kişinin kendisine, eyleyene hoş olan, haz veren*; terbiyeli olma, anlayışlılık, güzel konuşma yeteneği, ince zeka, yaratıcılık gibi diğer insanlara, *başkalarına* da özü gereği *hoşluk, haz veren*; sağduyu, sakınganlık, tutumluluk, çalışkanlık, uyanıklık, ölçülülük gibi *eyleyene, kişinin kendisine, faydalı* olan; ve sadakat, adalet, dürüstlük, merhamet, ölçülülük gibi *topluma faydalı* olan davranış ve özelliklerdir.[194] Genel olarak özetlenirse, bir eylem ve karakter özelliğinin ahlak duygusu tarafından onaylanması için, kişinin kendisine ve diğer insanlara hoş gelme, haz verme ve yine kişinin kendisine ve topluma faydalı olma özelliklerini taşımalıdır.

Ahlak duygusunun onaylama yaparken hem kişiye ve diğer insanlara iyi olan haz verme, hem de kişiye ve topluma faydalı olmayı dikkate aldığına bakıldığında, şiddetli tutkulardan daha çok ‘sakin, dingin tutkuların’ öne çıkarak, kabul gördüğü ortaya çıkmaktadır. Fakat, ahlak duygusunun sadece kişinin kendisini değil, aynı zamanda

[194] James Baillie, **Hume on morality**, New York, Taylor& Francis e-Library, 2001, s. 134.

başkalarını da baz alarak daha genel bir bakış açısıyla değerlendirme yapması, kişinin haz ve acı ve acı duygularını, kendi çıkar ve tutkularını yok saydığı anlamına gelmemektedir. Hume'un ifadesiyle, "hiçbir şey insanların büyük ölçüde çıkar tarafından yönetildiklerinden ve hatta kaygılarını kendi ötelerine genişlettikleri zaman bile, çıkarlarından çok uzaklaşmadıklarından açık değildir."[195] Dingin tutkuların daha çok kabul görülmesi, haz ve acıdan daha çok haz veren yerine daha az haz vereni tercih etme gibi bir durum olarak düşünülmekten ziyade direkt olarak karar almak yerine 'hayal gücü' ve 'aklın' da devreye girerek yine hazın devamlılığı, onun sağlanma ve korunmasına yönelik, haz ve çıkar amacına ulaşma da daha kolay ve işe yarayacak yolu sağlaması olarak düşünülmelidir.

Şiddetli ve sakin tutkular arasındaki ayrım ve burada aklın rolünü tekrar etmek, hem Hume'un aklın tutkuların hizmetinde olduğuna dair iddiasını hem de ahlaki yargıların yapısını vurgulamak için gerekmektedir. Şiddetli ve sakin olarak iki türe ayrılan tutkular, ikincil izlenimler yani refleksiyon izlenimleri olduğundan, bunların ortaya çıkmasında aklın çeşitli çıkarsamaları, refleksiyon etkili olmaktadır. Aklın temel işlevi, ideler arası ilişkileri ve neden sonuç ilişkilerini keşfetme, bu ilişkilerin doğruluklarını ortaya koymasıdır. Akıl eylem ve tutkularla ilişkili olarak, çeşitli bilgileri sunan, belirlenen ereğe ulaşmada doğru araç ve yolları gösteren yapı olmakla beraber yapılan eylem ve çeşitli davranışların sonuçları sayesinde, hatalı yönlendirilen, yanlışlanan eylem ve kişilik özellikleri üzerinden, yeniden sebep sonuç ilişkileri düzenleyen, onları doğrulayarak ortaya koyan bir yapıdır. Böylece, insanın diğer pek çok etkinliğini ortaya çıkaran deneyim, eylem alanında da etkisini göstererek, deneyimin etkisiyle pek çok kez tekrarlanarak, *doğrulanarak* alışkanlık oluşmakta, kişinin karakter özellikleri oluşmaktadır. Bu kişilik özelliklerinin oluşmasında, aklın bu rolünün yanında, bir çeşit

[195] D. Hume, 2009, s. 357.

eğitim ve kişinin eğilimleri de beraber etkili olmaktadır. Ahlaki yargıların yapısına bakıldığında ise, toplumda duygudaşlığın etkisiyle kurulan ve bu yüzden sadece kişinin kendi istek, haz, acı ve çıkarlarına bağlı olarak değil, diğer insanları, toplumu baz alarak, toplumsallıkla oluşmuş ahlak duygusuyla kurulmaktadır. Dolayısıyla bu yargılar sadece kişinin kendi ilgileri ile değil, bir anlamda standart olarak ifade edilebilecek, daha genel kabullerle kurulmakta, bunlara göre eylem ve kişilik özelliklerine övgü ya da kınama, yani onaylama ya da onaylamama yapılmaktadır.

Hume toplumun uylaşımlar yoluyla kurulduğunu, toplumsallığın oluşmasıyla ahlak hissinin doğal olarak geliştiğini vurgular.[196] Her ne kadar, toplum, toplum sayesinde oluşan ve Hume'un *yapay erdemler* adını verdiği erdemler de bununla beraber gelişse de ahlakın, ahlaksallığın duygusu doğaldır. İnsanların yaşayış ve ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan ve gelişen toplum, insandaki doğal bir mekanizma olan duygudaşlığın da etkisiyle insanda *doğal olarak* bir ahlak duygusu meydana getirir. İnsan doğasında doğal olarak bulunan ve bu yüzden *doğal erdemler* olarak adlandırılan erdemler toplumsallıkla alakası olmayan, dolayısıyla insan icatı olmayan, insandaki çeşitli duyguların, tutkuların biraz daha kompleks hali iken yapay erdemler, toplumsallıkla birlikte gelişen fakat insanların çıkarlarını korumaya yönelik uylaşımsal olarak kabul görmüş erdemlerdir. Yapay erdemler adalet, cesaret, dürüstlük, sağduyu ve bunlardan türeyen başka erdemler olmakla birlikte, yine insanın haz ve acılarına bağlı olarak, onların çıkarlarının korunmasına yönelik, özellikle her türlü 'mülkiyet' olarak görülen ve mülkiyetin korunmasına, güvenliğe, rahat bir yaşam biçimine göre ortaya çıkmışlardır. Adaletin diğer yapay erdemleri kapsayan bir erdem olarak ele alındığı göz önünde bulundurulursa, insanların haz ve acılarına dayanarak, onların çıkarlarının zarar görmemesi ve yaşamlarının en iyi şekilde devamlılığı için toplumda doğal olarak gelişerek, kabul

[196] D. Hume, 2009, s. 386.

görüldüğü, hem kişinin hem toplumun yararına hizmet ettiği için gerekli olmaktadır. Bununla beraber, insanlarda bir *ödev duygusu* gelişmekte; fakat bu ödev bu ödev duygusu, toplumsallıkla beraber *doğal* olarak gelişen ahlak duygusu gibi, *doğal* olarak ortaya çıkmakta ve tutkuları takip etmektedir.[197]

Genel olarak bakıldığında ahlaki onaylamalar, akılla değil hislerle, ahlak duygusuyla yapılmaktadır. İnsanlardaki ahlak duygusu, toplumsallıkla beraber duygudaşlık duygusunun etkisiyle gelişen, doğal bir duygudur. Doğal ahlak duygusu, insanın haz ve acı duygularına, tutkularına göre şekillenen, fakat toplumsallık ve duygudaşlık sayesinde başka insanları ve toplumu da yabana atmayan bir duygudur. Bununla beraber, insanın doğal bir duygusu olan *kendilik sevgisi*ni gözeten ve bundan hareket eden bir duygu olarak, insanın hazlarına ket vurulmamasına, çıkarlarının korunmasına yönelik, bir anlamda, kabaca kendini sevmeye sınır koyan bir yapıdır. Duygudaşlığın hem bireysel hem de toplumsal yanı dikkate alındığında, aklın, tutkuları gerçekleştirmeye yönelik imkanı sunan – neden-sonuç bağlantılarıyla – işlevi dikkati alındığında dingin tutkular ön plana çıkmaktadır. Bu noktada, dingin tutkuların ön plana alınması, hazdan vazgeçmek ya da onu minimalize etmek olarak değil, tutkuların gerçekleşmesine, yaşanmasına ket vuracak yapıları bir anlamda ortadan kaldırmak ve uzun vadede gerçekleşen belki de daha çok tatmin duygusu yaşatacak olan tutkuları ön plana çıkarmaya yöneliktir. Dolayısıyla, şiddetli bir tutku yerine dingin bir tutkunun tercihi, bir çeşit hazza yönelik eylemden vazgeçiş değil, hem kendisi hem başkaları, hem de toplum için iyi, faydalı olana bir yöneliş, acı duygusunu azaltıp, hazzı korumaya yönelik bir çabadır.

[197] D. Hume, 2009, s. 324.

3. BÖLÜM

DAVID HUME AHLAKI VE STOA AHLAKI ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

David Hume, bütün bilimlerin insan yetilerinin sınırlarıyla şekillendiği ve insanla ilişkili olduğundan öncelikli olarak yapılması gerekenin 'insan doğası bilimi' yapmak, insanın her türlü etkinliğini ortaya çıkaran 'temel ilkeleri' açığa çıkarmak olduğunu düşünür. Her türlü bilgi ve etkinlik, bu şekilde sağlam bir zemine oturarak insan için anlamlı hale geleceğinden, Hume, geleneksel metafizikte olduğu gibi ideal anlamda olması gerekeni araştırmak yerine, insan etkinlik ve eylemlerinin yapısını, bunların ortaya çıkışını sağlayan mekanizmayı ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Hume'un felsefeye olan bu yaklaşımı, Deleuze tarafından "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 ilişki dışında bir şekilde kavranamaz"[198] şeklinde ifade edilmiştir. Hume, zihnin tutkusal ve toplumsal olarak iki tür duygulanımının, anlama yetisiyle ilişkisini ortaya koyduğunda, insan eylemlerinin yapısı açığa çıkmakta, insan doğası bütünlük kazanmaktadır. İnsan doğası araştırmasının sonucunda, Hume'un dizgesinde insan, duygu varlığı olarak karşımıza çıkmakta, anlama yetisiyle tutkuları topluma uygun kılarak, çıkarı ya da faydayı toplumsal hale getirmektedir.[199] Duygu varlığı olan insanın, tutkularını yaşamasına olanak veren toplumsallık, bunu insanların akıl ortaklığıyla değil, duygu ortaklığıyla oluşan ahlak ile yapmaktadır.

Hume, bütün yapıp etmeleri, eylemleri tutkularına göre şekillenen insanın, genelde akılsal tarafının öne plana çıkartılarak, duygu yönünün görmezden gelinmeye ya da bastırılmaya

[198] G. Deleuze, 2016, s. 140.
[199] G. Deleuze, 2016, s. 8.

çalışıldığını belirtir. Akıl ve tutkuların karşıt bir ilişki içinde ele alınarak, ahlaki eylemlerin yönünün aklın başatlığında belirlenmesi gerektiği yönündeki genel görüşe karşı çıkar. Erdemliliğin aklın egemenliğe dayanması ve tutkuların akla karşıt biçimde ele alınarak dizginleme çabası, tutkuların reel varlığını yok saymak ve insanı tek yönlü, salt bir akıl varlığı olarak ele almaktır. Hume, tutkuların, insanın birebir yaşadığı duygulanımlar, gerçek varoluşlar olduklarını ve böylelikle, doğruluk ya da yanlışlık atfedilebilmeye kapalı olan içsel durumlar olarak ortaya çıktığını belirtir. İnsanın yönelimleri, kaçınmaları, her türlü etkinliği tutkular sayesinde ortaya çıkmakta, tüm eylemlerin motivasyonu da tutkular olmaktadır. Akıl ise olguların, her türlü ilişkinin bilgisini vererek ve istemenin yönüne doğru, ereğe ulaşmada uygun yolu göstererek, eylemin ortaya çıkmasında araçsal bir rol üstlenmektedir. Böylece akıl ve tutkular arasında bir çatışma durumu mümkün olmamakla birlikte, akıl tutkulara hizmet ederek eylemin yolunu belirlemekte, böylelikle akıl ve tutkular eylemi birlikte ortaya çıkarmaktadırlar. Bu yüzden Hume, eylemlerin motivasyonun akıl olduğu, erdemliliğin aklın başatlığında ortaya çıktığı iddialarına şiddetle karşı çıkmakta; kendi ahlaki görüşlerini ortaya koyarken öncelikle rasyonalist ahlak görüşlerini eleştirmektedir. Hume'un kitap ve makalelerinde, en çok ele aldığı, incelediği ve eleştirdiği, tamamen aklın egemenliğine dayanan katı bir ahlak anlayışı sunan Stoa felsefesidir.

Stoa felsefesi insanın, madde ve *logos*un birleşiminden oluşan her bir var olanın, birbirine uyumluluğunun bir bütünü olan kozmosa – evrensel doğaya – bakmasının, bu uyumu seyretmesinin bir sonucudur. Stoacılık, tek bir varlığın – doğanın – bir parçası olan insanın, bu uyuma *kendi isteğiyle* katılarak, kendini gerçekleştirdiği, mutluluğa ulaştığı bir yaşam biçimidir. İnsanın kendi isteğiyle doğanın bu uyumuna katılması, kendi 'tikel doğasına' ve bunun doğal sonucu olarak 'evrensel doğaya' da uygun yaşaması ile olmaktadır. Doğanın her bir parçasına nüfuz etmiş olan logosun, insandaki bir parçası, yansıması olan 'akıl', insanın tikel doğasını oluşturduğundan, insan için doğaya uygun

yaşamak, akla uygun yaşamak anlamına gelmektedir. (Evrenin kendisi akli bir uyumluluk, bir harmoni; oysaki Hume'da evrenin kendisi akli değil ve harmonik değil. Doğa kelimesi aslında modern anlamda anladığımız bir doğaya gönderme yapmıyor) Böylece, insanın erdemi, doğaya, akla uygun yaşaması; uyum ve erdemin iç içeliğinin insandaki, insan ruhundaki yansıması ise mutluluk (*eudaimonia*) – ahenkli bir yaşam – tur. Stoacılık insan aklını, çeşitli yönlendirmeler, etkilenimler veya tutkulardan arındırarak, tamamen etkiden arındırılmış olan akla, böyle bir düşünme pratiğine ulaşma ideali olarak ifade edilebilir. Böyle bir zihinsel durum, bir çeşit duygulanımsızlık, etkilenimsizlik olan *apatheia* durumudur. *Apatheia*, yanlış yargılara varmayı sağlayan tüm tutkulardan sıyrılarak özgürleşen bireyin duygu durumudur. Ancak böyle bir zihinsel durumun çıkarsamaları salt aklın çıkarsamaları olacağından, hakikate, doğanın bilgisine erişilebilecektir. Böylece, insanın tüm eylemlerinin güdüsü, salt aklın yargıları, evrensel doğrular olacağından, insanın tüm eylem ve duygu durumu da doğaya uygun, erdeme uygun olacaktır.

Stoa felsefesinde ahlaki yargıların akla dayanarak evrensel doğrular olması ve bununla beraber eylemlerin motivasyonunun bu yargılar, akıl olması, Hume'un tam olarak karşısında olduğu iddiadır. Hume'un dizgesinde aklın işlevi göz önünde bulundurulduğunda, akıl, eylemlerin güdüsü olamayacağı gibi tutkuları bastırma ya da tutku uyandırma gücü de bulunmamaktadır. Böylece, Stoa felsefesinde yargıların, doğaya (akla) uygunluk ve doğaya (akla) aykırılık olarak ele alınmasının aksine Hume felsefesinde, olgusal alana ait olan olgu önermeleri ve ahlak önermeleri arasındaki farka dikkat çekerek, ahlak önermelerinin aklın keşfettiği önermelerden ziyade, olgusal önermeler olsa da insanın duygusal olgularına ilişkin önermelerdir. Duygu önermeleri olan ahlaksal yargılar, Stoacılıktaki acı ve hazdan bağımsız, *apatheia* durumunun olanak verdiği akıl önermelerinin aksine, insanın haz ve acıya bağlı olarak onaylama veya reddetme yaptığı önermelerdir. Böylece, ahlaki yargılar, Stoa felsefesinde evrensel

doğrulukların keşfi ve hakikat olarak sunulurken, Hume'un dizgesinde bireyin duygularına göre belirlenen, eylemin izleyen kişide uyandırdığı duyguyu ifade eden öznel yargılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Hume ve Stoacılığın ahlaki yargılarla ilgili karşıtlığı ele alındığında, Stoa felsefesinin evrensel doğrularına, nesnel yaklaşımına karşın, Hume'un bireysel, duygulara dayanan öznel doğruları öne sürmesi, onu rölativizm tehlikesine sürüklüyor gibi gözükmektedir.

Stoa felsefisinde ahlaki yargıların kaynağı olan akıl, erdem ve erdemsizliği, ahlaki olarak doğruluk ve yanlışlığı ayırt ederek, insan eylemlerin motivasyonu durumunda iken, Hume'un felsefesinde tutkular, hem ahlaki yargıların kaynağı hem de eylemin motivasyonu durumundadır. Ancak Hume'un yapmaya çalıştığı insan doğası biliminde, yöntem olarak diğer bilimler gibi deney ve gözlemi kullanması, onu genel olarak insan davranış ve eylemlerinde büyük oranda benzerlik, tek örneklilik olduğuna ikna etmektedir. Bundan yola çıkarak Hume, kaynağı duygular olan ahlak yargılarının, kişinin haz ve acı duygularına dayansa da sadece bireysel bir haz acı durumundan ziyade daha genel bir bakış açısıyla değerlendirilme sonucu öne sürüldüklerini belirtmektedir. Ona göre, ahlaki yargıları ortaya çıkaran, bir eylem ya da kişilik özelliğine erdem veya erdemsizlik atfetmeyi sağlayan insan doğasındaki 'duygudaşlık' duygusudur. Hume'un ahlaki görüşlerini şekillendiren başat unsur duygudaşlık duygusu olmakla birlikte, onu ahlak alanında rölativizmden kurtaran da duygudaşlıktır.

İnsan doğasına yerleşik, içgüdüsel bir mekanizma olan duygudaşlık, diğer insanların düşüncelerini, tutku ve duygularını hissetmeyi sağlayan, insanlar arası iletişimi mümkün kılan ve ahlaki yargıların öne sürülmesini sağlayan mekanizmadır.[200] Duygudaşlık, acıma, şefkat gibi pek çok tutkunun kaynağı olmakla beraber insan doğasına sosyallik kazandıran, diğer insanlarla ilişki içinde olmayı sağlayan yapı; insandaki 'ahlak

[200] E. Schliesser, 2015, s. 210.

duygusunu' ortaya çıkaran unsurdur. Bu noktada ahlaki yargılar, kaynağı sadece bireyin kendi haz ve acılarına bağlı olan tutkularına değil, diğer insanların tutku ve duygularını da içine alacak şekilde değerlendirilme yapılarak ileri sürülen yargılardır. Bu yüzden Hume ahlakında, ahlaksal ayrımların kaynağı 'ahlak duygusu'dur ve Hume bir 'ahlak duygusu teorisyeni' (moral sentiment theorist) olarak nitelendirilir. Kişinin ahlaki yargılarında egemen olan ahlak duygusu, hem kişinin kendine hoş gelen hem de başkalarına hoş gelen ve hem kendine hem de topluma faydalı olanın seçilmesi yönünde işlemekte, kişi bu dört ilkeyi kapsayacak şekilde karar vermektedir.

Ahlaki onaylama ve onaylamamanın kişinin kendisiyle beraber diğer insanları ve toplumu kapsayacak şekilde değerlendirilerek erdemlilik ve erdemsizlik ayrımın yapması, Hume'un bireyin kendi haz ve acı tutkularına dayanan öznel ahlak yargılarını, daha nesnel bir zemine taşımaktadır. Bu nokta itibariyle bakıldığında, Stoa felsefesinde, insanın kendi haz ve acılarına dayanan tutkularını ortadan kaldırarak, kişinin kendi için değil, tüm doğa, hakikat, erdemin kendisi için karar vermesini sağlayan yapı, *apatheia* iken, Hume felsefesinde, bireyin sadece kendi haz ve acılarına dayanmayıp, diğer insanlar ve toplum için iyi olana karar vermesini sağlayan yapı, duygudaşlıktır**.** Stoa felsefesinde *apatheia*, çok kaba bir tabirle, insanı toplumdan, çeşitli etkilenimlerden, tutkulardan soyutlarken, Hume felsefesinde duygudaşlık, bireyi bencil doğasından bir anlamda sıyırarak, toplumsal, sosyal yanını ortaya çıkarmaktadır. Bu karşıtlığa rağmen *apatheia* ve duygudaşlık, iki anlayış içinde de bireyi kendi durumundan, yönelim ve isteklerinden sıyıran ya da sınırlayan ögeler olarak karşımıza çıkmakta, bireyi kendi dışında düşünmeye yönelten, başkalarını, toplumu ya da bir bütünü kapsayacak şekilde düşünmeyi ve eylemeyi sağlayan yapılardır. Bu noktada, Stoa felsefesinde salt akıldan yola çıkarak kendi tutkularını *apatheia* ile paranteze alarak karar veren, eyleyen insan, Hume felsefesinde, tutkularından yola çıkıp, duygudaşlık sayesinde sosyallik kazanarak, tutkularını sınırlayarak karar vermekte ve eylemektedir. İki felsefi öğreti içinde birbirine

oldukça yakın konuma gelen insan, kendini belli derecede kısıtlamakta, başkalarını kapsayacak şekilde düşünmekte ve eylemektedir.

Stoa felsefesinde *apatheia* ve Hume felsefesinde duygudaşlık, insanın sadece kendini düşünen yanını sınırlandırarak, başka insanları da göz önünde bulundurmasına olanak veren yapılardır. İki anlayış içinde de kişisel ilgiler bir kısıtlama içinde olmakta, insanın kendisiyle beraber başka insanlar ve toplum ya da bütünün ilgileri dikkate alınmaktadır. Ancak Stoa felsefesinde kendini tutkularından sıyıran insan, sadece evrenin bütünü, doğanın uyumu için eylemlerini düzenlerken, evrensel doğanın uyumu için yapılan her türlü etkinlik ve eylem, zaten insanın hem kendine hem diğer insanlara hem de topluma uygun, iyi olanı beraberinde getirmektedir. Stoa felsefesinde herhangi bir fayda ya da çıkar, erdemliliği engelleyen bir eğilim olmakla beraber, sadece 'iyi', yani 'uyum' dikkate alınmalıdır. Hume felsefesinde ise kendi haz ve acılarına dayanarak tutkularını gerçekleştirmek isteyen insan, içindeki duygudaşlık dürtüsüyle, kendi istekleriyle beraber diğer insanlar ve toplumu da kapsayacak şekilde, hepsi için iyi, faydalı olacak şekilde eyleme geçmektedir. İki anlayış beraber düşünüldüğünde, her ne kadar insanın ereği farklı olsa da ahlaki değerlendirme, diğer insanları, bütünü dikkate alınarak yapılmakta, ahlak alanında nesnellik söz konusu olmaktadır.

Stoa ve Hume felsefesinde, ahlak alanında diğer insanların göz önünde bulunduruluşunun ortaya çıkardığı nesnellik, bireyin yönelimlerini bastıran, eylemlerinin yönüne bir zorunluk koyan bir düşünce değildir. İki anlayış için de oldukça önemli yere sahip olan ve iki anlayışın birbirine oldukça yaklaştığı nokta, ahlaki değerlendirme ve eylemlerin ortaya çıkışı, bireyin kendi isteğiyle, içsel bir yönelimle olmaktadır. Stoa felsefesinde doğaya bakan insanın, doğanın kendisiyle, var olan her şeyle ve diğer insanlarla 'duygudaşlığını', her şeyin birbiriyle olan uyumunu gören insanın, her türlü tutkunun köleliğinden kendini kurtararak özgürleşmesi, bunun sonucunda da bu uyuma kendi isteğiyle katılması esastır. Hume felsefesinde ise haz ve acılarına göre eylemlerini

şekillendiren insan, diğer insanların da haz ve acılarını dikkate alırken, bunu 'duygudaşlık' vasıtasıyla, onların kendine benzer olan haz ve acılarını bilmesiyle, doğal bir yönelimle yapmaktadır. İnsan, kendi tutkularını bastırmakta değil, tutkuları zaten duygudaşlık duygusunun etkisiyle şekillenmektedir. Böylece, eylemin güdüsü olan tutkunun yönü ile ilgili olarak daha refleksif davranmak yerine, daha sakin ama esasında uzun vadede daha tatmin edici yöne doğru yönelim gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu, bir çeşit tutkulara ket vurma değil, tutkular arasında bir çeşit seçim yapma ve bunu duygudaşlığın etkisiyle isteyerek, doğal bir yönelimle yapmaktır.

Hume felsefesi ve Stoacılığın, insanın kendisiyle beraber diğer insanları da dikkate alarak daha nesnel ahlaki değerlendirmeler yapması ve bunu herhangi bir zorunluluk ya da zorlama ile değil, içsel bir yönelimle, isteyerek yapması, temel olarak aldıkları akıl ve tutku karşıtlığına rağmen, insan eylemlerinin güdüsünü ve yönelimlerini neredeyse aynı noktaya getirmektedir. Bununla beraber, her iki anlayışta da ahlaki eylemlerin motivasyonunda, bireyin kendisi ile diğer insanlar, toplum ya da bütün arasındaki dengeyi kuran ilke, 'uygunluk' ilkesidir. Hume'un felsefesinde, duygudaşlık vasıtasıyla kurulan, bireyin kendi duygu ve tutkuları ile diğer insanların duygu ve tutkuları arasında dengeli bir ilişki kurması, eylemlerinde daha çok kendi ilgilerine yönelimi ya da diğer insanların ilgilerine doğru aşırılık içerebilecek yönelimi, ortaya konulması gereken bir problem iken, Stoa felsefesinde aynı şekilde, *apatheia* durumunun olanak verdiği, kendini tüm tutkularından sıyırarak düşünme, bireyin kendini tamamen dışarıda bırakması ve bu yüzden 'çilecilik' gibi bir yapı olarak ele alınması, iki anlayışın irdelenmesi gereken problemleridir. Her iki durum incelendiğinde, iki problemin çözümü de 'uygunluk' (appropriateness) ilkesinde yatmaktadır.

Stoa felsefesindeki apatheia ve Hume felsefesindeki duygudaşlık, iki ahlak dizgesi için de tüm ahlaksal yapıyı oluşturan ve şekillendiren unsurlardır ve derinlemesine incelenmeleri hem iki ahlak anlayışının bütünlük kazanmasını hem de birbirleriyle olan

yakınlıklarının gösterilmesi için önem arz etmektedir. Her iki anlayışın bazı problem olarak ele alınabilecek noktalarını açıklığa kavuşturması ve ahlaksal eylemlerin ölçütlerinin belirlenmesi bu yapılar ile mümkün olmaktadır. Ahlaki eylemlerin ölçütünü belirleyen uygunluk ilkesi, Stoa felsefesinde *apatheia* durumu ile ortaya çıkarken Hume'un felsefesinde duygudaşlık ile ortaya çıkmaktadır. Bunun belirlenmesi için her iki anlayışın haz ve acıya dayanan tutku ve duyguların yapısı ile *apatheia* ve duygudaşlığın yapıları anlaşılmalıdır.

Hume, insandaki 'kendilik sevgisine' işaret ederek, daha çok insanın bencil doğasına ve çok 'sınırlı bir başkalarını sevme duygusuna' vurgu yapar. Benzer şekilde Stoa felsefesinde, insanın kendi doğasına, kendine dair bilinci ve 'kendilik sevgisi'nin (*oikeiosis*) ilk dürtüsü olduğu, ve bunun doğal sonucu olarak, kendini koruma içgüdüsüne sahip olduğu vurgulanır. Ancak, Stoa felsefesindeki Grekçe '*oikeiosis*' kelimesi, 'kendilik sevgisi' olarak çevrilse de, Hume'un belirttiği 'kendilik sevgisi' ile kıyaslandığında, gerek Antik Yunan'ın düşünme biçiminin derinliği ve terminolojisi, gerek de Stoa felsefesinin *oikeiosis* ile ortaya koymaya çalıştığı daha kapsamlı ve derin bir insan doğasının bütünlüğünün ifadesi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Hume'un ortaya koyduğu şekliyle, insanın doğasında var olan kendilik sevgisi, daha modern bir düşünce olmakla beraber, kendine dair bir sevgiyi, bundan kaynaklı olarak, daha çok insanın kendi için iyiye, hazza ve faydaya dair yönelimini ifade etmektedir. Stoa felsefesinin temel kavramı olan *oikeiosis*[201] ise, (appropriation, self-appropriation, self-love) insanın kendini, kendi doğasını bilmesi, benimsemesi, sevmesi ve buna göre yönelimde bulunmasını içeren bir kavramdır. Stoacılar *oikeiosis* kavramıyla, canlıların kendi doğalarının ve doğalarının gerektirdiklerinin farkında olma durumunu ve buna göre

[201] Jacob Klein, William O. Stephens'in "oikeiosis" kelimesinin İngilizce'ye çevirisini "*appropriation"*, Gisela Striker'ın da "*bir şeyin birine ait olduğunun tanınması ve takdiri*" olarak yaptıklarını daha önce belirtmiştik.

yönelimlerinin sonucunda haz ve acıyı öğrendiklerini vurgulayarak, insanın temel dürtüsünün haz ve acı olduğuna dair iddiaları eleştirmişlerdir.

Hem Stoa felsefesinde hem de Hume'un dizgesinde kendilik sevgisi, insan doğasının yerleşik, temel duygusu olsa da Hume, kendilik sevgisinin ilksel bir duygu olmasının zorunlu sonucu olarak, insanın temel dürtüsünün haz ve acı duyguları olduğunu belirtirken, Stoacılar, canlının kendilik sevgisinden dolayı, kendi doğasına uygun şeylere dair doğal bir bilinç ve yönelimi olduğunu ve bu yönelimlere göre davranma sonucunda, haz ve acı duygularını öğrendiklerini belirtmişlerdir. Canlıların doğduklarında, doğalarının gereklerini bilerek, 'doğalarına uygun' davrandıklarında haz, 'doğalarına aykırı' davrandıklarında acıyı öğrendiklerini vurgulayarak, kendilik sevgisini öncelemişlerdir. Bununla ilişkili olarak Hume, insanın, haz ve acıya bağlı olarak yönelimlerinin belirlendiğini, her türlü insan etkinliğin, tutku ve duygular sayesinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. İnsana hoş gelen, haz veren şeyler, iyi olarak ele alınırken, insanda rahatsızlık uyandıran, acı veren şeyler kötü olarak nitelendirilmektedir. Hume, insanda haz veren, iyi olarak görülen şeylere doğru bir yönelim, arzu, isteklilik oluşurken, insanda rahatsızlık, acı hissi oluşturan, kötü olarak değerlendirilen şeylere karşı bir isteksizlik, kaçınma ortaya çıktığını belirtir. Hazza dayanarak iyi olarak ele alınan şeyler, *erdemliliği* ortaya çıkarırken, acıya dayanarak kötü olarak ele alınan şeyler, *erdemsizliği* ortaya çıkarmaktadır. Benzer şekilde Stoa felsefesinde, insanın mutluluğuna katkısı olacak, iyi olan şeylere dair yönelimi, o nesne veya olgulara dair değerlilik, iyi olma özelliği atfetmesine ve onlara dair isteklilik ortaya çıkarırken, bunların karşıtlarına da aynı şekilde değersizlik ve kötü olma özelliği atfedilmesine ve onlardan kaçınma eğilimi ortaya çıkardığı belirtilmiştir. Bu karşıt yönelimler, insan eylemlerini belirleyerek, insanlarda erdem ve erdemsizlik düşüncesinin kaynağını oluşturduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Stoacılara göre tam olarak burada sorun çıkmakta, bu sorun,

yanlış şeylere, esasında mutluluk ya da mutsuzluğa katkısı olmayan şeylere, iyi veya kötü olma özelliği atfedilmesinden kaynaklanmaktadır.

Stoa felsefesinde, yanlış şeylere atfedilen değer, insanları sürekli bir arzu, isteme veya kaçınma yönelimine sürükleyerek, insanı tutkuların kölesi haline getirmektedir. Böylece temel sorun insanın aklını doğru kullanamayıp hakikate ulaşamaması ve bunun sonucunda da insanı mutluluğa götürmeyecek tutku ve yönelimlere sahip olarak, bu doğrultuda eyleme geçip, yaşamını düzenlemesindedir. Aklını doğru kullanamama, zenginlik, ün sevgisi, güzellik, sağlık gibi değerli görülen yoksulluk, çirkinlik, ölüm, soylu olmama gibi değersiz görülen, esasında insanın gücü altında olmayan ve ne iyi ne de kötü olan, 'farksız' şeylere (*adiaphora*) iyi ve kötü olma atfedilerek bunların mutluluk ya da mutsuzluğun kaynağı olarak değerlendirilmesine sebep olmaktadır. Hume'un anlayışında değerli olan bu şeylerin aksine, Stoacılar, bunlara dair şiddetli istek ve sakınımlar, insanın tüm yaşamını şekillendiren tek güdüler olduğunda, insan kendi duygu durumunu kontrol edememekte, bunlara ulaşma çabası içerisinde sürekli olarak tutkuların şekillendirdiği, belirlediği bir yaşam ortaya çıkmaktadır. Stoa felsefesi, tam da tutkuların belirlediği bu şekilde ruhsal iniş çıkışların yaşandığı, insanın kendi duygu durumu ve isteklerini kontrol altına alamayarak, kendi belirlemediği bir hayata karşı çıkmakta, sadece insana bahşedilen özgürlüğü, insanın kaybetmesini eleştirmektedir. Bu noktada, insanın hakikate ulaşması, doğayı temaşa etmeyle, tutkulardan sıyrılarak salt akılla düşünüp ona göre yaşamını şekillendirmesi gerekmektedir. *Apatheia* durumuna ulaşmak bu noktada, insanın mutluluğuna katkısı olmayan şeylerin ayrımına varıp, onlara dair yönelimleri engelleyen, mutluluğun herhangi bir dış nesne ya da dışsal durumlarla ilgisi olmayan, sadece insanın kendi iç yaşamıyla alakalı duygu durumu olmasını kavramasına olanak veren yapıdır. İnsanın duygulanımlarını kendinin belirleyebildiği ve insana özgürlük veren bir ruhani durum olan *apatheia*, insanı her türlü tutku ve bağlılıktan

sıyırarak, salt aklın erişebildiği hakikat ışığında, erdem ve erdemsizlik ayrımına varılarak, insanın eylemlerini buna göre düzenlemeyi mümkün kılmaktadır.

Stoa felsefesinde erdem ve erdemsizliğin, *apatheia* durumunun olanak verdiği tutkulardan sıyrılarak, salt akılla ayırt edilmesinin ve ahlaki olan eylemlerin aklın başatlığında ortaya çıkmasının aksine Hume, erdem ve erdemsizlik ayrımını haz ve acıya dayandırmakta; fakat ileri derece öznel ahlak yargılarını, duygudaşlık ile daha genel hale getirerek, haz ve acı duygularını da kapsayacak şekilde, duygudaşlığın ortaya çıkardığı insanın 'ahlak duygusuna' dayandırmaktadır. İnsandaki ahlak duygusu, insanın 'kendine' haz veren, hoş gelen ve 'diğer insanlara' da haz veren, hoş gelen ve de hem insanın kendine hem de 'topluma' faydalı olanı hesaba katarak ahlaki ayrımları yaparak, erdemlilik ve erdemsizlik atfetmektedir. Böylece Hume'un ahlak anlayışında, erdem ve erdemsizlik ayrımının kaynağı insandaki ahlak duygusu olmakta, ahlak duygusu ise bireyin kendi haz ve acılarıyla beraber diğer insanların da haz ve acılarını göz önünde bulundurarak, 'herkes' için 'uygun' olanın seçilmesi yönünde işlemektedir.

Stoa felsefesinde haz ve acıya bağlı olarak akıldışı olan tutkulardan etkilenmeme, ruhun sarsılmama durumu olan *apatheia* ve kişinin temel duygusu olan kendilik sevgisi birlikte düşünüldüğünde, kişinin kendini her türlü tutkudan sıyırması, bir anlamda insanın kendi duygularını, kendini tamamen dışarda bırakmasının 'aşırılık' olarak görülmesi ve bu yüzden çileci bir anlayış olarak değerlendirilmesi temelsiz olmaktadır. Kişinin kendilik sevgisi ve bundan dolayı doğasına uygun olana, kendisi için gerekli olan şeylere yönelimi, Stoa felsefesinin çileci bir yaşam tarzı sunma eğilimiyle çelişik bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bununla beraber, *apatheia* bir duygusuzluk, hissizlik durumu gibi çileciliğe yakın bir durum değil, aksine akli olan, uygun duyguların yaşanmasına olanak veren, aşırı tutkuların ortaya çıkardığı, kişinin ruhsal iniş çıkışlarını, huzursuzluk,

rahatsızlık duygularını engelleyen bir yapıdır. Böylece, Stoa felsefesinde insandaki kendilik sevgisi, buna göre yönelimi ve *apatheia* durumuna ulaşma ideali, çileci bir anlayışla bağdaşmamakla birlikte, insanın asıl olarak mutsuzluğuna sebep olan tutkuların yol açtığı aşırı duygusal iniş çıkışlar, ruhsal dengesizlik ve huzursuzluğun engellenme çabasıdır.

Stoa felsefesinin tam bir uyum, uygunluk (appropriateness) felsefesi olduğu göz önünde bulundurulursa, şiddetli haz ve acıların ortaya çıkardığı, mutsuzluk, huzursuzluk yerine, uygun duyguları (appropriate) ön plana çıkararak insanı mutluluğa, dinginliğe, tam bir uyuma yöneltme çabası olduğu anlaşılacaktır. Stoa felsefecilerin, dostluğun, hoş bir sohbetini verdiği keyfe, sakinlik, dinginlik (calmness) gibi durumların hissine sürekli olarak yaptıkları vurgu, asıl hoş duyguların gözler önüne serilme çabası olmakla beraber insanın akla, doğaya uygun duygularının ifadesidir. Böylece Stoa felsefesinin temel ilkesinin uygunluk (appropriateness) olduğuna dikkat edilirse eğer, insanın her türlü düşünce, 'duygu' ve eylemi, ne yetersizlik ne de aşırılık içerecek şekilde, bu 'uygunluk' ölçütüne göre belirlenmektedir. Bu noktada, genel olarak Stoa felsefesine ve Hume'un dizgesine bakıldığında, Stoa felsefesinin haz ve acıya bağlı, aşırılık içeren tutkuları ortadan kaldırarak, uygun duyguları onaylaması, Hume'un bireyin haz ve acılarını ön plana almasına rağmen, toplumun, duygudaşlığın etkisiyle hem kendi tutkularını koruması hem de diğer insanların tutkularını aynı şekilde yaşamasını mümkün kılma çabası, daha uygun, yerinde olan ılımlı duyguları ön plana çıkarmasıyla gerçekleşmektedir. Böylece, her iki anlayış da bir çeşit 'uygun' duygu ve davranışlar yerleştirmeye çalışmaktadır.

Hume, insan doğasına özsel olmayan ahlak duygusunun, yapay bir oluşum olan toplum sayesinde, insanda toplumsallaşmanın etkisiyle ortaya çıktığını, ama bu süreçte kendiliğinden, doğal bir biçimde geliştiğini belirtir. Gerek toplumun, gerek de ahlak duygusunun oluşumunu sağlayan, başkalarının hislerini anlamaya ve paylaşmaya olanak

veren duygudaşlık duygusudur. Toplumsallaşmayla beraber doğal olarak gelişen ahlak duygusu, beraberinde yine bu süreçte kendiliğinden gelişen 'ödev duygusu'yla ahlaki eylemlerin yönünü belirlemektedir.

İnsan eylemlerinin güdüsü temelde haz ve acı olsa da, haz ve acıların toplumun olanak verdiği ölçüde gerçekleştirilmesi için tutkular bir anlamda törpülenmekte, daha ılımlı hale getirilmektedir. İnsanın haz ve acılarına dayanan eylemleri, duygudaşlığın etkisiyle diğer insanlar ve toplum göz önünde bulundurularak şekillenmekte, insan ödev duygusuyla eylemlerini belirlemektedir. Stoa felsefesinde ise aynı şekilde, insanın eylemlerini 'ödev' (kathekonta) duygusuyla gerçekleştirmesi, Grekçe "kathekon" sözcüğünün "uyumlu davranış" anlamına gelmesiyle Stoacılıktaki ödev duygusunun yerini belirginleştirmektedir. Doğadaki uyumu gören insanın, bu uyuma isteğiyle katılması insanın ödevi olmakta, insanın erdemi ve ödevi iç içe ele alınmaktadır. Stoa felsefesinde ve Hume'un dizgesinde, insan eylemlerinin ödev duygusu ile ortaya çıkması, zaten tam bir uyumun dizgesi olan Stoacılıkta içten gelen özgürce bir seçim olmasıyla, Hume felsefesinde de çok benzer şekilde, ödev duygusu sonradan, toplumun etkisiyle oluşmuş olsa da doğal bir şekilde gelişmekte, duygudaşlığın sağladığı, duygu paylaşımıyla içsel bir yönelim oluşturmaktadır. Her iki anlayış içinde de eylemlerin ölçütü olan 'uygunluk' ödev duygusu aracılığıyla gerçekleştirilmektedir.

Hume'un ahlaki eylemlerin motivasyonunu, haz ve acıdan kaynaklanan tutkulara dayandırması ve insan doğasına yerleşik olan duygudaşlık sayesinde diğer insanlar ve toplumun da göz önünde bulundurularak eyleme geçilmesi, insanın bencil doğası ve duygudaşlığın mümkün kıldığı, diğer insanlar ve toplumun yönelim ve çıkarlarına dair hassasiyet arasında bir denge kurulmasını gerektirmektedir. Ahlaki değerlendirme ve eylemlerin, daha çok kişinin kendi ilgilerini ön plana çıkararak ya da kendi ilgileri yerine diğer insanların ve toplumun ilgileri göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmesi gibi herhangi tarafa dair 'aşırılık' problem teşkil etmektedir. Hume, bu aşırılık problemini,

bireyin bencil doğası, kendi çıkarları zarar görmeyecek ve diğer insanlar ve toplumun faydası da zedelenmeyecek şekilde, bireyin hem kişisel olan hem de toplumsallıkla oluşan tutkularına vurgu yaparak, duygu, tutku ve eylemlerinde daha ölçülü, *orta olması* gerektiğini belirtmekte; tutku ve eylemlerin bir çeşit ölçütü olan bu ılımlılığı, 'uygunluğu' (appropriateness) ise tutkuların yapısını ele alırken yaptığı, sakin (calm) ve şiddetli (violent) tutkular ayrımında göstermektedir.

Hume, eylemlerin motivasyonunu tutkular olarak ele almakta, akıl ise iradenin etkisinde altında kalmaktadır. Ancak Hume, eylemlerin ortaya çıkışında aklı tamamen dışarıda bırakmamakta, eylemlerin güdüsü tutkular olsa da akıl ve tutkuların ilişkisi ahlaki eylemlerde etkili olmaktadır. Bu noktada, insanın haz ve acı gibi dolaysız tutkularının yanında, dolaylı tutkularının da haz ve acıya bağlı olarak ama araya düşünümün, refleksiyonun girmesiyle oluşan 'ikincil izlenimler' olduğu gerçeği önem arz etmektedir. Dolaylı tutkular, sakin ve şiddetli olarak ayrılmakta; insan doğasının doğal yapısı itibariyle çeşitli deneyimler sonucunda, çeşitli eylemlerin sonuçları ve yönelimlerin etkileriyle, üzerinde yeniden düşünüm ve yön verme sonucu, bu deneyimler alışkanlığın etkisiyle kişilik, karakter özelliklerine dönüşmektedir. Dolayısıyla karakter özelliklerinin oluşmasında, tutkular ve akıl yürütme beraber işlemektedir. Deneyim sonucunda ve alışkanlığın etkisiyle sebep sonuç ilişkisini kuran, evetleme yapan akıl, ahlak alanında da aynı şekilde iş görmekte; kişinin karakter özellikleri, toplumda kişinin yapıp etmeleri, deneyimleri ile şekillenerek, eylemlerin sonuçları itibariyle tekrar tekrar kurulan sebep sonuç ilişkilerinin, akıl yürütmelerinin etkisiyle oluşmaktadır. Bu noktada, insan eylemlerin güdüsü tutkular olmakla birlikte, aklın kurduğu ilişkilerin etkisiyle, şiddetli tutkular ve sakin tutkular arasındaki bir çeşit seçim ya da insanın iki tür tutkulara dair baskın yönelimi, kişilik özelliklerini oluşturmakta, eylemlerinin güdüsü belirlenmektedir.

Hume, şiddetli tutkuları, gurur, kibir, sevgi, nefret gibi daha heyecanlı güçlü tutkular olarak ele alınırken, sakin tutkuları, daha çok güzellik ve çirkinlikle ilişkili olarak ele alır.

İnsanın toplumdaki deneyimleri sonucu ve bir eylemin veya kişilik özelliğinin güzellik ve çirkinlikle de değerlendirilmesi sonucu kişinin ilgi ve yönelimleri şekillenmektedir. Karakter özelliklerinin bu şekilde belirlenmesi, tüm deneyimlerinin sonucunda 'alışkanlık' ve 'eğitim' ile ortaya çıkmaktadır. Hume eğitimi, hem toplum içinde öğrenme hem de kişinin kendi deneyimleri sonucunda öğrenme ve kendini buna göre geliştirme olarak ele alarak, 'alışkanlık' etkisiyle kişilik özelliği haline geldiğini vurgulamaktadır. Hume'un ahlaki yargıları, izleyenin, eyleyenin kişilik özelliğine erdemlilik ya da erdemsizlik atfetmesi olarak ele aldığı hatırlanırsa, erdemlilik ve erdemsizlik için kişinin karakter özelliklerindeki, alışkanlık ve eğitimin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Aynı şekilde Stoa felsefesinde, erdem tam bir bütünlük olarak ele alındığı için, kişinin tutum ve davranışlarında bir 'alışkanlık' haline gelmesi ve böylelikle kişinin tüm yaşamını kapsaması gerektiği vurgulanmaktadır. İnsanın her türlü etkinliğinde kendini gösteren alışkanlık, bireyin salt aklın ulaştığı hakikat sonucunda, bireyin kendisini 'eğitmesiyle' pratik hale gelmesi esastır. Böylece her iki anlayışta da kişinin karakter özelliklerinin erdemliliği, 'eğitim' ve eğitim sonucunda oluşan 'alışkanlık' ile tamamlanmakta; bireyin karakter özelliği haline gelmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Hume, insanın toplumsal yaşamda deneyimleri sonucu şekillenen kişinin karakter özelliklerini, eğitim ve alışkanlıkla bütünlüklü hale geldiğini vurguladıktan sonra, kişinin kendi, başkaları ve toplumun çıkarlarının hepsinin korunmasına yönelik davrandığında, bu davranış şeklinin, ortaya dört temel erdem çıkardığını ifade etmektedir. Hume, bu dört temel erdemi Stoacı filozof olan Cicero'dan aldığını belirterek, *adalet, cesaret, ölçülülük* ve *sağduyu*nun, temel erdemler olduğunu[202] ve bunların, ahlaki olarak iyi, erdemlilik olarak ele almayacak hiç kimsenin olmadığını vurgulamaktadır. Hem Stoa felsefesinde hem de Hume felsefesinde aynı şekilde belirlenen, diğer erdemlerin bunlardan türediği

[202] David Hume, **The Letters of David Hume**, Oxford University Press, UK, 1932, p. 34.

dört temel erdem, Stoa felsefesinde, hakikat olarak ele alınan, 'doğal' olan bu erdemler, Hume felsefesinde, devletin oluşumunun yapay olmasından ve ahlak duygusunun toplumsallığın etkisiyle oluşmasından dolayı 'yapay' erdemler olarak ele alınmaktadır. Stoa felsefesinde, hakikate ulaşmanın sonucunda, insanın içsel yönelimleriyle ortaya çıkan doğaya uygun, akla uygun olan bu erdemler, tek 'iyi' olan doğanın uyumuna katılma için yapılmakta, bunun sonucunda hem bireyin kendi hem diğer insanlar hem de toplum için zaten iyi olurken, Hume felsefesinde, hem bireyin kendisine hem diğer insanlara hem de topluma 'faydalı' olan için, bundan dolayı da zaten 'iyi' olduğu için yapılmaktadır. Her iki anlayışta da eylemlerin ölçütünü, onlarının ılımlılığını gösteren bu erdemler, iki anlayış içinde de yönelimlerde, eylemlerde *orta olma*nın ifadesi olmakta, uygunluğu vurgulamaktadır.

Stoa felsefesinde, erdemin kendisi, yani tek iyi için yapılan erdemler, Hume felsefesinde fayda için yapılmakta ve aynı zamanda iyi olanı da içinde barındırmaktadır. İki dizge içinde, insan eylemlerinin amaçları fayda ve erdem olarak farklı olsa da, eylemlerin yönü aynı şekilde gerçekleşmekte, ahlaki eylemlerin ölçütleri, ilkeleri paralel gitmektedir. Hume'un dizgesinde ortaya konulan erdemler ve eylemlerin yönü, bireyin kendi tutkularını yaşamasına olanak veren, toplum içinde, çıkarlarını koruyan bu davranış biçimleri, hem insanın bencil doğasını korumasına hem de duygudaşlığın etkisiyle oluşan toplumsal duygulanımların meydana getirdiği, diğer insanlar ve toplumun çıkarının da korunmasına olanak vermektedir. Bu noktada, bireyin herhangi bir tarafa olan 'aşırı' yöneliminin önüne geçilerek uygun davranışlar ortaya çıkmaktadır.

Hume, sakin tutkular ile estetik arasında önemli bir ilgi görmekte, ahlak ile estetiğin birbiriyle olan sıkı ilişkisini *Of the Delicacy of Taste and Passion* makalesinde ortaya koyarak, insan eylemlerinin yapısına dair incelemesine bir bütünlük kazandırmaktadır. Sakin tutkular, herhangi bir nesnenin, eylemin, kişilik özelliğinin, hoşluğuna, güzelliğine dayanan, izleyende bir beğeni ortaya çıkaran ya da çirkinliğine, dayanan hislerle ilişkilidir

ve "eylemdeki, bileşimdeki ve dışsal nesnelerdeki güzellik ve biçimsizlik duyguları"[203] olarak ifade edilir. Sakin tutkular daha çok estetik duygusuyla ilişkili olarak, insandaki beğeni duygusunun bir ürünü olmaktadır. Hume "beğeni inceliği" (delicacy of taste) ve "tutku inceliği" (delicacy of passion) üzerine inceleme yaparak, beğeni ve tutku arasındaki ilgiyi ortaya koymaktadır. İnsanların beğeni ve zevkleri farklılık gösterse de çeşitli zevk ve beğenilere ilişkin *daha doğru* ya da incelikli bir akıl yürütmeyle ortaya konmuş daha haklı, standart bir geçerlilik olduğunu belirtmektedir. Böyle bir çıkarım, beğeni inceliğinin ürünüdür. Tutku inceliği ise hem acı veren şeylere hem de haz veren şeylere karşı 'aşırı' duygulanım içinde olan insanların duygu durumudur. Hume tutku inceliğine sahip olan insanların, herhangi bir neşe verici olay karşısında aşırı bir sevinç, mutluluk yaşayan ve en ufak bir talihsizlik ya da kötü bir olay karşısında derin bir kedere sürüklenen, mutsuz olan insanlar olduklarını belirterek, tutku inceliği ile tutkulara ilişkin aşırı bir narinliği, hassasiyeti ifade etmektedir.[204]

Beğeni inceliği, güzellik ve çirkinliğe dair belirlenimlerin etkili olduğu her alanda, her türlü etkinlikte kendini göstermektedir. Beğeni inceliği, estetik duygulanımla ilişkili olmakla beraber diğer her türlü eylem, akıl yürütme, ahlak alanlarına da yayılmaktadır. Herhangi bir sanat eserine karşı, onu her ince ayrıntısına kadar değerlendirmeyi, detayların verdiği çeşitli etkilenim ve duygulanımları, o eserin izleyende ortaya çıkardığı duyguları en etkili şekilde yaşamayı mümkün kılan bir özellik olan beğeni inceliği, sadece estetik alanıyla sınırlı olmayıp, insanın bu bakış açısı, değerlendirme ve duygulanımlarını ahlak alanında, eylem ve karakter özelliklerinin hoşluk ve rahatsız ediciliğini ortaya koymada da kendini göstermektedir. Hume, beğeni inceliğine sahip olan insanları şu şekilde ifade etmektedir:

[203] D. Hume, 2009, s. 192.
[204] David Hume, **İntihar Üzerine ve Diğer Denemeler, -Beğeni ve Tutku İnceliği Üzerine-**, Çeviren: Aylin Pekanık, Münevver Özgen, Levent Özşar, İstanbul, Biblos Kitabevi Yayınları, 2017b s. 34.

> Bu yeteneği olan kişiye bir şiir ya da bir resim gösterirseniz, duygularının bu inceliği onun yapıtın her parçasından gözle görülür biçimde etkilenmesini sağlar; ustaca vuruşlar seçkin bir beğeni ve doyumla algılanır, umursamazlıklarla saçmalıklarsa iğrenme ve tedirginlikle… Nazik, mantıklı bir konuşma ona en büyük eğlenceyi sağlar; kabalık ve küstahlıksa onun için aynı ölçüde büyük bir cezadır.[205]

Hume, beğeni inceliğinin her türlü insan etkinliğini etkilediğini, güzellik ve çirkinliğin her türünde, kişinin düşünce, tutum ve davranışlarında ve bunlarla ilişkili olarak ahlaki ayrım ve eylemlerinde kendini gösterdiğini belirtmektedir. Sakin tutkuları, güzellik ve çirkinlik ile ilişki olarak tanımlayan Hume, beğeni inceliğinin sakin tutkularla olan ilişkisini ortaya koymakta, sakin tutkuların verdiği doyumu vurgulamaktadır. Beğeni inceliğinin aksine, tutku inceliğini, bireyin haz ve acılarını oldukça şiddetli yaşamasına, haz ve acı duyguları arasındaki aşırı farkın insanı derin üzüntülere sürükleyerek mutsuzluğuna sebep olduğunu öne sürerek, esasında şiddetli tutkuların, yaşamın gerçek haz ve duygularını yaşamayı engellediğini ifade etmektedir. Şiddetli tutkulara olan eğilim, insanı bu tutkular arasında sürükleyerek, insanın yanlış yargı ve akıl yürütmeler yapmalarını sağlamakta, bu eğilimde seçimlerle hayatlarını idame ettirerek yaşamın asıl güzelliklerinin, duygularının kaçırılmasını neden olmaktadır. "Böyle canlı tutkuları olan kişiler sağduyunun ve ayırt etme yetisinin sınırlarının ötesine sürüklenmeye, yaşamlarını yönetirken çoğunlukla dönüşü olmayan yanlış adımlar atmaya eğilimlidir."[206]

Hume'un beğeni inceliği ve tutku inceliği ile belirginleştirmeye çalıştığı sakin ve şiddetli tutkular arasındaki ayrım, bir taraftan estetik ve ahlak arasındaki ilgiyi ortaya koyarken, bir taraftan aklın, insan eylemleri ve bütün yaşamındaki şekillendirici rolünü ortaya koymaktadır. Hume, beğeni inceliğinin, insanın her türlü deneyimi üzerinden yaptığı akıl yürütmelerle ve bu eğilimde kendini eğiterek tutkularını, yaşamını şekillendirmesi gerektiğini vurgulayarak, sakin tutkuların, şiddetli tutkular üzerindeki üstünlüğünü gözler önüne sermektedir. Tutku inceliğinin mümkün olduğunca ortadan kaldırılmaya

[205] D. Hume, 2017b, s. 35.
[206] D. Hume, 2017b, s. 35.

çalışılarak, beğeni inceliğinin geliştirilmeye çalışılması gerektiğini belirterek,[207] şiddetli tutkuların törpülenerek, sakin tutkuların ön plana çıkarılması gerektiğini vurgulamaktadır. Aklın ahlaki eylemlerdeki işlevi ve önemi, eylemin güdüsü olması değil, deneyimin imkan verdiği doğru bir akıl yürütmenin, yaşamdaki her türlü ilişkinin kurulması ve çıkarsanmasında, yani doğru *bilgiye*, Hume'un dizgesinde *inançlara*, ulaşılmasında ve buna göre tutkularını ve yaşamını şekillendirmesindedir. Böylece, eylemlerin güdüsü tutkular olsa da, aklın yaptığı çıkarımlar ışığında, sakin tutkuların egemen olarak, eylemlerin güdüsünün sakin tutkular olması, aşırı tutkular, yönelimler yerine daha ölçülü, uygun olan tutku ve duyguların, bunun sonucunda da ölçülü ve uygun olan eylemlerin sergilenmesi dile getirilmektedir.

Stoa felsefesinde insanın yanlış kanılarından kaynaklanan tutkuların insanı kölesi haline getirerek, insan yaşamını yönlendirmesinin eleştirilmesi, aşırı yönelimler olan tutkuların insanın mutsuzluğuna sebep olması ifade edilmektedir. Bu yüzden salt akılla hakikate varılarak, tutkuların köleliğinden kurtulma ve bu doğrultuda aşırı ve şiddetli yönelimler yerine, doğaya uygun, ölçülü eylemlerin gerçekleştirilmesi vurgulanmaktadır. Stoa felsefesinin eylemlerin motivasyonunun akıl olarak alınmasının aksine, eylemlerin motivasyonu olarak tutkuları alan Hume, aşırılık içeren, daha refleksif olan şiddetli tutkular yerine, sakin tutkuların eylemlerin motivasyonu olması gerektiğini betimleyerek, Stoacılıkta ortaya koyulduğu üzere, daha uygun, ölçülü duygu ve eylemleri onaylamaktadır. Hume'un, sakin tutkuların ortaya çıkmasının ve yerleşmesinin, aklın, sağduyunun doğru bir biçimde kullanılmasıyla mümkün olduğuna dair betimlemeleri, Hume'un ahlaki görüşlerini, Stoa felsefesinin görüşlerine yakınlaştırmakta, Stoacılığın aşırılığı engelleme ve doğaya uygunluğu (appropriation), Hume'un hem kişinin kendi hem de diğer insanlar ve toplum için aşırılığın engellenerek, uygunluğun (appropriation)

[207] D. Hume, 2017b, s. 36.

ölçüt alınması, her iki anlayışın da, insanın eylem ve yaşamını aynı şekilde gerçekleştirmesini, 'ölçülülüğü' (moderation) esas almasını sağlamaktadır.

Hume, sakin tutkuların güdüsü altında yapıp etmelerini şekillendiren insanın, doğru bir akıl yürütmenin, estetik hazzın, hoş bir sohbetin verdiği keyfin, gerçek hazların farkında olan bir insan olduğunu ve hakiki haz ve doyumu yaşadığını belirtir. Hume, asıl olan hazların verdiği doyumu ve bu doyumun mutluluğa katkısını şu şekilde ifade eder:

> "…ben, her şey dengelendiği noktada, kişi kendi mizacının efendisi olduğu zaman böyle sakin ve durağan özellikte olmayı tercih etmeyecek hiç kimsenin olmadığı düşüncesindeyim. (…) mutluluğun esas kısmını oluşturan, doğru eğlence türü bu tür zevklerin tadına varmaktan geçer."[208]

Hume, çıkarsız dostluk ve sevginin, öğrenme tutkusunun, hoş olan insani eylemlerin içsel doyumu gibi gerçek hazların, daha çok zihinsel olan hazlar olduklarını vurgulayarak, bu hoş duygu ve hazların verdiği mutluluğa işaret etmekte, bunu "dış nesnelerin peşindeki tutkular, mutluluğa kendi içimizdeki tutkular kadar katkıda bulunmazlar"[209],"…her bilge kişi mutluluğunu daha çok kendine bağlı olan bu tür şeyler üzerine kurmaya çalışır; buna da ince beğeni dışında hiçbir şeyle ulaşılamaz"[210] şeklinde ifade etmektedir.

Stoa felsefesinde aşırı yönelimler olan ve bu yüzden, akıldışı olan tutkuların köleliğinden kurtularak *apatheia* durumuna ulaşmak, bireyi her türlü dış nesnelere bağlılıktan kurtararak sadece insanı kendinin, kendi içsel duygularının mutluluğa ulaştırabileceği için gereklidir. Her türlü dışsal bağlılıktan kurtulan insan özgürleşerek, tüm duygulanım ve duygularını kendisi belirlemekte, insanın ulaşıp yaşayabileceği en yüce duygu olan *ataraxia*, yani 'ruh dinginliğine'(tranquility) 'sakinliğe' (calmness) ulaşabilmektedir. Benzer şekilde Hume, şiddetli tutkular ve daha ilkel hazların baskın olduğu bir yaşam

[208] David Hume, **Denemeler – Zevk ve Duygulanım Narinliği Üzerine**, Çeviren: Banu Karakaş, Pinhan Yayıncılık, 2017a, s. 19.
[209] David Hume, **İntihar Üzerine ve Diğer Denemeler, -Skeptikler**, Çeviren: Aylin Pekanık, Münevver Özgen, Levent Özşar, İstanbul, Biblos Kitabevi Yayınları, 2017b, s. 64.
[210] D. Hume, 2017b, s. 36.

yerine, asıl hazlar olan, gerçek doyumlar yaşatan sakin (calm) tutkuların belirleyici olduğu bir yaşama değerlilik atfetmektedir. Ancak Stoa felsefesinin sağlık, zenginlik, güzellik gibi farksız olan şeylerin sadece 'daha çok tercih edilebilir' ama aslında mutluluğa katkı yapmayan şeyler olduğunu savunmasının aksine Hume, daha sakin, zihinsel yönelim ve hazlara daha çok değer atfetse de, bunların da mutluluğa, insanın yaşamına yaptığı katkıyı reddetmemektedir. Bu noktada yine de, beğeni inceliğinin ortaya çıkardığı daha hoş duyguları, hazları ön plana çıkarmakta, Stoa felsefesinde olduğu gibi sakinlik, hakikat sevgisi, dostluk, çıkarsız, keyifli sohbetlerin verdiği hoş duyguları vurgulayarak, asıl mutluluğu ortaya çıkaran duyguları ifade etmektedir. Hume'un aklın, sakinlik (calmness) ve dinginlikle (tranquility) işleyen yapısının daha çok sakin (calm) tutkularla karıştırıldığını ifade etmesi göz önünde bulundurulduğunda[211], aklın ve sağduyunun üzerinde daha çok etkili olduğu sakin tutkuları ön plana çıkarması ve bu tarz tutkuları sakin (calm) veya dingin olarak adlandırması, onun daha uygun duyguları, asıl hazları ve doyumları, yaşamın gerçek güzelliklerini böyle daha dingin, huzurlu olan ruhsal durumların, asıl mutlulukla ilişkisini vurgulamaktadır.

Stoa felsefesi genel olarak, "insanı mutluluğa götüren yol nedir?" sorusunun yanıtının aranması üzerine kurulu bir felsefe olarak düşünülse de, mutluluğun hiçbir zaman bir erek olamayacağı, *eudaimonia* yani mutluluğun, Stoa felsefesinin ortaya koyduğu şekilde bir hayat yaşayan insanın ruhunda, yaşamında, kendiliğinden ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Stoa felsefesinde mutluluk, herhangi bir olay, haz ya da eylem sonucunda ortaya çıkan bir duygu değil, insanın tüm duygu durumunu, ruhunun sarsılmazlığını, huzur ve dinginliğini kapsayan, yaşamının bütünlüğünün, ahenginin ifadesidir. Bu noktada *ataraxia*ya oldukça benzer bir durum, bir sükunet hali olmakla beraber bazı Stoacı filozoflar[212] tarafından zaman zaman *ataraxia*yla eş anlamlı

[211] David Hume, 2009, s. 279.
[212] Epiktetos'un sık sık 'eudaimonia' ve 'ataraxia'yı aynı anlamda kullandığını, Stoa Felsefesi bölümünde belirtmiştik.

kullanılmaktadır. Hume'un felsefesine bakıldığında, Hume çok fazla 'mutluluk' arayışında olan bir filozof olmamakla beraber, kendi kitabında da çok az mutluluk kelimesini kullanmaktadır. Asıl amacı insan doğası bilimi yapmak, insan etkinliklerini ortaya çıkaran ilkeleri ortaya koymak olduğu belirtmekte, bu noktada mutluluğa giden yolu göstermeye çalışmamaktadır. Ancak, açığa çıkarmaya çalıştığı insan doğasının yapısını, bilimin yöntemi olan deney ve gözleme dayanarak ortaya çıkarmaya çalışması, insanın duygu yönünün incelenmesiyle, mutluluğa dair duygulanımı doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece her ne kadar iki felsefi dizge de genel olarak insanı mutluluğa ulaştırmak için, insanın yapıp etmelerini düzenleyebilecekleri bir ahlak anlayışı geliştirmeye çalışmasalar da, araştırmaları sonucunda, mutluluğa dair benzer görüşlere varmışlardır. Stoa felsefesinde, bütünsel, istikrarlı bir yaşamın anlamı, insanın sükunet, huzur ve ruh dinginliği olan mutluluk, Hume felsefesinde, sakin, dingin tutkuların yaşattığı duygu durumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Genel olarak bakıldığında, katı bir rasyonalist ahlak anlayışı sunan Stoa felsefesinin ve ahlakı duygulara indirgeyen, ahlak duygusuna dayanan bir ahlak anlayışı ortaya koyan David Hume'un felsefesinin, gerek Antik Yunan felsefesinden 18. Yüzyıl'ın modern felsefesine kadar değişen felsefe yapma biçimi, dili ve terminolojisi gerek de iki felsefi anlayışın akıl ve duygu karşıtlığına dayanan yadsınamaz ayrılığı, iki felsefi dizge arasındaki uçurumun en basit ifadesidir. Her iki felsefenin bu oldukça önemli dönemsel ayrımları, kavram ve bakış açıları uzlaştırılamaz olduklarını gösterse de daha geniş bir perspektiften bakılarak, iki anlayışın uzlaştırılması mümkün olmayan temel kavram ve iddialarının, bu felsefi dizgeler içindeki konum ve konumları itibariyle ortaya çıkardıkları çıkarımlar değerlendirilerek, ahlakın, ahlaki eylemlerin oluşumundaki evrelerdeki yakınlaştıkları noktalar irdelenmeye değerdir.

Salt aklın egemenliğine dayanan, *apatheia* ile tutkuları ortadan kaldıran Stoa felsefesi ve salt tutkuları motivasyon olarak alarak duygudaşlık ile tutkuları sınırlandıran Hume

felsefesi, ahlaki ayrım ve yargıları nesnel bir zemine taşımaktadırlar. Stoa felsefesinde, insan *apatheia* ile bir anlamda kendi iç dünyasına çekilirken, Hume'un felsefesinde, insandaki duygudaşlık, insanı kendi iç dünyasından bir parça sıyırarak toplumsallığa itmekte; bu iki karşıt duruma sebebiyet veren yapılar, her iki anlayışta da, sadece kendini değil, başkalarını, toplumu ya da bir bütünü kapsayacak şekilde düşünmeyi sağlamaktadır. Ancak, kapsayıcı düşünme, içsel bir yönelimle, bireyin içsel isteğiyle gerçekleşmekte, her türlü duygu düşünce ve eylemde 'uygunluk' ölçütünü ortaya çıkarmaktadır. Bu uygunluk ölçütü, sadece eylemlerde değil, bireyin kendi içsel duygulanım ve duygu durumunda da kendini göstermektedir. Bu noktada, aklın yol göstericiliğinde uygunluğun doğal bir sonucu olan, eylemlerde orta olmayı sunan erdemler ortaya çıkmaktadır. Bu erdemler, *ölçülüğü* sunarken, duygularda da bir ılımlılığı beraberinde getirmekte, mutlu bir yaşam, *huzurlu, dingin* bir yaşam olarak ifadesini bulmaktadır.

Sonuç olarak, Stoa ve Hume felsefesinin, her türlü farklılıklarına rağmen, onların insanın ahlaki etkinliğinin gerçekleşmesi sürecinde yakınlaştıkları aşamalar ve bu aşamalar sonucunda, pratikte ortaya çıkan insan yaşamı, David Hume'un ahlaki görüşlerini, daha ılımlı bir Stoacı anlayışla okumanın da önünü açmaktadır. Böyle bir okuma, gerek Stoacılığın, Hume'un en çok eleştirdiği felsefi dizge olması gerek de mektuplarında Stoacı bir yaşam pratiğini, kendi hayatında denemeye çalıştığını ifade etmesi sebebiyle Hume'un felsefesindeki çeşitli etkilenimlerin soruşturulmasının yolunu açmaktadır. Hume'un tamamen Stoacı bir yaşamın uygulanmasını oldukça zor ve neredeyse imkansız bulduğunu ifade etmesine rağmen, bu çalışmanın Stoacılar ile Hume arasında olduğunu gösterdiği önemli yapısal benzerlikler dikkate alındığında ve Hume'un ortaya koyduğu insan doğasının ahlaki yanı düşünüldüğünde, Hume'un Stoacılarla kendi arasına çizmeye çalıştığı sınırın aşındığını söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla, Hume ile Stoacılar

arasında ortaya koymuş olduğumuz tüm bu yakınlaşma uğrakları, onu daha ılımlı, modern bir Stoacı olarak okumanın da olanağını bize sunmaktadır.

SONUÇ

Bu tezde katı bir akılcı ahlak anlayışı sunan Stoa felsefesi ve akılcı bir ahlak anlayışına karşı çıkarak, ahlak duygusuna dayanan bir ahlak anlayışı ortaya koyan David Hume'un ahlaki görüşleri ele alınmıştır. İki anlayışın yadsınamaz karşıtlığına ve Hume'un Stoa felsefesine getirdiği ciddi eleştirilerine rağmen, Hume ve Stoa felsefesinde ahlaki bir eylemin ortaya çıkma aşamaları birlikte değerlendirildiğinde, Hume'un ahlak anlayışının pek çok aşamasında Stoa felsefesine yakınlaştığı noktaların olduğu ve bu çerçevede, Hume'un, aslında daha ılımlı Stoacı ahlak anlayışı ortaya koyduğuna dair bir okuma yapılabileceğinin mümkün olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu amaç doğrultusunda, 'doğaya uygun yaşama' ilkesine dayanan bir ahlak anlayışı ortaya koyan Stoa felsefesinde, doğa incelemesi ahlaklılığa dair bir çıkarsamayı mümkün kıldığından, ilk bölümde Stoa felsefesi, doğa anlayışı ve ahlak anlayışı olarak iki bölümde ele alınarak, doğa ve ahlak arasındaki ilgi gösterilmiştir. İnsanın akılsal ve duygusal yönü arasındaki ilişkinin incelenmesiyle, insanın ahlaksal yönünün yapısını ortaya çıkararak, 'insan doğası bilimini' tamamlayan Hume'un felsefesinin bütünlüğü için ikinci bölüm, Hume'un bilgi anlayışı ve ahlak anlayışı olarak iki bölümde ele alınmıştır. Bu şekilde, her iki ahlak anlayışının tüm kavram ve yapılarının anlaşılması sağlanarak, iki dizgenin kendi içindeki bütünlükleri açığa çıkarılmıştır. Üçüncü bölümde, her iki anlayışta, ahlaki eylemin ortaya çıkma aşamaları birlikte değerlendirilerek, Hume'un ahlak felsefesinde Stoacı ahlak temel kavramlarının yer almasıyla beraber, her iki dizgede birbirine oldukça karşıt kavram ve yapıların olmasına rağmen, bu kavram ve yapıların dizgelerde ortaya çıkardıkları sonuçların, ahlaki eylemlerin ortaya çıkma aşamalarında yakınlaşmalar sağladıkları gösterilmiştir.

Stoa felsefesinde ahlaki eylemlerin motivasyonun akıl ve ahlaki yargıların aklın evrensel yargıları olması, Hume tarafından şiddetle eleştirilerek, ahlaki eylemlerin

motivasyonunun haz ve acıya dayanan tutkular ve bundan dolayı ahlaki yargıların, duygu yargıları olduğu iddia etmektedir savunulmuştur. Hume, insan doğasının duygudaşlık mekanizmasını devreye sokarak, ahlaki yargıların ahlak duygusuyla kurulduğunu ortaya çıkarmakta, öznel ahlak yargılarını, nesnel bir düzeye taşımaktadır. Stoa felsefesinin, insanın *apatheia* kavramı ile tutkularından sıyrılarak özgürleşmesi, bunun sonucunda salt akılla yargılarını belirlemesi, Hume'un dizgesinde insanın, kendi haz ve acı tutkularıyla beraber, duygudaşlığın etkisiyle diğer insanların haz ve acılarını ve toplumu da göz önünde bulundurup duygularını şekillendirerek, nesnel ahlaki yargılara ulaşması, iki anlayışın ahlak yargılarını ortaya çıkaran ilkelerin farklılığına rağmen, bu yargıların nesnellikleri paralel düzeye gelmektedir. Stoa felsefesinde, *apatheia* ile insanın kendini pek çok dışsal etkiden soyutlamasının sonucu olan, bütünü düşünerek eyleme ve Hume felsefesinde, duygudaşlığın insanı dışarıya, topluma açması olarak değerlendirilmesinin sonucu olan, kendiyle beraber, diğer insanları ve toplumu da düşünerek eyleme, iki dizge içinde karşıt olarak ele alınabilecek iki yapının yakınlaşmasının ortaya çıktığı ilk aşamadır.

İki anlayışın yakınlaşmasını sağlayan birbirine karşıt bu iki yapı, *apatheia* ve duygudaşlık, her iki anlayışta da insanın doğal olarak kendi iç düzenlemesine olanak tanımakta ve bundan dolayı eylem, içsel bir yönelimle, isteyerek olmakta; iki anlayışın paralelliği devam etmektedir. İnsanın doğal olarak kendini düzenleme olanağı, ortaya 'uygunluk' ilkesini çıkararak, aşırılık ya da yetersizliklerin törpülenerek uygunluğun şekillendirdiği bir duygu durumu sunmaktadır. Bu uygun duygu durumunun mümkün kıldığı, eylemlerde 'orta olma', 'ölçülülük', dört genel erdem ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede erdemli olma, ölçülülüğün, 'eğitim' ve 'alışkanlığın' etkisiyle, kişinin kişilik özelliği haline gelmesini ve 'ödev duygusuyla' eyleme geçilmesini gerektirmektedir. Bunun sonucunda, ılımlı duyguların egemen olduğu, huzurlu, dingin bir yaşam biçimi ortaya koyulmaktadır.

Sonuç olarak bu tez, Stoa felsefesinin ve David Hume'un ahlak anlayışlarının göz ardı edilemez ayrılıklarını ortaya koymaktadır. Bununla beraber, bu tez, Hume'un Stoa felsefesine dair ciddi eleştirileri ve Stoa felsefesi üzerine yaptığı incelemelerin oldukça fazla olmasından dolayı, Hume'un felsefesinde Stoacı etkilerin olup olmadığının veya bu karşıtlıklara rağmen herhangi bir yakınlık ilgisinin kurulabilmesinin mümkün olup olmadığının bir araştırmasını yapmıştır. Bu araştırmanın sonucunda Hume'un ahlak anlayışında, pek çok Stoacı öge bulunduğu ve iki dizgenin birbirine karşıt ele alınabilecek yapılarının bir analizi yapılarak, ahlaklılığın ortaya çıkma aşamasında, bu karşıtlıkların, yakınlaşmalar sağladığı gösterilmiştir. Böylelikle, bu tezde, Hume'un Stoacı ahlak anlayışına şiddetle karşı olarak çizdiği ahlak anlayışının, daha ılımlı bir Stoacı ahlak anlayışı olarak okuma olanağı açığa çıkmıştır.

KAYNAKÇA

Arat, N., **‘’David Hume’da Akıl-Doğa Diyalektiği: Akla Karşı Doğanın Savunulması’’** Felsefe Arkivi Dergisi, (1976), s.20 s. 19-35.

Annas, J., **The Morality of Happiness,** (1995), USA, Oxford University Press.

Aurelius, M., **Düşünceler**, (2015), 8. Baskı, İstanbul, Çeviren: Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yayınları.

Baillie, J., **Hume on morality,** (2001), New York, Taylor& Francis e-Library.

Brun, J., **Stoa Felsefesi**, (2014), 4. Baskı, İstanbul, Çeviren: Medar Atıcı, İletişim Yayınları.

Cicero, T, M., **Tanrıların Doğası**, (2012), 1.baskı, İstanbul, Çeviren: Çiğdem Menzilcioğlu, Kabalcı Yayınevi.

Cicero, T, M., **De Finibus Bonorum Et Malorum**, (1966), USA, Çeviren: H. Rackham, M.A, Cambridge Press.

Deleuze, G., **Ampirizm ve Öznellik**, (2016), 2. Baskı, İstanbul, Çeviren: Ece Nahum, Norgunk Yayıncılık.

Epiktetos, **Söylevler,** (2014), 1.Baskı, İstanbul, Çeviren: Yahya Kurtkaya, Şule Yayınları.

Garrett, D., **Hume**, (2015), New York, Routledge Taylor & Francis Group.

Hume, D., **A Treatise of Human Nature**, (1888), Oxford, Clarendon Press.

Hume, D., **Denemeler**, (2017a), 1.Basım, İstanbul, Çeviren: Banu Karakaş, Pinhan Yayıncılık.

Hume, D., **İntihar Üzerine ve Diğer Denemeler**, (2017b), 1. Basım, İstanbul, Çevirenler: Aylin Pekanık, Münevver Özgen, Levent Özşar, Biblos Kitabevi/Yayınları.

Hume, D., **Din Üstüne**, (2016), 5.Baskı, Ankara, Çeviren: Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları.

Hume, D., **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, (2015), 2.Basım, İstanbul, Çeviren: Münevver Özgen, Biblos Kitabevi Yayınları.

Hume, D., **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, (2009), 1. Baskı, Ankara, Çeviren: Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık.

Hume, D., **The Letters of David Hume,** (1932), Volume 1, UK, Oxford University Press.

Hume, D., **The Philosophical Works Of David Hume**, (1875), Volume 4, London, Longmans, Green, And Co.

Laertios, D., **Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri,** (2015), 6. Baskı, İstanbul, Çeviren: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları.

Peters, F., **Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü,** (2004), İstanbul, Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları.

Seneca, **Doğa Araştırmaları**, (2014a), 1. Baskı, İstanbul, Çeviren: C. Cengiz Çevik, Jaguar Kitap.

Seneca, **Ahlaki Mektuplar**, (1992), Ankara, Çeviren: Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu yayınları.

Seneca, **Tanrısal Öngörü,** (2014b), 1.basım, İstanbul, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Seneca, **Hoşgörü / Ruh Dinginliği Üzerine**, (2015), 2.Basım, Ankara, Çeviren: Bedia Demiriş, Doğu Batı Yayınları.

Seneca, **Bilgeliğin Sarsılmazlığı Üzerine – İnziva Üzerine,** (2017), 1. Basım, İstanbul, Çeviren: C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Stephens, W.O., **Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom**, (2007), London and New York: Continuum.

Striker, G., **Essays on Hellenistic Epistemology and ethics The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics,** (1996), Cambridge University Press.

Klein, J., Oxford Studies in Ancient Philosophy, ‘‘**The Stoic Argument from Oikeiosis’’,** (2016), Oxford Scholarship Online, pp.143-200.

Schliesser, E., **Sympathy – A History,** (2015), USA, Oxford University Press.

ÖZET

DURAN, Elif. **David Hume'un Ahlak Anlayışı Stoacı Okuma Olanağı**

Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018.

Hume'un ahlak felsefesi ile Stoacı ahlak felsefesi arasındaki ilişkiyi ele aldığımızda, birkaç farklı okuma biçimi olanağı karşımıza çıkar. Hume'un felsefesi bir yandan radikal bir deneycilik biçimi olarak rasyonalizmin ve geleneksel metafiziğin altını oyduğu için aklı merkeze alan ve insan doğasını zengin metafizik varsayımlarla temellendiren Stoacı ahlak anlayışı ile paradigmatik olarak uyuşmaz gözükür. Stoa felsefesinde karşılaştığımız, ahlaki yargıların akla dayanan evrensel doğrular olduğu ve bununla beraber ahlaki eylemlerin temel motivasyonunu aklın sağlıyor olduğu iddiasına Hume sert biçimde karşı çıkar. Stoacılığın rasyonalizmine karşıt olarak Hume, ahlakın merkezine aklın yerine duyguları yerleştirerek "ahlak duyguculuğu" yaklaşımını benimser. Bunun dışında, bizzat Hume'un tamamen Stoacı bir yaşamın uygulanmasını neredeyse imkansız buluyor olması da Hume'un ahlak anlayışı ile Stoacılık arasında bir yakınlık kurmanın güç olduğu izlenime yol açar. Bu gerekçelerden yola çıkarak, bu iki yaklaşım arasında bir ilişki kurmayı reddeden bir okuma biçimi ilk bakışta daha makul gözükebilir. Ancak bu tezin de göstermeyi amaçladığı gibi, Stoacıların ve Hume'un metinlerinin titiz bir karşılaştırmalı analizi, bizi, aslında bu yaklaşımlar arasında farklar olmakla birlikte ihmal edilemeyecek yapısal benzerlikler olduğu olgusunu kabul etmeye götürür. Dolayısıyla, bu benzerlikler, bu iki farklı yaklaşım arasında bizzat Hume'un çizmeye çalıştığı sınırları bize sorgulatarak Stoacı öğeler ışığında onun ahlak felsefesini yeniden okumaya ve değerlendirmeye davet eder. Böyle bir değerlendirme, Hume'un ahlak felsefesini Stoacılığın modern ve daha ılımlı bir çeşitlemesi olarak okuma olanağının önünü açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak felsefesi, David Hume, Stoacılık, Duygudaşlık, Apatheia

ABSTRACT

DURAN, Elif., **The Possibility of Stoic Reading of David Hume's Morality**

Master Thesis,, Ankara, 2018.

When we examine the relation between Humean and Stoic moral philosophy, we encounter a couple of alternative ways of reading them. On the one hand, Hume's philosophy as a form of radical empiricism undermines rationalism and traditional metaphysics, and therefore, it appears to be paradigmaticly incompatible with the Stoic conception of morality which gives a central role to reason and bases human nature upon rich metaphysical assumptions. The Stoic claim that moral judgments are universal truths based on reason and that reason provides the basic motivation for moral action is an idea Hume sharply opposes. Contrary to the rationalist doctrine of Stoicism, Hume defends a form of moral sentimentalism and gives a central role to sentiments instead of reason. Moreover, the fact that Hume himself rejects Stoic life for being almost impossible to be applied in practice creates the negative impression that it is very hard to find an affinity between Hume's moral approach and Stoicism. Due to these reasons, it might seem more reasonable to reject to establish a relation between Hume's and Stoic approaches. However, as this thesis aims to show, a meticulous comperative analysis of the texts from both camps leads us to accept the fact that despite the differences between them, there are crucial structural similarities. Therefore, these similarities invites us to question the borders between two approaches, which Hume himself attempts to draw, and read and evaluate Hume's moral philosophy in the light of Stoic elements. Such an evaluation opens up the possibility to read Hume's moral philosophy as a modern and moderate version of Stoicism.

Key Words: Moral philosophy, David Hume, Stoicism, Sympathy, Apatheia