



**T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**LİBERAL SİYASAL ONTOLOJİNİN VE EPİSTEMOLOJİNİN
TEMELLERİ**

DOKTORA

Halil İbrahim KARATOPRAK

BURSA – 2022



**T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**LİBERAL SİYASAL ONTOLOJİNİN VE EPİSTEMOLOJİNİN
TEMELLERİ**

DOKTORA

Halil İbrahim KARATOPRAK

**Danışman:
Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP**

BURSA – 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı’nda 711115001 numaralı Halil İbrahim KARATOPRAK’ın hazırladığı “Liberal Siyasal Ontolojinin ve Epistemolojinin Temelleri” başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı, 15/04/2021 günü 10.00 – 11.15 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Sertaç SERDAR
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Tacettin
Gökhan ÖZÇELİK
Nişantaşı Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Levent BÖRKLÜOĞLU
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:30/03/2022

Tez Başlığı / Konusu: Liberal Siyasal Ontolojinin ve Epistemolojinin Temelleri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 192 sayfalık kısmına ilişkin, 30/03/2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

30.03.2022

Adı Soyadı:	Halil İbrahim KARATOPRAK
Öğrenci No:	711115001
Anabilim Dalı:	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı:	Siyaset ve Sosyal Bilimler
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Liberal Siyasal Ontolojinin ve Epistemolojinin Temelleri” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

30/03/2022

Adı Soyadı: Halil İbrahim KARATOPRAK

Öğrenci No: 711115001

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset ve Sosyal Bilimler

Tezin Türü: Doktora

ÖZET

Yazar adı soyadı	Halil İbrahim KARATOPRAK
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bilim dalı	Siyaset ve Sosyal Bilimler
Tezin niteliği	Doktora
Mezuniyet tarihi	15/04/2022
Tez danışmanı	Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

Liberal Siyasal Ontolojinin ve Epistemolojinin Temelleri

Modern bilinç, Rönesans Dönemi ile başlayan klasik aşkın hakikat iddiasının sorgulanması ve yitilmesiyle ortaya çıkan bir yabancılaşma sürecinin ürünü olarak gelişim göstermiştir. Tarihsel olarak liberal teori, modernitenin bu gelişim sürecinin siyasi ve ekonomik taşıyıcılığını üstlenmiştir. Dolayısıyla liberal teorinin moderniteye paralel olarak geliştiği söylenebilir. Bu bakımdan modernitenin determinizm-özgür irade (disiplin-özgürlük) düalizmiyle şekillenen gerilimli doğası ve modern bilincin meydana getirdiği ontolojik ve epistemolojik dönüşümler, kaçınılmaz olarak liberal teoride varlığını sürdürmüştür. Modernitenin bu yapısı karşısında liberal teorinin ideali, bireysel ve toplumsal ilişkilerin rasyonalizasyonunu mümkün kılarak, sürdürülebilir bir toplumsal uzlaşmayı sağlamaktır. Bu amaçla yeni bir siyasi ve iktisadi anlayışa sahip bir toplum tasavvuru meydana getirme çabasında olmuştur. İfade edilenler çerçevesinde bu çalışmanın amacı, liberal teorinin hakikate dair düşünsel arka planı çerçevesinde ontolojik ve epistemolojik temellerinin ortaya konmasıdır.

Anahtar kelimeler: Liberalizm, Epistemoloji, Ontoloji, Romantizm, Aydınlanma, Modernite, Faydacılık, Yabancılaşma

ABSTRACT

Name & surname	Halil İbrahim KARATOPRAK
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Political Science and PublicAdministration
Subfield	Politics and Social Sciences
Degree awarded	PhD
Date of degree awarded	15/04/2022
Supervisor	Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

Foundations of Liberal Political Ontology and Epistemology

Modern consciousness has developed as a product of the alienation process that emerged with the questioning and loss of the classical transcendent truth claim which started with the Renaissance Period. Historically, liberal theory has assumed the political and economic carrier of this development process of modernity. Therefore, it can be said that liberal theory developed in parallel with modernity. In this respect, the tense nature of modernity shaped by the dualism of determinism-free will (discipline-freedom), and the ontological and epistemological transformations brought about by modern consciousness, inevitably continued their existence in liberal theory. In the face of this structure of modernity, the ideal of liberal theory is to ensure a sustainable social reconciliation by enabling the rationalization of individual and social relations. For this purpose, it attempts to create a society with a new political and economic understanding. From this point of view, the aim of this study is to reveal the ontological and epistemological foundations of liberal theory within the framework of the intellectual background of truth.

Keywords: Liberalism, Epistemology, Ontology, Romanticism, Enlightenment, Modernity, Utilitarianism, Alienation

ÖNSÖZ

Liberal teorinin tarihsel kümülatif -gelişim- seyrinde, John Stuart Mill ile ifadesini bulan dinamik hakikat düşüncesi ve farklılığın korunmasının gerekliliği kabulleri, liberal teorinin günümüzde hala gelişimini sürdüren ve kendini dönüştürebilmesini sağlayacak imkânları barındıran bir nitelikte olduğunu göstermektedir. Bu çalışma liberal teorinin barındırdığı bu imkânları çözümleme sürecinin ilk basamağını teşkil etmekte ve benzer çalışmalar için ontoloji ve epistemoloji bağlamında teorik bir temel sunmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde sabrı ve anlayışıyla bana her zaman destek olan ve yol gösteren değerli danışman hocam Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP'e ve bilgisini benimle paylaşarak ufkumu açan yorumlarıyla bu çalışmada bana büyük düşünsel katkıları olan Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP'e teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmanın ilk okuyucuları, yorumcuları ve değerlendirenleri olan kıymetli jüri üyeleri Dr. Öğretim Üyesi Sertaç SERDAR'a, Dr. Öğretim Üyesi Tacettin Gökhan ÖZÇELİK'e ve Dr. Öğretim Üyesi Levent BÖRKLÜOĞLU'na katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Bu uzun soluklu çalışmada her zaman yanımda olan, stresimi ve yorgunluğumu paylaşan, varlıklarıyla destek olan tüm aileme sabırları için teşekkür ederim. Ayrıca bu süreçte fikirleri ve varlıklarıyla yanımda olan tüm dostlarıma da teşekkürler.

Halil İbrahim KARATOPRAK

Bursa - 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
I. AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ VE AKLIN EGEMENLİĞİNDE BİR YABANCILAŞMA SÜRECİ OLARAK MODERNİTE.....	11
A. Kozmolojik Yabancılaşma ile Doğan Modern Bilincin Hakikat Arayışı.....	12
1. Klasik Kozmoloji ve Aşkın Hakikat	12
2. Aşkın Hakikatin Yıkımı Olarak Kozmolojik Yabancılaşma	15
B. Aydınlanma Düşüncesi: Aklın Yenilgisi ve Epistemolojik Yabancılaşma	25
1. John Locke: Hakikate Dair İlk Kuşku	26
2. David Hume: Aklın Yenilgisi	42
3. Immanuel Kant: Hakikatin Yitimi	59
II. KARŞI AYDINLANMA İLE İRADENİN EGEMENLİĞİNDE BİR DÜALİZM OLARAK MODERNİTE VE LİBERAL TEORİNİN MODERN DÖNÜŞÜMÜ ..	69
A. Karşı Aydınlanma: Soyut Aklın Yerine Gelen İrade	69
1. Aydınlanma Karşıtları ve Romantizmin Temelleri	70
2. Epistemolojik Yabancılaşmanın Mirası Olarak Romantizm	73
3. Modernite: Aydınlanma versus Romantizm	81
B. Liberal Siyasal Teorinin Post-Romantik Modern Dönüşümü	87
1. Wilhelm Von Humboldt: Bildung	88
2. John Stuart Mill: Birey-Devlet ve Toplum	93
3. Thomas Hill Green: Fiili Özgürlük.....	108
III. LİBERAL TEORİNİN SİYASAL ONTOLOJİSİ VE EPİSTEMOLOJİSİ..	134
A. Liberal Siyasal Ontolojinin Temelleri	135
1. Modern Bir Toplum Tahayyülü Olarak Faydacı Teori.....	138
2. Lockeçu Bir Perspektifle Liberal Siyasal Ontoloji	142

B. Liberal Siyasal Epistemolojinin Temelleri	158
1. Mill'in Epistemik Liberal Teorisi	159
2. Mill'in Siyasal Epistemolojisi Işığında Liberal İdealler	169
SONUÇ	186
KAYNAKÇA	193
ÖZGEÇMİŞ	202



GİRİŞ

Rönesans ile klasik aşkın hakikat iddiasının sorgulanması ve yitirilmesiyle doğan bir yabancılaşma sürecinin ürünü olarak gelişen modern bilinç, modernitenin inşasını gerçekleştirirken bu dönüşümün tarihsel olarak siyasal ve iktisadi taşıyıcılığını liberal (siyasal ve iktisadi)¹ teori üstlenmiştir. Dolayısıyla modernite ile paralel bir gelişim gösteren liberal teori, hem modernitenin determinizm-irade (disiplin-özgürlük) düalizmiyle şekillenen gerilimli doğasını hem de modern bilincin meydana getirdiği ontolojik ve epistemolojik dönüşümleri bünyesinde barındırmıştır. Bu noktada liberalizmin ideali, bireysel ve toplumsal ilişkilerin rasyonalizasyonunu mümkün kılarak, sürdürülebilir bir toplumsal uzlaşa çerçevesinde siyasi ve iktisadi mahiyette bir toplum inşa etmektir. Çalışmanın amacı ifade edilen bu sürecin gelişiminden yola çıkarak liberal teorinin hakikate dair düşünsel arka planı çerçevesinde ontolojik ve epistemolojik temellerinin ortaya konmasıdır.

Bu çalışmanın içeriğini özetlemeden önce modern bilinç ve yabancılaşma kavramlarını kısaca açıklamak gerekir. Modern bilinç kavramını ontolojik ve epistemolojik olarak iki boyutta açıklamak mümkündür. Bu kavramın ontolojik boyutu, insanın özne niteliği kazanması, epistemolojik boyutu ise gerçekliği (hakikati) kendinden referansla anlamlandırması ve türetmesidir. Sürecin tarihsel arka planına bakacak olursak klasik düşüncede varoluş, nesneden insana yönelik olup, evrende kozmik bir bütünlük olduğu kabulünden hareketle ontolojinin insandan bağımsız (özneyi referans almayan) bir varoluşu (hakikati) temsil ettiğini ifade etmektedir. Rönesans Dönemi ile varoluş insandan hareketle ifade edilmeye başlanmış, Rene Descartes'la düşünen özne (ego cogito) olarak insan, varoluşun referansı kılınmıştır.

Descartes'ın ontolojik varsayımı düşünen öznedir. Kendisinin düşünen özneyi ontolojik olarak temellendirmesi, varoluşu epistemolojiyle yeniden kurgulayabilmesi için gereken ilk adım olmuştur. Çünkü mantık açısından ontoloji epistemolojiden önce gelir. Ontolojik bir varsayımda bulunmadan neyi ne kadar bilebileceğimizi

¹ Çalışmada liberal teori siyasal ve iktisadi olmak üzere iki ayrı vurgu ile ifade edilerek ilgili boyutları öne çıkarılmıştır.

belirleyebilmek yani epistemolojiye dair bir çıkarımda bulunabilmek mümkün değildir². Bu bakımdan modern felsefenin ontolojik inşasında özne olarak insan, esas varlık kabul edilerek varoluşun imkânları onun kognitif yetilerine bağlı kılınmıştır. Böylece modern ontoloji özne ile temellenerek epistemolojik bir faaliyetin esası haline gelirken aynı zamanda özne tarafından yeniden inşası da mümkün olmuştur.

Öznenin kognitif yetileri üzerine inşa edilmeye çalışılan varoluş ve onun epistemolojik bir perspektifle keşfedilmeye çalışılan hakikat iddiası, klasik düşüncede benimsenen öznenin bağımsız kozmolojik bütünlük kabulüyle kaçınılmaz bir çatışmaya girmiştir. Özne bu noktada miras alınan hakikat iddiasını aşabilmek için yeni doğa biliminin rehberliğinde hakikatin yeniden keşfine yönelmiştir. Hakikatin özne eksenli keşfedilebileceği iddiası epistemolojik olarak bir keskinleşmeyi kaçınılmaz kılarken, ortaya çıkan sonuç hakikatin keşfinden ziyade geçmiş hakikat iddialarının yıkımı olmuştur. Böylece modern bilinç ele alacağımız ikinci kavram olan yabancılaşma adını verdiğimiz kognitif olguyu türetmiştir.

Yabancılaşma kavramı düşünce tarihinde pek çok düşünür tarafından farklı içerimlere sahip olarak kullanılmıştır. Bu niteliğinden dolayı ve çalışmanın ana kavramlarından biri olması nedeniyle anlama dair bir muğlaklık yaratmaması adına bu kavramın tanımlanması oldukça önemlidir. Öncelikle yabancılaşma kavramı bu çalışmada Richard Tarnas'ın kabullerinden yola çıkarak modern bilinci şekillendiren mahiyetiyle kullanılmaktadır. Bu çerçevede yabancılaşma ile kastedilen, klasik düşünceden miras alınan hakikat iddiasının öznenin referans kılınmasından hareketle yeniden keşfedilmesi girişimi ve bu sürecin sonunda öznenin her türlü hakikat iddiasını yitirmesidir. Başka bir ifadeyle modern bilincin inandığı dünyayı keşfettiği dünya ile değiştirme arzusuyla doğan, hakikate dair kuşku ile devam edip, nihayetinde hakikatin yitirilmesiyle sonuçlanan bir süreçtir. Süreç olarak nitelendirilmesinin nedeni, bu düşünsel dönüşümün üç aşamalı gerçekleşmesidir. Bu aşamaları Tarnas'ın yorumundan hareketle ifade edebilmek mümkündür.

Yabancılaşma sürecinin ilk basamağı Kopernik devrimi olarak ifade edilen kozmolojik yabancılaşmadır. Kopernik devrimi ile yer merkezli klasik kozmoloji

² Colin Hay. "Political ontology", *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, C. V, ed. Robert E. Goodin, Charles Tilly, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 84.

anlayışı geçerliliğini yitirmiş, yerine astronomi bilimiyle neden-sonuç ilişkisi odaklı mekanik bir evren tasavvuru inşa edilmeye başlanmıştır. Böylece klasik düzen anlayışının büyüğü bozulmuş, insan evrenin kapsayıcı teleolojik merkezinden alınmış, geniş ve gayrişahsi bir evrende kendi başına bırakılmıştır³. Gökyüzünün yeryüzüne inmesiyle hakikatin aşkınlığını yitirmesi, gelişmekte olan hümanist felsefe gereği insanın aşkın otoritelerden bağımsız olarak kendi aklı ile yeryüzünde hakikate ulaşılabilceği fikrini güçlendirmiştir. Aşkın ve bağlayıcı hakikat iddialarından doğan kuralların olmadığı bu yeni kozmosta geçmiş inançlarına (hakikatlerine) yabancılaşan ve yalnız başına kalan özne, aklını ve matematiği kullanarak yeryüzünü kesin bilgiye (hakikate) ulaşacağı bir alan haline getirme çabasına girmiştir.

Yabancılaşma sürecinin ikinci basamağı ontolojik yabancılaşmadır. Descartes Kopernik devriminin etkisiyle evrende kendi başına kalan insanlığın izafeleşen kozmik konumundan hareketle, yeni kozmoloji anlayışına uygun olarak şüphe ile doğan deneyimi esas alan soruşturmasını felsefî açıdan ortaya koyma girişiminde olmuştur. Cogito'nun taşıdığı şüpheyile zihnin dış dünyadan ("res extensa"dan) kopuk olduğunun kabulü, insanın müdahil olabileceği tek gerçekliğin kendi zihninin kavrayabildiği dünya ve onun öznel yorumlanması olabileceği anlamına gelir. Bu durumda öznenin kognitif yetileriyle kavrayabildiği dünya dolaylı bir içeriğe sahip olması bakımından, öznenin bağımsız nesnel dünyaya ilişkin bir geçeklikle doğrudan bağ kurabilmesi ve uyuşması imkânsız bir hal almıştır⁴. Düşünen özne ve var olan nesne arasındaki tüm bağların kopmasıyla ontolojik hakikatlerin yitirilmesi, varoluşu öznenin anlamlandırmasına bağlı kılarken nesnenin özne tarafından yeniden kurgulanması ve türetilmesi sürecini meydana getirmiştir. Böylece modern kozmosta zihin solipsistik bir çıkmaza sürüklenmiştir.

Yabancılaşma sürecinin üçüncü aşaması Immanuel Kant'ın kendi Kopernik devrimi olarak ifade ettiği epistemolojik yabancılaşmadır. Kant bir anlamda Descartes'ın ontolojide yarattığı kopuşun epistemolojik sonucuna ulaşmıştır. Kendisi öznenin bilgisinin bir yorum olduğunu ortaya koyarak, zihinde tecrübe edilen olguların doğrudan nesnenin hakikatiyle ilişkili olamayacağını ifade eder. Zihin bu bakımdan

³ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II/II, 2. b., çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2014, s. 276.

⁴ Aynı Eser, s. 277.

objektif dış dünyanın bilgisine değil yalnızca kognitif yetileriyle anlamlandırabildiği izafi bir yorumuna ulaşabilir⁵. Nesnellik olarak ifade edilen şey ise yalnızca öznelarasılıktır⁶ ve insanlık ortak kurgularının dışındaki bir bilgiye sahip olamaz.

Yabancılaşma olgusunun meydana getirdiği yeni anlayışla insan; kozmosun merkezinden koparılmış, kaderinin sorumluluğunu üstlenmek zorunda bırakılmış, evrenin özel kılınan bir varlığı olmaktan çıkarılarak geçici bir tür varlık seviyesine çekilmiştir. Böylece insan manevi gayeden yoksunlaşırken, tesadüf ve determinizmin hâkim olduğu evrenin bir köşesindeki bir gezegende yaşadığının farkına varmıştır⁷. Yabancılaşma olgusu bu yönüyle doğanın matematikselleştirilmesini sağlayarak insanı adeta yaratıcı konumuna iterken, aynı zamanda onu kendi kurgularına esir ederek kendini tahakküm altına aldığı gayri şahsi bir düzen yaratmasını sağlamıştır.

Modern bilincin yabancılaşma süreci, tarihsel olarak modern insanın ontolojisindeki dönüşüm sürecini inşa etmesi bakımından modernitenin bir yabancılaşma süreci olarak nitelendirilmesini mümkün kılmaktadır. Peter Wagner'in ifade ettiği gibi modernite tarihsel dönüşümleri içinde bireylerin kendilerini yeniden tanımlamak üzere giriştikleri ve daima belirsiz sonuç aldıkları bu büyük çabaları içermektedir. Ancak -bu çalışmada da görüleceği üzere- bu süreçler aynı zamanda yeni fırsatlar yaratabilmeleri bakımından da önemlidir⁸.

İfade edilenler ışığında bu çalışmanın ilk bölümünde yabancılaşma olgusunun kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik boyutları açıklanmaktadır. Öncelikle klasik kozmoloji ve modern kozmoloji arasındaki dönüşüm süreci ele alınarak, aşkın hakikatlerin ortadan kalkışı ve kozmolojik yabancılaşma olgusunun ortaya çıkışıyla özne haline gelen insanın kendi varoluşuyla evrende yalnız başına kalması ifade edilmektedir. Bu bakımdan tanrısal iradenin varlığının reddedilmesi ya da daha da aşkın kılınmasıyla insanın kendi haline bırakılması, hakikati anlamlandıracak kurucu öğeye (ya da iradeye) dair bir boşluk yaratmıştır. Bu boşluk öznenin soyut aklıyla doldurulmak istenmiş ve bu çaba kendini aydınlanma düşüncesinde öznenin (insanın) ortak kognitif

⁵ Aynı Eser, ss. 277-279.

⁶ Öznelarasılık ile kastedilen uzam, zaman ve kategoriler sayesinde öznelerin mutlak bir hakikat veya nesnellik iddiasında olmasalar da ortak bir bilgi ve deneyime dair uzlaşma içinde olmaları durumudur (Ahmet Cevizci, "Öznel Arasılık", *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 1484).

⁷ Tarnas, a.g.e, ss. 278-279.

⁸ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi Özgürlük ve Cezalandırma*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2005, s. 18.

yetilerinden hareketle hakikatin keşfedilerek evrensel bir düzenin yaratılabileceği inancıyla göstermiştir. John Locke bu noktada bilginin nasıl elde edilebileceğinin yollarını sorgularken aklındaki esas sorunun ontoloji olduğu söylenebilir. Descartes'ın özne ve nesne arasında yarattığı sonsuz bölünmeyi aşabilmek adına yaptığı girişim öncelikle nesneye dair hakikatin tüm bilgisine ulaşamayacağını anlamasına neden olmuştur. Bu noktadan sonra fikirleri a priori bilgi ile öznenin kendi içindeki düşünsel varoluşuna ve -etik bir formda- res cogitans niteliğinde hakikati bulabileceği düşüncesine yönelmiştir. Locke bu bakımdan her ne kadar modern ampirizmin temellerini atmış olsa da nesnenin öznenin bağımsız hakikatine akılla ulaşılmasının mümkün olmadığına dair kaygıyı ifade eden ilk düşünür olmuştur. Böylece kurucusu olarak kabul edildiği aydınlanma düşüncesinin temel kaygısı ve aşmaya çalıştığı esas sorun bu şüphe olmuştur.

David Hume, Locke'un ve dolayısıyla aydınlanma düşüncesinin tüm kaygılarını su yüzüne çıkaran ve onlarla yüzleşen bir düşünürdür. Hatta nesneyle doğrudan bağ kuramayan öznenin (insanın) kendiyile de bu bağı kuramayacağını ifade etmiştir. Ontolojik yabancılaşmayı öyle bir noktaya getirmiştir ki modern düşüncenin Descartes'la benimsediği esas kurucu unsuru olan düşünen öznenin, ontolojik bir varsayıma dayandığını ortaya koyarak yığın benlik kuramını öne sürmüştür. Ancak Hume dahi yıkıcı septisizmini sınırlamak zorunda kalmış ve döngüsel bir denge ile varoluşu mümkün kılacak bir teori geliştirmek istemiştir. Ancak Tarnas'ın da ifade ettiği gibi Hume'un bu yaklaşımı pratik hayat için bir çözüm sunsa da felsefi açıdan temellendirilemez bir hal almıştır. Hume'un septisizmle soyut aklın aydınlanma düşüncesindeki hâkimiyetine yıkıcı bir eleştiri getirmesi sonrası bilim ve felsefe arasındaki çatışmayı, Kant aşma gayretiyle rasyonalizm ve ampirizm arasında bir sentez geliştirmiştir. Ulaştığı sonuç ise epistemolojik yabancılaşma olarak ifade ettiğimiz, hakikati ve nesnelliği birbirinden ayıran, fenomenal (maddi) dünyayı öznelerarası bir kurgu olarak ortaya koyan epistemik bir kabuldür.

Bu bölümün ele aldığı diğer konuya -siyaset felsefesi ve dolayısıyla liberal siyasal teori için oldukça büyük bir önem arz eden- modernitenin özgürlük-disiplin düalizminin felsefi bağlamda ortaya çıkışıdır. Kopernik devrimi sonrası modern doğa biliminin doğuşuyla evrenin mekanik yapılı olduğunun kabulü, varoluşa katı bir determinizmi dayatırken, irade kavramı bu noktada determinizmle uzlaşmaz bir çatışma içine

girmiştir. Descartes iradeyi özgür olmak için katlanılması(ya da ödenmesi) gereken küçük bir kötülük şeklinde nitelendirerek insanın yanılma payı olduğunu ifade ederken, özgürlük-disiplin düalizmine kaynaklık eden Kartezyen döngüyü meydana getirmiştir. Thomas Hobbes ise natüralist (doğalcı) bir tutumla insanın doğru bir kavrayış geliştirdiği takdirde adeta bir makine gibi evrensel bir eylemselliğe sahip olabileceğini öne sürmüştür. Fakat öznenin etik mahiyetini öz çıkara dayalı hazcı bir varlık olarak tanımlaması ve bu sayede irade sahibi kılması beraberinde antropolojik bir dikotomi yaratmıştır. Bu durum Kartezyen döngünün Hobbes'un teorisinde almış olduğu formdur. Locke ise insanın anlama yetisinin sınırlılığını ifade ederek bireysel irade için meşru bir temel kurmak istemiştir. Hobbes'tan farklı olarak bireyin epistemolojik mahiyetini rasyonalizmden değil ampirizmden hareketle ele almıştır. Böylece insanın ulaşabildiği kısıtlı bilgisiyle meydana gelen kanaatleriyle karar veren irade sahibi bir birey anlayışı geliştirmiştir. Ancak Locke siyaset felsefesinde rasyonalist bir çözümlemeyi esas alarak a priori doğal hukuk iddiasını benimsemiş, bu kuralların akılla bulunabileceğini savunmuş ve bunu bir olgunlaşma meselesi olarak görmüştür. Bu yaklaşımıyla monist bir ahlak anlayışı ortaya koyarak, liberal siyasal teoriye sirayet edecek bir biçimde etik bir determinizmle bireyin iradesini sınırlandırmıştır. Hume ise septsizizmden hareketle determinizmin eleştirisini yaparak bu kavramın varlığını reddetmiştir. Buna bağlı olarak determinizm olmadığı takdirde özgürlük ve irade gibi bir kavramın da mümkün olamayacağını ifade ederek bu dikotonomiyi anlamsız kılmıştır. Kant ise determinizm ve irade arasındaki bu çatışmayı fenomenal ve numenal dünya ayrımıyla aşmaya çalışmış, ortaya koyduğu irade temelli ahlaki varoluş kabulü aydınlanma düşüncesinin temeli olan soyut akıl düşüncesine karşı oldukça yıkıcı sonuçlar doğurmuştur.

Aydınlanma düşüncesinin soyut akla yönelik inancının zaman içinde determinist formda baskıcı bir nitelik kazanması aydınlanma karşıtlarının eleştiri konusu olurken, Fransız Devrimi ile teorik soyut aklın pratikte yetersizliğinin ifşa olması, determinizme karşı insanın irade temelinde var olabileceği düşüncesini güçlendirerek romantizm akımının ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. İkinci bölüm bu çerçevede Isaiah Berlin'in ifadesiyle aydınlanma karşıtları ve romantik düşünürlerin yer aldığı karşı aydınlanma düşüncesini ele almakta, bu düşünürlerden öne çıkan Giambattista Vico'nun hakikat eleştirisi ve Jean-Jacques Rousseau'nun iradeyi esas alarak ontolojik

bireyciliğe yönelik eleştirisi incelenmektedir. Ayrıca Fransız Devrimi'nin yaşandığı dönemde yarattığı hayal kırıklığı ve hoşnutsuzluklar ele alınmıştır. Daha sonra romantizm akımının kurucu öğelerini temellendiren Kant'ın iradeyle vücut bulan etik anlayışı ve Johann Gottfried Herder'in evrensellik iddiasını eleştiren kültür kavramı incelenmiştir. İfade edilenler ışığında romantizm düşüncesinin genel çerçevesi sunulurken Johann Gottlieb Fichte ile iradenin teorik aklın hâkimiyetini sarsması ve ona karşı eşit bir konum kazanması ele alınmıştır. Ortaya çıkan bulgular ışığında Modernitenin ve modern bilincin irade-determinizm (özgürlük-disiplin) bağlamında şekillenen düalist yapısı açıklanmıştır.

Modernitenin aydınlanma ve karşı aydınlanma kabullerinin yarattığı düalizmle vücut bulması, hakikatin soyut akla dayalı statik ve evrensel mahiyetini yitirmesine neden olmuştur. Bu aynı zamanda klasik liberalizmin doğal hukuk kabulünün sürdürülebilirliğini yitirmesi anlamına gelir. Romantizmin etkisinde kalan post-romantik liberal düşünürler bu noktada ontolojik bireyci kabullerinden hareketle soyut aklın teorik mahiyetinden sıyrılarak pratik bir bağlamda akıl ile iradenin bir bütünlük oluşturabilmesi için deha kavramını esas almışlardır. Wilhelm von Humboldt, bireyin kendini gerçekleştirme olarak deha kavramını bildung kavramıyla ilişkilendirerek liberal teorinin modern karakterinin şekillenmesine yönelik ilk adımı atmıştır. John Stuart Mill ise Humboldt'un kabullerinden hareketle dehanın kendini gerçekleştirirken toplumun geri kalanına yapabileceği katkılar olduğunu öne sürerek, düşünce ve ifade özgürlüğünün siyasal bir perspektifle nasıl mümkün olabileceğini sorgulamıştır. Bu bölümde Mill'in teorisine dair odaklanılan ilk nokta onun liberal teoride toplumu ilk kez bir siyasi aktör olarak kendine ait bir doğası olduğundan hareketle ele alması ve devlet-birey-toplum arasında siyasal bir düzen kurma arayışıdır. Odaklanılan diğer nokta ise metafizik doğal hukuk düşüncesinin geçerliliğini yitirmesiyle liberal teoriyi a priori temelden a posteriori temele taşımasıdır. Mill bunu yaparken aynı zamanda faydacılığı Jeremy Bentham'ın hazcı kabullerinden farklılaştırarak ona toplumsal ahlaki bir nitelik kazandırmıştır. Thomas Hill Green ise liberalizmin a priori kabullerini sorgulayarak dogmalardan bağımsız tüm insanlığı içine alacak bir liberalizmin imkânlarını tartışmıştır. Böylece liberal teorinin belirli bir sınıfın çıkarlar dizisini temsil eden siyasal

bir teori olmasını engellemeye yönelik bir sivil toplum perspektifi sunmaya çalışmıştır⁹. Bu perspektif genel hatlarıyla, bireysel hak ve özgürlüklere fiili olarak ulaşmak adına uzlaşma vurgusuyla fırsat eşitliği ve toplumsal öğeleri dikkate alarak¹⁰ toplumda liberal a priori kabullere eleştirel bir bakış açısı geliştirilmesidir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde hakikatin aşkını yitirmesinden dolayı düşünen öznenin zihinsel yetileriyle doğada kendi hakikatini kurgulayabileceği (yaratabileceği) inancıyla geleneksel toplum tahayyülleri tarafından verili rollerle kısıtlanmış eylemlerindeki eski sınırların ortadan kalması sonucu yaşanan dönüşüm ele alınmıştır. Modern toplumsal kurumların şekillendiği bu süreçte, kurumlar toplumun belirli bir fayda ve rasyonalite çerçevesinde dönüşümünü ve organizasyonunu sağlayacak bir form kazanırken, modern insana ve modern topluma dair yeni bir anlayışın kuramsal olarak ortaya konması mümkün hale gelmiştir. Bu bağlamda incelememizde öznenin zihinsel kurgularıyla kendine ve maddeye dair yeni ufuklar açma girişimine yönelik ortaya koyduğu yeni toplumsal tahayyüller ele alınarak, modern toplumun liberal teoriyle paralel evrimi ontolojik ve epistemolojik bir perspektifle incelenmiştir. Liberalizmin hoşgörü ve tolerans kabulleri bu noktada önem kazanmaktadır. Çünkü ontolojik ve epistemolojik bir yabancılaşma süreci olarak modernitenin meydana getirdiği dönüşümler ve bunun toplumsal yaşamda yarattığı yeni talepler, toplumda yeni bir anlayışın geliştirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan liberal teoriler toplumsal rollerin yeniden tanzim edilebilmesine yönelik bir arayış ve cevap niteliğindedir. İncelememiz bu kabulden hareketle iki noktaya odaklanmaktadır. İlki Locke'un ontolojik yabancılaşmaya mülkiyet kavramıyla cevap arayışı, ikincisi ise Mill'in hakikatin statik ve evrensel mahiyetini yitirmesinden kaynaklı epistemolojik yabancılaşmaya düşünce ve ifade özgürlüğüyle cevap arayışıdır.

Bu bölümün ilk kısmında Locke'un tolerans anlayışından hareketle liberal teorisinin siyasal ontolojisi ele alınmıştır. Siyasal ontoloji gereği öncelikle liberal toplumun varoluşunu mümkün kılan bireyci ontolojiden hareketle özenin doğası ve davranışsal motivasyonları faydacı teori ile açıklanmıştır. Böylece faydacılık esasına dayanan toplumun ne ölçüde organik bir nitelik sergilediği ve kendini oluşturan bireylerin

⁹ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, C. III, çev. Özer Ozankaya, Ankara: Sevinç Matbaası, 1969, ss. 114-115.

¹⁰ J. G. Merquior, *Old and New*, Boston: Twayne Publishers, 1991, ss. 101-102.

toplama indirgenebilirliği ortaya konmuştur. Liberal toplumun ontolojisinin açıklanmasından hareketle Locke'un kabulleri, akıl ve beden arasındaki ilişki üzerinden yorumlanarak emek, değeri, mülkiyet gibi soyut kavramlarla nesneyi öznenin kurgularıyla nasıl dönüşüme uğrattığı ontolojik yabancılaşma perspektifiyle açıklanmıştır¹¹.

Modernitenin gelişiminde ontolojik yabancılaşma aklın statik ve evrensel bir yorumunu yaratırken, epistemolojik yabancılaşma aklın bu statik ve evrensel hâkimiyetinin irade tarafından sarsılmasına kaynaklık eder. Aklın özne üzerindeki tekilliğini ve mutlaklığını yitirmesi ve hâkim konumunu iradeyle paylaşması aynı zamanda hakikatin tarihsel olduğu kadar kültürel bir niteliğe ve öznel bir değerlendirmeye tabii hale geldiği anlamına gelir. Ortaya çıkan yeni anlayışla hakikat, tarihsel olarak farklı formlarda gelişen ve anlam kazanan dinamik bir niteliğe bürünmüştür. Bu kabulden hareketle üçüncü bölümün son kısmında ikinci bölümden farklı olarak Mill'in hoşgörü talebi, hakikatin irade tarafından nesnelleşmesi -ve aynı zamanda sınırlandırılması- sürecinde ortaya çıkmış bir düşünce olması bakımından liberal teorisinin epistemolojik yabancılaşmayla meydana gelen toplumsal dönüşüm taleplerine verdiği bir cevap olarak ele alınmıştır. Kendisi, Locke'un ontolojide bireyin her türlü otoriteden bağımsız varoluşunu ve özel mülkiyet haklarını meşrulaştırdığı gibi, epistemolojide evrensel statik hakikat iddiasını reddederek her türlü epistemik otoriteden bağımsız düşünce ve öznel yorumlama imkânını (hakkını) sağlayacak bir özgürlüğü (düşünce ve ifade özgürlüğü) siyasal epistemolojisiyle mümkün kılmak istemiştir. Bu bakımdan Locke bir ontolog olarak liberal siyasal teoride bilinmek için var olanı sorgularken, Mill bir epistemolog olarak var olanın bilgisini edinmenin koşullarını sorgulamıştır¹². Bu çerçevede Mill hakikati nesnelliğe indirgeyerek onu (canlı bir hakikat olarak) öznel bir temelden türeyen, zamansal ve mekânsal niteliğiyle öznelerarası (toplumsal) olarak ortak kabul gören, ancak bu kısıtlılıkları nedeniyle aynı zamanda sürekli yeniden keşfedilmesi, geliştirilmesi ve doğrulanması gereken dinamik bir düşünce (bilgi) olarak ele almıştır. Mill'in teorisine göre bu sürecin mimarları deha niteliğindeki bireylerdir. Bu bireyler toplumda hâkim kılınacak özgürlükler sayesinde

¹¹ Burada geçen soruşturmaya dair esaslar, Colin Hay'in siyasal ontoloji çerçevesinde tartıştığı temalardır (Bkz. Hay, a.g.m., ss. 81-82).

¹² Ontoloji ve epistemoloji arasındaki bu ilişki kurulurken Colin Hay'in fikirlerinden yararlanılmıştır (Bkz. Hay, a.g.m., s. 84).

farklılıkları çözümleyebilecek, ihtiyaç duyulan yeni toplumsal ve siyasal sentezleri geliştirebileceklerdir. Onların bu çabaları sayesinde toplumda epistemik çeşitliliğin ve farklılığın muhafaza edilebilmesi mümkün hale gelirken, ortaya çıkacak dinamik sorgulama koşullarında toplum kendini geliştirebilecek ve liberal ideallerin gerçekleşebilmesi için uygun koşullar yaratılabilecektir.

Bu çalışmada liberal teoriye dair incelememizin sınırları modernitenin ontolojik ve epistemolojik gelişim sürecine paralel olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda özgürlük-disiplin düalizmine bağlı olarak öznenin modern bilincinin soyut akıl ve irade eksenindeki ontolojik gelişim süreci dikkate alınmıştır. Çünkü başta da ifade edildiği gibi liberal teorinin gelişimi modernitenin doğuşu ve gelişimi ile paralellik arz etmektedir. İnsanlığın büyük zihinsel değişimini ifade eden aydınlanma ve karşı aydınlanma düşünceleri liberalizmin modern karakterini yaratırken, modernitenin yarattığı yabancılaşmaların yansımaları da liberal siyasal ve iktisadi teorilerin içeriğini şekillendirmiştir. Bu bakımdan liberalizmin ontolojik ve epistemik olmak üzere iki ana karakteri olduğu ve liberal teorinin mevcut gerilimlerinin de büyük oranda bu iki ana eksen arasındaki (siyasal ve iktisadi) farklılıklardan kaynaklandığı söylenebilir.

I. AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ VE AKLIN EGEMENLİĞİNDE BİR YABANCILAŞMA SÜRECİ OLARAK MODERNİTE

Kuramlarla idari otoritenin sınırlarını kesinlikle değişmez bir biçimde sabit kılmaya yönelik bir proje olarak doğan liberalizm, Oakeshott'un ifadesiyle rasyonalizasyon sürecinin siyasal bir modeli olarak nitelendirilebilir¹³. Çünkü liberal teori on yedinci yüzyılda İngiltere'de farklı değerleri savunan kesimler arasında yaşanan çatışmalar sonucu toplumda uzlaşmaya duyulan ihtiyaca cevaben bir tolerans -ve sonrasında hoşgörü- talebi olarak ortaya çıkmış, bunu doğa bilimlerinin ilkelerini örnek alarak toplumsal ilişkilerin rasyonalizasyonuna yönelik bir çaba ile gerçekleştirmeyi amaçlamıştır¹⁴. Liberal teori bu bakımdan bir tolerans ya da hoşgörü talebi ve bu talebin ışığında başkalarını gözetken bir ilgi çerçevesinde bir şeyi iyi veya kötü gibi yargılara ulaşarak doğru bulmak ya da bulmamak halini alan etik değerlendirmeler¹⁵ üzerine inşa edilmiştir. Etik bağlamda böyle bir değerlendirmeyi ve bir yargıyı mümkün kılacak bilgi ya da hakikat iddiası ise epistemolojinin tartışma konusu olmuştur.

Toplumsal ilişkilerin rasyonalizasyonu olması bakımından liberal teori özneyi esas alan modern bilincin bir ürünüdür. Modern bilinç ise aydınlanma düşüncesiyle bilgi (hakikat) arayışında epistemolojinin tarihsel olarak tümellere ilişkin iki farklı kabuller dizisini ifade eden düalist yapısında meydana gelen bir keskinleşmeye¹⁶ işaret eder. Bu durumun nedeni modern bilincin öznellik arz etmesi nedeniyle kaçınılmaz bir biçimde geçmişte benimsenen öznenen bağımsız evrensellik iddiasındaki kapsayıcı kabullerle çatışma içine girmesidir. Modern bilincin bu çatışmadaki iddiası, yeni doğa biliminin rehberliğinde hakikatin özne eksenli bir rasyonalizasyon süreciyle nesnelliğin timsali olan evrensel akla uygun olarak yeniden keşfedebileceğidir. Hakikatin özne eksenli keşfedilebileceği iddiası epistemolojik olarak yönteme dair mevcut düalist yapıda bir keskinleşmeye neden olurken, aynı zamanda hakikatin keşfinden ziyade geçmiş hakikat

¹³ John Gray, *Post-Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri*, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004, ss. 52-53.

¹⁴ Philippe Raynaud, "Rasyonalizasyon", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, 2. b., çev. İsmail Yerguz, yay. haz. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 705.

¹⁵ Doğan Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 2. b., İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015, s. 19.

¹⁶ Modern bilimde bu keskinlik kendini rasyonalizm ve ampirizm ayrımı şeklinde temellendirir.

iddialarının yıkımı olması bakımından yabancılaşma adını verdiğimiz olguyu türetmiştir.

Bir rasyonalizasyon süreci olarak doğan liberal teori bu bağlamda modern bilincin keskinleşen epistemolojik kabulleriyle ve yabancılaşma olgusuyla şekillenmiştir. Bu durumun kaçınılmaz sonucu ise liberal teorinin de bünyesinde birtakım gerilimler barındırmasıdır. Nitekim liberal teorinin önemli düşünürleri incelendiğinde yabancılaşma olgusunun kastedilen etkilerini onların kabullerinde açıkça görebilmek mümkündür. Liberal siyasal teorinin modern bilinçle şekillenen bu gerilimli doğasını çözümleyebilmek için öncelikle modern bilincin aydınlanma felsefesindeki gelişimini incelemek ve bu bağlamda modernitenin içinde barındırdığı yabancılaşma olgusunu açıklamak gerekir.

A. Kozmolojik Yabancılaşma ile Doğan Modern Bilincin Hakikat Arayışı

Özü itibarıyla modernite, insanın özne bilincine sahip olması sonucu zihni tarafından tasavvur ettiği kozmosu fethetme girişimidir¹⁷. Modernitenin temellerinin atıldığı Rönesans, klasik kozmolojinin (Grek ve Orta Çağ) kabullerinden ciddi bir kopuşu ifade eder. Bu kopuşun özünde, insanın her şey için referans kılınmasıyla evrendeki rolünde ve konumunda meydana gelen bir paradigma değişimi ve aşkın olan hakikatin yeryüzüne indirilmesiyle aşkınlığını yitirmesi yatmaktadır. Bu değişimi açıklayabilmek için öncelikle klasik kozmoloji anlayışını ve daha sonra modern kozmoloji anlayışını ele almak gerekir.

1. Klasik Kozmoloji ve Aşkın Hakikat

Grek felsefesinin hâkim kozmoloji anlayışı fenomenal dünyanın dışında başka bir numenal dünyanın var olduğunu kabul eder. Görünüş (doxa) ve gerçeklik (episteme, hakikat) dünyaya ilişkin iki ayrı temsildir. Varlık duyumsandığı gibi aynı zamanda özünde değişmeyen bir hakikati barındırmaktadır. Hakikat fenomenal olmaması

¹⁷ Luc Ferry, Alain Renault, *Siyaset Felsefesi*, çev. Ertuğrul Cenk Gürkan, Murat Erşen, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015, s. 20.

nedeniyle numenal bir bilgi olarak maddi dünyayı aşkın ve insan bilgisinden bağımsız bir şekilde kendiliğinden var olmaktadır. Numenal dünyanın idealleri tümel bilgi olan hakikate (epistemeye) ulaşabilmemizi mümkün kılarken, duyularımızla algıladığımız fenomenal dünya ise varlığın yalnızca tikel ve aldatıcı tasviri olan doksayı verir¹⁸. Hakikate ilişkin bilgi, bu nedenle duyularımızla değil yalnız aklın mutlak doğruları (a priorileri) aracılığıyla edinilebilir¹⁹. Platon ile temellenen bu düalist kabul bazı farklılıklar içerse de varlığını madde-form ayrımıyla Aristoteles'in kabullerinde sürdürmüş ve Orta Çağ felsefesinde teolojik bir nitelik kazanarak devam etmiştir.

Orta Çağ felsefesini Grek felsefesinden ayıran çizgi Augustinus'un "yanılıyorsam bile, varım" kabulüdür. Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" önermesine benzerlik arz etse de onun gibi özne merkezli dünyalar yaratan bir anlama sahip değildir. Augustinus'un kabulü, dış dünyanın tüm değişkenliğine ve aldatıcılığına rağmen insanlığın kendi ortak doğasına (insanlığın tümeline) dönmesi gerektiğidir. İnsanlık yalnız bu şekilde varoluşun özünü (numenal hakikatini) anlayabilme ve ruhu ile Tanrıya ulaşabilme imkânına sahiptir²⁰. Augustinus'un çağ açan bu düşüncesi (patristik felsefe) düalist kozmoloji anlayışını sürdürürken Platon'un öğretilerine teolojik bir form kazandırmış, fenomenal ve numenal dünya ayrımı yeryüzü ve gökyüzü ayrımı haline gelmiştir. Gökyüzüyle Tanrının hâkimiyeti, kusursuzluğu, mutlaklığı, hakikati ve aşkın iyyinin varlığı ifade edilirken; yeryüzüyle iyyinin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı, aldatıcı bir yer tasvir edilmiştir. Bu ayırmadan hareketle insanlığın yükümlülüğü, düştüğü yeryüzünden kurtulmak için kendi özüne dönmesi ve aklı ile iman ederek ruhunu Kilise aracılığıyla hakikate yani Tanrıya ve kurtuluşa yöneltmesi gerektiğidir²¹.

On birinci ve on ikinci yüzyıllarda Hristiyan teolojisi Platoncu kabullerden Aristotelesçi kabullere yönelmiştir. Avrupa'da kurulmaya başlanan üniversitelerle skolastik felsefe ortaya çıkmıştır. Bu hareketin en önemli temsilcisi Thomas Aquinas'tır²². Aquinas patristik felsefede Platon'un iki dünya öğretisiyle temellenen

¹⁸ Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 61.

¹⁹ Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Utku Özmakas, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015, s. 23.

²⁰ Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2014, s. 103.

²¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 7. b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2011, ss. 149-150.

²² Scruton, *a.g.e.*, s. 25.

bilmek iman etmektir kabulünün yerine, Aristoteles'in fenomenal alana yer açan madde-form ayrımını esas almıştır. Artık inançlar akıl yoluyla algılanabilir olanlar ve olmayanlar şeklinde iki nitelikte tanımlanmıştır. Hem iman etmek hem de bilmek skolastik felsefenin temel yaklaşımı olmuştur. Thomasçılığın buradaki esas amacı vahiy ve akıl arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak olsa da vahyin akıl tarafından sorgulanmasının önünü açmıştır. Patristik felsefede iman temelinde kendine yer bulan akıl böylece skolastik felsefede kendi ayakları üzerinde durabilmesini sağlayacak ilk adımlarını atmaya başlamıştır²³.

Orta Çağ düşüncesi, Platon ve Aristoteles arasında tümellerin (evrensellerin) doğasına ilişkin metafizik ihtilafı sürdürmesi bakımından önemlidir. Patristik felsefe ve skolastik felsefe arasındaki temel ayrım aklın bilgiye tek başına ulaşabileceğine dair fenomenal alana ilişkin bir tartışmadır. Bu tartışma, tür ve cinsin -sınıflandırmaların- zihinde mi türetilmekte olduğu yoksa gerçekte mi var olduğuna ilişkindir. Devamında bir diğer tartışma, eğer sınıflandırmalar gerçeklikten kaynaklanıyorsa nesnelerin tözlerinden mi yoksa onlardan ayrı olarak mı var olduklarına ilişkindir. Platoncu düşünürler tümellerin (evrensel olanın) numenal dünyada ayrı bir gerçeklik olduğunu savunurken; Aristotelesçi düşünürler tözlerin gerçekliğini kabul etmiş ancak nominalist²⁴ (adcı) bir tutum benimseyerek tümellerin fenomenal alandan bağımsız bir

²³ Ağaoğulları, Köker, a.g.e., ss. 230-233.

Klasik felsefenin ortak kabullerine değinmek modern felsefenin hangi noktalarda farklılıklar arz ettiğini anlayabilmek için önemlidir. Klasik felsefe hakikate ilişkin bilgiye yalnız akıl yoluyla ulaşılacağına inanır. Ancak insan akıl aracılığı ile bu bilgiyle temas kurabilse de insanı aşan bir mahiyettedir. Bu nedenle klasik felsefe insan merkezli olmayan bir niteliktedir. Hakikate ilişkin sezgisel bilgi, evrensel ve değişmez olması bakımından özcü bir karaktere sahiptir. Özcü olması yöntem olarak tündengelsel (dedüktif) akıl yürütmeyi kaçınılmaz kılmıştır. Çünkü hakikate ilişkin bilgi mutlak ve değişmez ise tek tek olguların değişken karakterinden çıkarmak mümkün değildir. Bu bakımdan olguyu yanılsamaların bir parçası olarak görmek, görünüş ile gerçeklik arasında bir ayrımı ve dünyayı anlama girişiminde düalist bir kabulü kaçınılmaz kılmıştır. Klasik döneme dair bir diğer önemli nokta, hakikatin her şeyi kuşatan ve bütünlük arz eden mahiyeti ile tüm evreni bir bütün olarak uyum içinde tutmasıdır. Bu nedenle evren organik bir bütünlük olarak teleolojik (ereksel) bir kabul ile yorumlanmıştır (Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 3. b., İstanbul: İsam Yayınları, 2014, ss. 20-23). Evrendeki her varlık bu hakikatin ışığında belli bir amaç için vardır. Bu nedenle her varlık varoluş amacı için eylemektedir.

²⁴ Nominalizm (Adcılık) tümellerin gerçek olmadığını ve yalnızca adlandırma olduğunu öne süren görüştür. Nominalizmine göre varoluşun esasları tikellerdir. Bu bakımdan tümellerin gerçekliğini, herkes ve her şey için geçerli ve kapsayıcı olduğunu öne süren realizm düşüncesinin karşıtıdır. Ancak genel terimlerin tikeller arasındaki benzerliklerden kaynaklı kullanımını reddetmez. Nominalistlere göre bu benzerliğin nedeni zihinden bağımsız tümellerin gerçekliği değil, dilin kullanımındır. Tümel olarak algılanan bu benzerlikler esasında dil ile ifade edilebilmesi için zihin tarafından bulunmuş genel terimlerdir. Ampiristler tarafından benimsenen bu anlam teorisinin tarihteki en önemli temsilcisi Ockhamlı William'dır. (Ahmet Cevizci, *"Nominalizm", Felsefe Sözlüğü*, 5. b., İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 321).

varoluşa sahip olamayacağını ve bu nedenle yalnız adlardan ibaret olduklarını savunmuşlardır²⁵. Nominalizmin indirgemeci bakış açısı inanç ve bilginin sınırlarının katı bir şekilde çizilmesine imkân sunarak, bilgiye kendi anlamını kazanabileceği bir boşluk yaratmıştır²⁶.

2. Aşkın Hakikatin Yıkımı Olarak Kozmolojik Yabancılaşma

Rönesans ile nominalizm (adcılık) aşkınlığı yıkarken felsefeyi de teolojiden ayırmıştır²⁷. Böylece felsefe öznenin aklını kurcalayan her türlü sorunu çözme girişimi haline gelerek teolojik kabullerle vahyin ürünü olarak benimsenen din anlayışının yerine temellerini stoa felsefesinden alan aklın ürünü doğal bir din anlayışını getirmiştir. Stoa felsefesinde doğa ve akıl bir bütündür. Doğanın ışığı “lumen naturale” evrensel akıl temsil etmektedir²⁸. Doğanın parçası olarak insan da kendi doğası gereği evreni birleştiren bu evrensel akıldan pay almıştır. Stoa felsefesinin “doğaya göre yaşa”²⁹ ilkesinin kabulüyle Orta Çağ felsefesinin düalist yeryüzü ve gökyüzü ayrımı şeklindeki klasik kozmoloji anlayışının yerine doğanın bütünlüğü fikri egemen olmaya başlamıştır³⁰. Doğa böylece öznenin zihni için doğrudan keşfedilmesi gereken bir nitelik kazanmış, akılla bir bütün olarak kabul edilmesi Rönesans düşüncesinde mutlak iyinin insan aracılığıyla maddi dünyada (doğada) gerçekleşebileceği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. İnsanın (öznenin) her şey için referans kılınmasıyla hümanizm doğmuştur.

Hümanizm, kozmolojik kabullerde meydana gelen değişimin artan tazyiki ile güç kazanmakta olan yeni bir yaklaşımın ifadesidir. Kastettiğimiz bu değişim dünyanın sabit bir evrenin merkezinde olduğu iddiasını yıkan ve tüm yabancılaşmalara kaynaklık edecek olan kozmolojik yabancılaşma sürecidir. Kozmolojik yabancılaşma nihayetinde Kopernik devrimi ile zuhur eden evrene dair ciddi bir paradigma değişimi olup, moderniteye ruhunu veren ve modern bilimi temellendiren ilk basamaktır. Kopernik ve

²⁵ Scruton, a.g.e., ss. 28-29.

²⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 27. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015, s. 165.

²⁷ Aynı Eser, ss. 165-166.

²⁸ Aynı Eser, s. 183.

²⁹ Frederick Copleston, *Copleston Felsefe Tarihi: Helenistik Felsefe*, C. I/2B, çev. Aziz Yardımlı, 3. b., İstanbul, İdea Yayınevi, 2009, ss. 21-22. Stoacılar insanın ussal olduğunu ifade ederken doğaya göre yaşamak bir zorunluluk anlamına gelmemektedir. Kastedilen insanın doğa yasalarını ussal olarak bilme ve onaylama yetisine sahip olduğudur.

³⁰ Gökberk, a.g.e., s. 196.

takipçileri, nesnelerin hareketlerini niçin sorusuyla açıklayan Aristoteles fiziği yerine, gökyüzünün matematiksel mükemmelliğini yeryüzüne uygulayarak nasıl sorusu çerçevesinde matematikle açıklayan bir yöntem geliştirmişlerdir³¹. Buna paralel olarak nedenlerin çoğaltılmasını değil azaltılmasını ve ortak bir doğa yasasının keşfedilmesini hedeflemişlerdir³². Böylece nedensellik adını verdiğimiz neden-sonuç ilişkisi odaklı mekanik bir evren tasavvuru ortaya çıkmıştır. Olgu ve değer artık birbirinden ayrı kavramlar olarak ele alınmaya başlanmıştır³³. Buna paralel olarak klasik kozmoloji anlayışının hakikatlerinin temeli olan yer merkezli teleolojik Aristoteles-Ptolemaios (Batlamyus) sistemi doğanın yalın evrensel ana ilkelerine aykırı olmasından dolayı geçerliliğini yitirmiştir. Astronomi bilimi ile başlayan bu süreç, matematiğin yeryüzüne inmesini sağlamış, doğanın matematik yapıları olduğu düşüncesini güçlendirmiş, aklı ve doğayı birleştiren stoacı karaktere sahip Rönesans düşüncesiyle beraber modern bilimleri ortaya çıkarmıştır. Oluşan bu yeni paradigmaya göre mükemmellik yalnız gökyüzünde değil, bilim ile yeryüzünde de mümkün olabilecektir³⁴.

Kozmolojik yabancılaşma sonucu doğan modern kozmos anlayışı, klasik düzen anlayışının büyüsunü bozmuştur. İnsan evrenin kapsayıcı teleolojik merkezinden alınmış, geniş ve gayrişahsi bir evrende kendi başına bırakılmıştır³⁵. Gökyüzünün yeryüzüne inmesiyle hakikatin aşkınlığını yitirmesi, gelişmekte olan hümanist felsefe gereği insanın aşkın otoritelerden bağımsız olarak kendi aklı ile yeryüzünde hakikate ulaşılabilceği fikrini güçlendirmiştir. Felsefede bu kabulün güç kazanması siyasal alanda ve toplumsal kabullerde önemli kırılmaların temelini atmıştır. Ontolojinin önceliğini yitirdiği, bilginin öznenin bilincinde temellendiği temelci bir epistemoloji³⁶ anlayışıyla yeni bir otorite olarak ortaya çıkan öznenin soyut aklı, geleneğin ve dinin geçmişte meydana getirdiği siyasal ve sosyal düzeni yıkarak onları yeniden düzenleme sürecini başlatmıştır³⁷. Aşkın ve bağlayıcı hakikat iddialarından doğan kuralların olmadığı bu yeni kozmosta geçmiş inançlarına (hakikatlerine) yabancılaşarak yalnız başına kalan özne, aklını ve matematiği kullanarak yeryüzünü kesin bilgiye (hakikate)

³¹ Aynı Eser, s. 214.

³² Aynı Eser, ss. 200-201.

³³ K. Küçükaltı, Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, s. 26.

³⁴ Gökberk, a.g.e., s. 214.

³⁵ Tarnas, a.g.e., s. 276.

³⁶ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, 3. b., İstanbul, Say Yayınları, 2013, s.19.

³⁷ D. Küçükaltı, a.g.e., s. 74.

ulaşacağı bir alan haline getirme çabasına girmiştir. Özne böylece akli ve duyuları ile keşfettiği doğaya dair bulgularından elde edeceği bilgiyi pratikte kullanabilecektir. Bilgi güç haline gelirken insanoğlunun doğaya tahakküm kurabileceği maddi kurtuluş da mümkün olabilecektir.

Bilginin özne sayesinde keşfedileceğine yönelik kabul, bilginin nesnesi bakımından değil öznesi bakımından ele alınmasına neden olmuştur. Kesin ve kanıtlayıcı bilgi artık öznenin kognitif başarısıyla ortaya konabilecektir³⁸. Klasik kozmolojideki aşkın hakikat anlayışının mümkün kıldığı nesnellik iddiasının yitilmesiyle doğan bu boşluk nihayetinde bilimsel bilgi ile doldurulmak istenmiştir. Bilimsel bilgiyle hakikate ulaşma gayesiye modern epistemolojide iki yöntem ortaya çıkarmıştır. Bu yöntemlerden ilki, matematiği ve geometriyi örnek alan, kesin ve doğru bilgiye ulaşmada “metafizik bir soruşturma”³⁹ ile bilginin zihinde akılla keşfedileceğini savunan rasyonalizmdir. Diğer yöntem ise nominalizmin doğal ortağı olarak güç kazanan ampirizmdir⁴⁰. Ampirizm öğretisi Platoncu görüşün aksine akli duyulara tabi kılarak aklın nesnelere ilişkin belirleyici bir otoriteye sahip olmadığını ifade eder⁴¹. Bilgi bu bakımdan yalnızca doğada deneyimle bulunabilir.

Görülüyor ki modern felsefenin doğuşuyla birçok paradigma değişikliğe uğramıştır. Genel olarak bu değişiklikler -Tarnas’ın ifadesiyle- hakikatin yitimi olarak modernitenin yabancılaşma ekseninde şekillenmesidir⁴². Çünkü modern felsefe Rönesans’ın hümanist karakteri gereği hakikatin bilgisinin kozmolojik yabancılaşma ile doğaüstü alana başvurmadan yalnız insan aklıyla keşfedilebileceğini benimsemiştir⁴³. Buna paralel olarak klasik felsefede mevcut olan nominalizm ve evrensellik arasındaki metafizik ihtilaf, öznenin referans kılınmasıyla epistemolojide ampirizm ve rasyonalizm yarılması ile keskinleşen bir niteliğe bürünmüştür⁴⁴. Özneyi esas alan bu iki yöntem arasındaki farklı kabuller, aydınlanma felsefesinde epistemolojik yabancılaşma krizini kaçınılmaz kılmıştır.

³⁸ Cevizci, a.g.e., s. 40.

³⁹ Scruton, a.g.e., s. 38.

⁴⁰ Nominalizme göre tümellerin gerçekliği esas değilse ve yalnızca tek nesnelerin gerçekliği doğruysa bilginin kaynağı iç ve dış deney olabilir (Gökberk, a.g.e., s. 165).

⁴¹ Scruton, a.g.e., s. 28.

⁴² Tarnas, a.g.e., s. 279.

⁴³ K. Küçükalp, Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, s. 25.

⁴⁴ Scruton, a.g.e., s. 29.

Modern düşüncenin kurucularından Descartes rasyonalist kabulleri temellendirirken, Bacon ampirist kabullerin temellerini atmıştır⁴⁵. Ancak iki yöntem arasındaki çatışma ve karşıtlık yalnızca düşünürler arasında olmayıp, aynı zamanda kendi fikir dünyalarında da olmuştur⁴⁶. Öyle ki Bacon ve Descartes, ampirizmi ve rasyonalizmi temellendirirken iki yöntem arasında bir bağ kurma gayretindedir. Bu nedenle düşünürleri ele alırken onları katı bir sınıflandırmaya tabi tutmak sağlıklı bir çözümleme yapabilmek için doğru bir yaklaşım değildir. Aksi takdirde sağlıklı bir çözümleme yapılamayacağı gibi, düşünürlerin kendi zihinlerindeki rasyonalist ve ampirist yönelimleri (gerilimleri) görmek de mümkün olamayacaktır.

Bacon yeni doğa biliminin ampirizmini inşa ederken klasik felsefenin bilgi anlayışından ciddi bir kopuşu ifade eder. Bu kopuş bilginin mahiyetine ilişkindir. Klasik felsefede bilgi Sokrates'in kabulü olan erdemdir. Ancak modern felsefenin kabulleri gereği Bacon için bilgi güçtür. Bilginin geçerliliği ve önemi; onun pratik kullanışlılığına bağlıdır. Artık bilgi manevi kurtuluşa giden bir yol olmayıp modern bilincin ilerlemeci tarih anlayışına bağlı olarak maddi ve beşeri kurtuluşu sağlayacak, doğaya egemen olmayı mümkün kılacak bir yoldur⁴⁷. Bacon'un klasik epistemolojiye ilişkin reddiyesini Aristotelesçi mantığın indirgemeci karakterini eleştirmesinde görebiliriz. Bacon'a göre Aristotelesçi mantık yalnızca mevcut olanı ele almaktadır ve nesneleri sınıflandırmaya yarar. Nedenselliği anlamaktan uzaktır. Dolayısıyla yeni bir bilgiye ulaşabilmeyi mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle -skolastik felsefeden devşirilerek rasyonalizmin temel dayanağı haline gelen- Aristotelesçi nihai nedenler kuramını ve a priori ilke iddialarını metafizik temelli olmalarından dolayı hedef alır. Bacon'a göre insanlar maddi kurtuluşa ulaşmak istiyorlarsa doğaya dönmeli ve metafizik kabuller yerine doğa yasaları olarak ifade edilen nedensellik ilkesini benimsemelidir. Doğada gizli olan bu bilgi, yalnızca deney ve gözleme dayalı bir soruşturma ile duyumlardan elde edilen verilerin kognitif yetiler ışığında çözümlenmesiyle gün yüzüne çıkarılabilir. Bacon'ın bu yaklaşımı deney ile akıl arasında yakın bir bağ olduğunu kabul etmesi bakımından

⁴⁵ Descartes'ın Kartezyen felsefesi için bilgi, özünde var olan bilinçten kaynaklanır. Ampirizm ise bilginin kaynağı olarak gördüğü deneyi; klasik felsefenin dış dünyanın pasif algılanışı kabulünden çıkararak insanın aktif bir faaliyeti olarak görür (Orhan Hançerlioğlu, *"Deney"*, *Felsefe Sözlüğü*, 22. b., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2015, s. 59).

⁴⁶ Höffe, a.g.e., s. 171.

⁴⁷ Tarnas, a.g.e., ss. 78-79.

rasyonalizm ve ampirizm arasında bir köprü kurma girişimidir⁴⁸. Öyle ki Bacon için ampirist filozof bir karıncadır ve doğada bulduklarını toplar. Rasyonalist filozof ise bir örümcektir ve ağını kendi içinden çıkararak örür. Oysa gerçek kâşif orta yolu bulan, arı gibi çiçeklerden topladığını kendi gücüyle işleyendir⁴⁹.

Bacon'ın ampirizmin temellerini atması ve rasyonalizmi ona bağlı kılma girişimi idoller⁵⁰ öğretisinde daha açık hale gelir. Bu öğretiye göre zihin doğayı olduğu gibi algılamasını engelleyen, zihnin olguları yorumlarken bazı tahrifatlara uğratmasına neden olan doğal eğilimlere (idollere) sahiptir. Dört çeşit idol vardır. Bunlardan a priori ilkelere bağlı rasyonalizme karşı eleştirisini temellendirdiği idoller, boş inançlara kaynaklık eden kuramsal masal ve tahrif edilmiş kanıtlama yöntemlerine neden olan tiyatro idolleridir. Eğer zihin idollerin farkına varıp onlardan kurtulabilirse “tabula rasa” haline gelebilecektir⁵¹. Böylece doğadan edindiği duyumları olduğu gibi algılayabilme ve kognitif olarak yorumlayabilme şansına sahip olacaktır.

Rasyonalizmin kurucusu Descartes ise kesin bilgiye ulaşmak için matematiği ve geometriyi örnek almıştır. Descartes için bilgi kökleri metafizik, gövdesi fizik olan bir ağaçtır. Onun bu kabulü bilginin temelini a priori olması gerektiği ve a posteriori bilginin a priori ilkelere dayanması gerektiği anlamına gelir. Felsefi soruşturmasına metafizik bir şüpheyle başlar. Descartes'ın şüphesi zihnin sorgulama faaliyetini yürütmesini sağlayan bir araç niteliğindedir⁵². Örnek aldığı matematikte olduğu gibi kesin ve apaçık bir doğru buluncaya kadar tümdengelim (dedüksiyon) yöntemi ile bütünün parçalara ayrılmasını ve bu parçalardan bütüne dair kesin bilgiye ulaşılmasını amaçlar. Öncelikle maddi dünyayı ele alır ve nesneleri duyularla a posteriori olarak bildiğimizi ancak bu bilginin metafizik bir temele sahip olmadığı için bizi aldatabileceğini düşünür. Bu durumda maddi dünyaya karşı duyduğumuz şüphe kesin olarak bilebileceğimiz tek şey haline gelir. Şüphe zihnimizin bir faaliyeti olması bakımından duyulara ihtiyaç duymadan bilincimizin varlığını kendiliğinden bilmemizi sağlayan ilk kesin bilgidir. O halde varlıkla ilgili en güvenilir bilgi zihinden (öznenen)

⁴⁸ Scruton, a.g.e., ss. 33-34.

⁴⁹ Höffe, a.g.e., s. 175.

⁵⁰ İdol kavramı Grekçe idola kelimesinden gelmektedir. Kelime anlamı olarak hayalet, put demektir (Höffe, a.g.e., s. 175).

⁵¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 4. b., İstanbul, Say Yayınları, 2012, ss. 450-454.

⁵² Scruton, a.g.e., ss. 37-39.

türetilmelidir⁵³. Çünkü Descartes’a göre akılda oluşan açık ve net fikirler, Tanrı tarafından garanti edilen kendi ispatlarının temsilleri oldukları için dışsal bir delile ihtiyaç duymadan meydana gelen bilgilerdir⁵⁴. Kendisi bu kabulünden hareketle “cogito ergo sum” yani düşünüyorum öyleyse varım önermesini temellendirmiştir. Metafizik nitelikteki bu önerme, insanı özne konumuna getirirken kozmolojik yabancılaşmanın da felsefeye uygulanması mahiyetindedir. Descartes’in bu önermesi modern felsefenin hem başlangıcı olmuş, hem de modernitenin ontolojik ve epistemolojik yabancılaşma süreçleri için önemli bir temel teşkil etmiştir⁵⁵.

Descartes’ın a priori bilgiyi gerçekliğin tek kaynağı kabul etmesi ve tüm güvenilir bilgiyi bilinçten türetmesi a priori bilginin doğasının ve sınırlarının ne olduğu sorusunu önemli kılar. Descartes’a göre a priori bilgi iki önerme arasındaki ilişkiye dair duyumlara başvurmadan yalnız akıl yürütme faaliyetiyle ortaya çıkan kavrayıştır. Descartes’ın ifadesiyle aklın doğal ışığının eseridir. Rasyonalizmin kabullerine göre özne doğası gereği bilincinin özü olan bu kavrayışa doğuştan sahiptir. Duyuma başvurmadan yalnız düşünme faaliyeti ile elde edilen bu kavrayış, Descartes için bedeni aşan bir niteliktedir. Bilincin bedeni aşan bu mahiyeti sonsuz bir varoluşu ifade ederek Descartes’ın ruh ve beden ayırımına kaynaklık eder⁵⁶. Descartes a priori bilgi ile zihni bilginin kaynağı kılmış olsa da modern bilinç için solipsistik bir hapisane yaratmaktan kaçınmıştır. Çünkü a priori bilginin sınırları yalnızca öznenin zihni ile kısıtlı değildir. A prioriye kaynaklık eden bilinç, düşünen tek bir öznenin (benin) değil, daha büyük bir gerçekliğin parçasıdır. Bu gerçeklik bilincin dışında varlığından emin olabildiği tek varlık olan aşkın ve sonsuz bilinç adını verdiği Tanrı’dır⁵⁷. Bu özelliği ile a priori bilgi, özneye temellense de beden gibi ruhu da aşan bir mahiyettedir.

Descartes’ın felsefesi özneyi referans alarak skolastik felsefeden bir kopuş niteliği taşısa da Orta Çağ felsefesinin bazı kabullerini içermeye devam eder. Bunun en açık örneği tanrı kavramında görülür. Descartes rasyonalizmin tanrı kavramını kozmolojik ve ontolojik iki kanıt öne sürerek ispatlamak ister. Kozmolojik kanıt öznenin şüphe etmesinden kaynaklı hakikate tek başına ulaşabilecek mükemmellikte bir varlık

⁵³ Gökberk, a.g.e., ss. 232-233.

⁵⁴ Liana Vardi, *The Physiocrats and the World of the Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, 2012, s.55.

⁵⁵ Tarnas, a.g.e., C. II, ss. 276-277.

⁵⁶ Scruton, a.g.e., ss. 40-41.

⁵⁷ Gökberk, a.g.e., ss. 235-236.

olmadığı kabulüyle temellenir. Bu kabule göre özne kendisinde olmayan mükemmelliğin başka bir varlık olan Tanrıda olduğu düşüncesine kendiliğinden sahiptir. Madem mükemmellik insanın deneyimleyemediği ancak bildiği bir kavramdır, o halde mükemmelliği ifade eden tanrı kavramı bilincimizde a priori bir bilgi olarak kendini göstermektedir. Bu bilgi Descartes'ın a priori bilgi anlayışı gereği nedenin sonuç kadar gerçek olmasını gerektirir. Descartes bu noktadan hareketle tüm a priorilere ilişkin bir ilke ortaya koyar. Bu ilke bir düşüncenin nedeninin biçimsel (edimsel) bir gerçeklikte olduğu kadar maddi (temsili) gerçeklikte de karşılığının olması gerektiğidir. O halde düşüncede var olan biçimsel gerçeklik, temsili olarak maddi gerçeği türetmesi nedeniyle temsil edilenden daha üstün olmalıdır. Maddi varoluşu mümkün kılan aşkın ve sonsuz bir bilincin ifadesi olarak tanrı düşüncesi, gerçekliğin en yüksek olanını ifade etmesi bakımından temsili maddi dünyanın gerçekliğini kozmolojik olarak mümkün kılmıştır. Ontolojik kanıt ise kozmolojik akıl yürütmeye dayanır. Eğer dünya temsili bir durum olarak bize görünüyorsa, bu temsili durumunu var eden bir ilk neden olmalıdır. Bu neden hem kendisinin hem de gördüğümüz her şeyin başlangıcı olan “causa sui” nitelikte bir neden olmalıdır. Descartes'a göre ontolojik varoluşun ilk nedeni olabilecek zihnimizdeki tek causa sui nitelikteki kavram ise tanrı kavramıdır. Görülüyor ki Descartes'ın kozmolojik ve ontolojik kanıtlamalarında başvurduğu akıl yürütme yöntemi skolastik felsefede olduğu gibi sürekli bir takım öncüllerin kabulü ile temellenen “nedenin en az sonuç kadar gerçek olduğu” ilkesine dayanmaktadır⁵⁸. Bu ilke ile Descartes bilinci aldatmayacak en yetkin varlık olarak tanrı kavramını temellendirebilmiştir. Böylece maddi varoluşun gerçekliğini teorisinde garanti altına almış, cisimlere ilişkin kanıtlara da a priori olmaları nedeniyle inanabilmeyi mümkün kılmıştır⁵⁹.

Descartes'ın tanrı kavramını skolastik kabuller ile temellendirmesi birtakım eleştirileri de beraberinde getirmiştir. İlk eleştiri maddi dünyanın varoluşunu mümkün kılan ilk neden olarak Tanrı kabulüne ilişkindir. Bu eleştiriye göre eğer Tanrı insanı aldatmıyor ve bilgi zihinde meydana gelen yargılardan kaynaklanıyorsa, insanların neden hata yaptığının açıklanması gerektiğidir. Descartes'ın bu eleştiriye cevabı iradedir. Bilgiye kaynaklık eden zihnimizdeki idelerde hata yoktur. Ancak özne ideleri

⁵⁸ Scruton, a.g.e., ss. 42-43. Kant, Descartes'ın Tanrı kavramı ile kurduğu felsefesini bu bağlamda akılcı bir teoloji olarak nitelendirmiştir (Aynı Eser, s. 43).

⁵⁹ Gökberk, a.g.e., s. 236.

açık seçik anlayamadığı takdirde iradesi ile hataya meyleder. Hata daha büyük bir iyi olan insan özgürlüğünün kaçınılmaz bir bedeli olup, bu bedel için ödenmesi gereken daha küçük bir kötülüktür. İrade (özgürlük) ve determinizm arasındaki çekişme böylece modern epistemolojide önemli bir tartışma konusu olmuştur. Descartes'ın epistemolojisine yönelik bir başka eleştiri ise Kartezyen döngüye⁶⁰ ilişkindir. Eğer temsil edilen dünya açık ve seçik kavranabiliyor ancak özne akıl yürütme esnasında hata yapabiliyorsa öznenin düşünüyorum ve varım kabulleri dışında bilgisinden emin olabileceği başka hiçbir önerme olamaz. Bu durumda öznenin maddi varoluşa dair iddia ettiği tüm hakikat ve ilk neden olarak tanrı fikirleri geçerliliğini yitirir⁶¹. Kaçınılmaz sonuç ise bilincin kendini solipsistik bir hapishanede bulması gerektiğidir.

Descartes'ın metafizik temelli felsefesine ilişkin bir başka eleştiri ise Bacon'ın tiyatro idolleridir. Tiyatro idolleri ifade ettiğimiz gibi metafizik temelli kuramsal masal ve tahrif edilmiş kanıtlama yöntemlerine yönelik bir eleştiridir. Descartes, Bacon'ın metafizik düşüncüyü etkisizleştirme çabasını şiddetle reddeder⁶². Çünkü “cogito ergo sum” önermesi metafizik mahiyetiyle kendi kendisinin hakikati olarak öznenin a priori bilgisinin tek kaynağıdır. Bu sayede özne; sonsuzluk, ruh, mükemmellik ve Tanrı'nın varlığı gibi bilgisine a posteriori nitelikte ulaşamayacak metafizik a priori kavramlara ulaşabilmiştir. Öte yandan bu kavramlar her ne kadar a priori olmaları hasebiyle doğuştan zihnimize kazınmış fikirler olarak rasyonalizmin temeli “idea innata” öğretisini meydana getirmişse de Descartes deneyin önemini reddetmemiştir. Deneyin rasyonalizm için rolü, metafizik iddiaların kabul edilebilirliğini sağlayacak bilgiye ulaşmak için aklın soruşturmasına yardımcı olmaktır⁶³. Aksi durumda maddi dünyanın a posteriori bilgisi kendi başına metafizik temelli olamayacağı için aldanmadan ibaret kalacaktır. O halde gerçeklik Aristoteles'in ifade ettiği tözde aranmalıdır. Töze

⁶⁰ Kartezyen döngü Antoine Arnauld tarafından öne sürülmüştür. Descartes “Metafizik Düşünceler” adlı eserinde varoluşu kuşkuya yer vermeyecek şekilde açık ve seçik idrak edebilmenin nedeni olarak Tanrıyı esas alır. Fakat aynı eserde Tanrının varlığını da nedeni olduğu açık ve seçik olarak idrak edebilmemizle temellendirir (Ahmet Cevizci, “Kartezyen Döngü”, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, s. 1113). Bu döngü a priori olarak temellendirilen tüm hakikat iddialarında kendini gösterir. Çünkü eylemin nedeni eylemin keşfetmek yükümlülüğünde olduğu şey ile aynıdır. Dolayısıyla bu durumda neden ve sonuç aynı şeydir. Öte yandan bir başka çelişki hakikat iddiasının a priori bir ilkeyle temellendirme girişimlerinin aklın sınırlılığı karşısında iradenin yanılgı olarak anlamlandırılmasıyla doğan boşluktur. Kartezyen döngünün bu noktadaki problemi aklın yanılmaması gerekliliğine muhtaç olmasıdır.

⁶¹ Scruton, a.g.e., s. 44.

⁶² Höffe, a.g.e., s. 177.

⁶³ Mustafa Armağan, “Descartes Felsefenin Ufukları ve Sınırları”, *Cogito*, ed. Işık Şimşek, S. 10, Yıl 1997, 5. b., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 110.

ulaşmaksa yalnızca akıl ile mümkündür. Töz nesnel ve evrensel niteliğe sahip olmasından dolayı -Locke'un da ifade edeceği gibi birincil niteliklerden biri olan- uzam ve uzamdan türetilebilecek matematiksel bilgilerle çözümlenebilir. Bu çözümlemeler sonucunda elde edilecek bilgi Hobbes'un da savunacağı gibi geometrik aksiyomlara benzemelidir ve bu nitelikleriyle insanları evrensel bir hakikate ulaştırmalıdır⁶⁴. Descartes'ın, matematiği model alan doğa tasavvuru ve metafizik temelli “idea innata” kabulü ile şekillenen rasyonalizmi, Bacon'un ampirizm ve rasyonalizm arasında kurmayı amaçladığı ittifakı tek taraflı feshetmiştir. Böylece rasyonalizm şüphecilere karşı kendi kendini doğrulayan kesin bir bilgi zemini olma iddiasına yönelmiştir⁶⁵.

Descartes'ın hakikati ifade eden kesin bilginin metafizik temelli olması gerektiği kabulüyle temellendirdiği a priori bilgi anlayışıyla ampirizmin aksine zihni maddeden daha kesin kılmıştır. Tasavvur ettiği kozmos bir tarafta düşünen şeyin olduğu “res cogitans” ve diğer tarafta yer kaplayan şeyin olduğu “res extensa” olmak üzere iki ayrı parçadan meydana gelmektedir⁶⁶. Bu bağlamda Descartes'ın öznesi ego cogito varoluşunu düşünmesine borçlu olması nedeniyle ontolojinin epistemolojiye bağlandığı bir anlayışın temellerini atmıştır⁶⁷. Martin Heidegger'in de ifade ettiği gibi modern ontolojide varoluş, insana ait temsillerle donanmış öznel bilincin belirlediği ölçüde mümkün hale gelmiştir⁶⁸. Modern felsefeye rasyonalizmle aktarılan özne temelli bu anlayış, özneye epistemolojik bir hâkimiyet kazandırırken nesnenin öznenin bağımsız nesnel varoluşunu ortadan kaldırarak “ontolojik yabancılaşmayı” kaçınılmaz kılmıştır. Modern bilincin dünyalar yaratan ego cogito ile kesin bilgisine sahip olmak istediği objektif dış dünyadan kopması, Locke ile başlayan ve Kant ile nihai noktasına ulaşan -soyut aklın egemenliğinde- hakikate (nesnel bilgiye) ulaşma çabasının yani aydınlanma felsefesinin “epistemolojik yabancılaşma” krizinin de temellerini atmıştır⁶⁹.

Newton, Bacon'un tümevarımsal ampirizmi ile Descartes'ın matematiği model alan tündengelimsel rasyonalizmini sentezleyerek kesin bilgi üretme iddiasındaki yeni doğa

⁶⁴ Scruton, a.g.e., s. 45-46

⁶⁵ Höffe, a.g.e., s. 177.

⁶⁶ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, 3. b., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 69. Her ne kadar klasik felsefenin kabullerini anımsatsa da özne temelli olması hasebiyle farklılık arz etmektedir.

⁶⁷ Armağan, a.g.m, ss. 108-109.

⁶⁸ Ferry, Renault, a.g.e., s. 20.

⁶⁹ Tarnas, a.g.e., ss. 276-279.

biliminin karakterini ortaya koymuştur. Newton'un bilim ile yorumladığı yeni evren; temel birimi atom olan, matematik yasalarına göre işleyen, bilgisine deney ve gözlemle ulaşılan bir mekanizma haline gelmiştir⁷⁰. Bu kabul ile Bacon'un ifade ettiği bilginin bir güç olarak araçsallaşmasının önü açılırken, nedensellik de evrenin işleyişinin temel yasası haline gelmiştir. Descartes'ın daha büyük bir iyi olan özgürlük için katlanılması gereken bir kötülük olarak tanımladığı yanlışının nedeni olan irade, hem modern felsefe ile hem de Newton'un kurmuş olduğu evrenin determinist niteliği ile çatışma içine girmiştir. Böylece irade ve özgürlük kavramları modern epistemoloji için yeni bir tartışma alanı haline gelmiştir.

Descartes ahlakın kuramı olan etiği de fiziğin bir dalı olarak nitelendirerek mutlak doğruların bulunabileceğine inanmıştır⁷¹. Ruh ve beden düalizmini barındıran insan, Platon'un ve Hristiyan teolojisinin de ifade ettiği gibi fenomenal ve numenal iki dünyaya da erişebilen tek varlık olmaya devam etmiştir. Maddi dünyada (doğada) öz farkındalığa sahip ego cotigo (bilen insan yani özne) ahlaki eylemleri için a priori ilkelere akılla ulaşabilme ayrıcalığına sahiptir. Ancak etiğin bilim gibi akılla yorumlanabileceği görüşü yeni doğa bilimine felsefenin ve dinin alanına yayılma imkânı vermiştir⁷². Descartes'ın çağdaşı Gassendi, onun bu kabullerini skolastik felsefeye öykünmesinden dolayı reddetmiş, akıl temelinde yeni bir metafizik dogmacılığa kapı araladığını öne sürmüştür⁷³. Öte yandan aydınlanma düşüncesinde ampirizm ise duyuma dayalı a posteriori bilgi üreten mahiyetiyle metafizik iddialarla temellenmiş rasyonalizme karşı etik bir teori geliştirebilme noktasında etkili olamamıştır. Bu nedenle başta Locke olmak üzere pek çok ampirist düşünür etiğe ilişkin tartışmalarda rasyonalist bir eğilime sahip olmuştur. Etiğin ampirist düşünürlerce rasyonalist bir formda çözümlenmesiye kurucusu oldukları liberal teorinin de bu gerilimi barındırmasına neden olmuştur.

⁷⁰ D. Küçükalp, a.g.e., s. 78.

⁷¹ Höffe, a.g.e., s. 177.

⁷² John Gray, *The Soul of the Marionette*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2015, ss. 151-154. Gray bu çalışmada bilimin bir yöntem olduğunu vurgulamakta bir dünya görüşü olamayacağını ifade etmektedir.

⁷³ Höffe a.g.e., s. 181.

B. Aydınlanma Düşüncesi: Aklın Yenilgisi ve Epistemolojik Yabancılaşma

Odaklanacağımız üç düşünür; John Locke, David Hume ve Immanuel Kant'ın epistemolojiye ilişkin ortaya koydukları farklı kabuller, aydınlanma felsefesinin aklın egemenliğinde nesnel bilgiye (hakikate) ulaşabilme noktasında büyük bir kriz içinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Nesnel bilgiye ulaşmak için benimsedikleri kabullerde ampirizm ve rasyonalizm arasındaki düalizmin etkileri açıkça kendini göstermektedir. Ampirizmi epistemolojik olarak bir sav haline getiren Locke ile başlayan nesnel bilgiye ve hakikate yönelik kuşkulu arayış, Hume ile septisizme varırken, bu çıkmazı çözmeye gayesindeki Kant, rasyonalizmi ve ampirizmi bir araya getirerek Bacon'un ifade ettiği arı olmak istemiştir.

Modern bilincin rasyonalizm ve ampirizm düalizmini barındıran epistemolojik yabancılaşma süreci, idealizmin (özellikle romantizmin) ve liberal teorinin gerilimlerinin kök bulacağı bir sürecin mimarı olmuştur. Bu bölümde ele alacağımız düşünürlerle epistemolojik yabancılaşma sonucu meydana gelen evrensel uygarlık projesinin yıkılışının romantizme nasıl bir zemin hazırlandığını açıklamaya çalışırken, aynı zamanda liberalizmin bu çatışmada hangi epistemik temeller üzerinde şekillendiği ifade edilecektir. İncelememiz Platon ve Aristoteles'ten beri süre gelen metafizik bir ihtilaf olarak evrensellik ve nominalizm çatışması ile temellenen hakikatin yitimi anlamında epistemolojik yabancılaşma krizi, siyaset felsefesinde Kartezyen döngü ile Hobbes'un düştüğü antropolojik dikotomiden kaçınmak isteyen Locke'un bireyi ampirist bir kabulle temellendirmesi, Kartezyen döngü ile problemlili olarak doğan öznel irade kavramının determinizm anlayışı ile çatışmasında düşünürlerin özgürlüğü nasıl yorumladığı, ampirist kabullere sahip liberal düşünürlerin etiğe ilişkin kabullerinde rasyonalizmin a priori ilkelerini benimsemeleriyle epistemolojik kabulleri arasında doğan çelişki ve tüm bu gerilimlerin liberalizme nasıl yansıdığı şeklinde dört temel üzerinde ele alınacaktır. Böylece liberalizmin kendi içinde gerilimli ancak pratikte işlevsel olan doğasını açıklayabilmek için teorik bir temel oluşturulmaya çalışılacaktır.

1. John Locke: Hakikate Dair İlk Kuşku

On yedinci ve on sekizinci yüzyıl İngiliz ampirizminin Kıta Avrupası rasyonalizmine tepki olarak doğduğu söylenebilir. Ampirizmin tarihine baktığımızda Grek felsefesinden beri süre gelen bir geçmişe sahip olduğu görülür. Ampirizm skolastik felsefenin gerilemesiyle özellikle İngiltere’de güç kazanmıştır. Bu nedenle felsefe tarihinde “İngiliz Ampirizmi” olarak anılmıştır⁷⁴. Locke’un İngiliz ampirizm geleneğine bağlı olarak gelişen epistemolojisini incelemeyen önce skolastik felsefenin gerileme sürecindeki İngiliz düşünür Ockhamlı William’a ve Locke’un öncülü Hobbes’a değinmek gerekir. William’ın ortaya koyduğu fikirler nedenselliğe ve ampirist kuramlara zemin hazırlarken İngiliz ampirizminin temellerini atmıştır⁷⁵. Hobbes ise İngiliz ampirizminin etik ve siyaset alanındaki faydacı karakterini şekillendirmiştir.

Ockhamlı William’ı incelediğimizde karşımıza iki temel kavram çıkmaktadır. Bunlar; voluntarizm (iradecilik)⁷⁶ ve nominalizmdir. Bu iki kavram, akıl ile iman; felsefe ile teolojinin karşılıklı sınırlarını çizmek için kullanılır. William’a göre akıl ve iman birbirinden bağımsız, farklı ve özerk alanlardır. Ne akıl teolojide ne de iman bilimde ve felsefede kullanılmalıdır. Bu keskin ayırım ile William bilgiyi özlere ilişkin rasyonel kavrayıştan değil, teoloji ve imandan bağımsız tikel olayların doğrudan deneyimlenmesiyle ortaya çıkan bir ampirizmle temellendirmiştir⁷⁷. Böylece skolastisizmin ifade ettiği tikelde gizli güç olarak bulunan tümellik iddiasına karşı, nominalizmi ortaya koyarak realist kilise iddialarını reddetmiştir⁷⁸. William’a göre tümeller bilimsel bilginin nesneleri olmayıp, tikeller hakkında akıl yürütmek için

⁷⁴ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 2. b., İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 151.

⁷⁵ Scruton, a.g.e., s. 93.

⁷⁶ Voluntarizm (İradecilik): İradeyi en temel gerçeklik veya açıklayıcı ilke olarak görmesi hasebiyle; düzenin, gerçekliğin veya ahlak yasasının kaynağı kabul eden felsefi anlayıştır. Bu anlayış gereği irade akıldan üstündür. Genellikle kendisini irrasyonalizmle ilişkili olarak gösterir. İradeciliğin üç esas türü olduğu söylenebilir. Metafiziksel iradecilik varlığın görünüş-gerçeklik ve irade-tasarım olarak ikiye ayıran ve nihai gerçekliğin irade olduğunu savunan bir kabulü ifade eder. Etik iradecilik iradeyi ahlaki değerlerin nihai kaynağı olarak görür. Teolojik iradecilik ise teolojik kabullerin ve Tanrının eylemlerinin akıl tarafından açıklanamayacak veya değerlendirilemeyecek nitelikte olduğunu öne sürer. Dolayısıyla mutlak güç olarak Tanrının eylemlerinin rasyonelleştirilemeyeceğini savunur. (Cevizci, “*Volontarizm*”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 239)

⁷⁷ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, 4. b., İstanbul, Say Yayınları, 2016, ss. 550-553.

⁷⁸ Edouard Jeuneau, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Betül Çotuksöken, 2. b., İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 126. Akıl, deney, kutsal kitap, kilise dışında türetililecek bir gerçeklik yoktur. Bu temeller üzerinde inşa edilen tüm spekülasyon kavramları aklın -düşünmenin- ekonomi ilkesi gereği sanki bir ustura ile tıraş edilir gibi anlamdan atılmalıdır. Buna Ockham’ın usturası denir. (Jeuneau, Aynı Eser, s. 126)

kullandığımız araçlardır. Tümler yalnızca mantıkta düşüncenin nesneleri olabilirler. Bu nedenle William bilimleri gerçek bilim ve rasyonel bilim şeklinde ikiye ayırmıştır. Rasyonel bilim olarak mantık, gerçek bilimlerin aksine zihinden bağımsız nesneleri konu almaz. Mantığın amacı, semboller kullanarak zihinde bilimlerin nesnelere ilişkin ortaya koyduğu şeyleri çözümlemektir⁷⁹. William'ın amprizmi esas alarak mantığa biçtiği bu sınırlı rol aynı zamanda rasyonalizmi temellendiren zihin düşüncesine de ikincil bir rol verilerek sınırlandırılması anlamına gelir.

William gerçeğin tek tek nesnelerden yani tikellerden meydana geldiğini ifade eder. Tümler yapaydır ve insanların yalnızca birbirine benzeyen şeylere benzerlikleri nedeniyle tanımlar -bağlamlar- oluşturdukları genel işaretlerdir. Deney ve deneyim bu nedenle gerçeğe ilişkin her türlü bilginin kaynağıdır. Deney ile kanıtlanamayan şeylerin başka şekilde kanıtlanması mümkün değildir. Ancak inanca ilişkin kanıtlanamayan alan -Tanrının birliği, sonsuzluğu ve gerçekliği- akılla değil imanla ilgilidir. Dolayısıyla ahlaka ilişkin kurallar da Tanrının özgür iradesi ile temellenir ve yalnızca imanla kabul edilebilirler. Bu bakımdan William, ahlaka ve inanca ilişkin konularda teolojik voluntarizmi ve dolayısıyla fideizmi⁸⁰ savunur⁸¹. William'ın, epistemoloji ve teolojiye ilişkin ayrımı iki farklı temel ilke ile açıklanır. Bu ilkeler epistemoloji alanında tümevarımcı olarak aklın ekonomi ilkesi, teoloji ve ahlak konusunda ise tümdengelimci olarak tanrının tam-güçlülük ilkesidir⁸². Aklın hâkim olduğu maddi alan bilimsel bilginin üretilebileceği deneyimlenebilir bir yapıya sahip olması nedeniyle aklın ekonomi ilkesi ile çözümlenebilir. Fakat imanın hâkim olduğu tanrısal alan manevi ve deneyimlenemez olduğu için teolojik iradenin özgür tercihlerine aittir ve Tanrının tam-güçlülük ilkesi hâkimdir. Bu alanda insanoğlunun tek yapabileceği şey iman etmektir.

İngiliz amprizmine etkileri ve birey temelinde kurduğu siyaset felsefesi ile liberalizme kaynaklık eden Hobbes, epistemoloji bağlamında ampiristtir. Ancak döneminin bilim anlayışına paralel olarak Kara Avrupası rasyonalizminin matematik-fizik yöntemini de benimsemiştir. Felsefi yaklaşımı, Descartes'ın rasyonalizmdeki idealizmini reddeden natüralist (doğalcı) bir niteliğe sahiptir. Ockhamlı William ve

⁷⁹ Cevizci, a.g.e., s. 554.

⁸⁰ Fideizm iman ve inancın akıldan bağımsız ve karşıt olduğunu savunan epistemolojik tutumdur. Bu görüşe göre iman dini hakikatlere ulaşmak için tek başına yeterlidir. (Cevizci, "Fideizm" Felsefe Sözlüğü, s. 183)

⁸¹ Gökberk, a.g.e., s. 156.

⁸² Jeauneau, a.g.e., ss. 126-127.

Bacon teolojik nedenleri yalnız fizikten uzaklaştırırken, Hobbes bir adım daha ileri giderek maddi olanın yalnızca gerçek olduğunu savunmuştur. Yani Descartes'ın maddi olmayan ruh kavramına bağlı olarak geliştirdiği akıl-madde düalizmini reddetmiştir⁸³. Dolayısıyla her türlü aşkın değeri ve teolojiyi reddederek, nominalist ve materyalist bir metot ortaya koymuş, etiği hazza indirgemıştır.

Hobbes'un nominalizm savunusu, materyalizm görüşünün rasyonalizmle nedensellik ilkesine dair çatışmasını anlayabilmemiz için önemlidir. Önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi rasyonalizme göre düşünce, bilgiye ulaşmak için deneyimin sağladıklarından çok daha önemli bir role sahiptir. Düşüncede temellenen; tanrı, töz, nedensellik ve benlik gibi kavramlar, a prioriler olarak kendi temellerine sahiptirler. Oysa Hobbes tüm bu metafizik kabulleri reddeder ve oksimoron olarak nitelendirir⁸⁴. Buna mukabil dile dair nominalist bir kuram geliştirir. Hobbes'un kuramına göre sözcükler, yalnızca duyu organları ile zihinde oluşan düşünceleri temsil ederek anlam kazanırlar. Duyular ise yalnızca tikellere ilişkin duyuları içerebilir. Bu nedenle duyuların temsili olan sözcükler de kaçınılmaz olarak tikellerden temellenebilirler. Akıllı nominalist terimlerle değerlendiren Hobbes'un bu görüşü, mantık alanında Ockhamlı William geleneğini takip ettiğini gösterir⁸⁵. Hobbes nedenselliği nominalizm ile temellendirerek⁸⁶ felsefi kabullerinde rasyonalist nedensellik kuramını reddederken yeni kozmos anlayışına bağlı olarak mekanik indirgenebilirlik ilkesinin hâkim olduğu natüralist⁸⁷ bir nedensellik ortaya koyar.

Hobbes nominalizmle rasyonalist metafiziği reddetmiş olsa da akıllı felsefe ve bilim için temel dayanak olarak görür. Ancak bu akıl ifade ettiğimiz gibi rasyonalistlerin savunduğu varlığın kaynağı olan veya tarih üstü ve yaşamdan soyutlanmış bir akıl değildir. Yalnızca bütünü parçalara bölmek veya parçaları birleştirerek bütüne ulaşmak

⁸³ Gökberk, a.g.e., ss. 248-250.

⁸⁴ Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, 2. b., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 17.

⁸⁵ Anne Baudart, Claude Cals, François Chenet, Anne Cheng, France Farago, Denis Kambouchner, Alain De Libera, François Ribes, Jacqueline Russ, *Felsefe Tarihi: Modern Dünyanın Yaratılması*, C. II, çev. İsmail Yerguz, 3. b., İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 286.

⁸⁶ Hume'un savunacağı radikal nedenselliğin de temellerini atmıştır (Scruton, a.g.e., ss. 93-95).

⁸⁷ Natüralizm (Doğalcılık): Gerçekliğin yalnızca maddi dünya olduğunu dolayısıyla her şeyin doğa bilimlerinin metotlarıyla açıklanması gerektiğini savunan öğretilerdir. Bu nedenle materyalizm görüşüne yakındır. Metafizik önermelere karşı çıkar (Cevizci, *Doğalcılık*, *Felsefe Sözlüğü*, s. 132).

için bir araçtır⁸⁸. Bu nedenle akıl yürütme faaliyeti Hobbes için bir bakıma hesaplamaktır. Nedensellik ilişkisini anlamak için olguların bileşenlerini sanki toplama ve çıkarma işlemi yapar gibi çözümlemek gerekir. Dolayısıyla felsefenin ve bilimin özdeş olduğu kabulünden hareketle felsefenin de doğa bilimleri gibi ele alınması gerektiğini savunur. Hobbes için felsefe; doğal cisimleri inceleyen doğa felsefesi ve yapay cisimleri inceleyen siyaset felsefesi olmak üzere ikiye ayrılır⁸⁹.

Hobbes mekanik evren anlayışı çerçevesinde akla yüklediği işlev gereği geometriyi örnek almıştır. Felsefe ve bilimlerde doğru bilgiye ulaşmak için aksiyomatik sistemden faydalanır⁹⁰. Aksiyomatik sisteme göre aksiyomlar (akla ve mantığa apaçık uygun olan bilgi) ilk nedenlerin yani ilk ilkelerin araştırılması ile ortaya çıkar. Bir şeyi anlayabilmek için önce onu tanımlamak amacıyla doğasını ve özünü keşfetmek gerekir. Bu tanım, öze ilişkin ve nedensel olması kaydıyla neden ve niçin sorularına cevap verebilmelidir. Tanıma ulaşıldığı takdirde cisme ilişkin tüm özellikler tümdengelim yoluyla kesin olarak çözümlenebilir⁹¹. Hobbes'un kısmi rasyonalizmi bu nedenle idealist a priori'yi reddeden, yerine aksiyomları benimseyen bir karaktere sahiptir.

Hobbes için nedensellik insanın yaratıcılığının kaynağıdır. Bu nedenle tümdengelim metoduyla yapay cisimlerin temel prensiplerinin çözümlenebileceğine inanır⁹². Cassirer'in ifade ettiği gibi Hobbes siyaset felsefesinde doğa durumundan topluluk haline gelerek yapay cisim olarak nitelendirdiği devletin oluşum sürecini betimlerken onun ampirik kökeniyle ilgilenmemektedir. Hobbes'un önemseydiği nokta devletin tarihsel kökeni değil, hukuksal temelidir⁹³. Dolayısıyla Ockhamlı William'ın metodunu izler ve akla yüklediği işlev bağlamında mantığı yapay cisimleri açıklayabilmek için -

⁸⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları Duygu Türk, Ayhan Yalçinkaya, Zafer Yılmaz, Filiz Zabcı, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 3. b., İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, ss. 431.

⁸⁹ Zelyüt, a.g.e., ss. 15- 16.

⁹⁰ Jacob Bronowski, Bruce Mazlish, *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, çev. Elvan Özkavruk Adanır, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 282. Aksiyomatik sistem aksiyomlar üzerinde temellenir.

Aksiyom: Matematiksel ve mantıksal bir sistemin temelini oluşturan per se doğrulardır. Bu çerçevede aksiyomlar başka bir önermeden türetilmeden açık ve sezgisel olarak doğru olduğu kabul edilen ve temel alınan önermelerdir. Aksiyomlardan belirli çıkarım kurallarına bağlı kalınarak çıkarımlar sonucu türetilen önermelerle meydana gelen sistemlere ise aksiyomatik sistem denir. (Cevizci, "Aksiyom", Felsefe Sözlüğü, s. 22.)

⁹¹ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 359.

⁹² Bronowski, Mazlish, a.g.e., s. 286.

⁹³ Cassirer, a.g.e., s. 359.

naturalist nedensellik çerçevesinde- bir yöntem olarak kullanır. Nitekim yapay cisim olarak nitelendirdiği devleti çözümlerken analitik yöntemden faydalanmıştır.

Hobbes'un siyaset felsefesini yorumlayabilmek için üzerinde durulması gereken bir başka konu ise duyumu bilgi için başlangıç kabul ederek sensualizmi temellendirmesidir. Çünkü Hobbes'un öznenen hareketle sensualizmi kabul ederken aynı zamanda onu aşan realist ve materyalist bir epistemolojiyi savunması ilk bakışta problemli görünmektedir. Hobbes'un sensualizm kabulüne göre duyular, bilgi edinme sürecimizin temelini oluşturur. Zihinde duyular olmadan tasarlanmış bir şey yoktur. İnsan duyular aracılığıyla edindiği duyumlardan zihninde bir tasarım oluşturur. Duyumsama mekanik evren tasavvuruna uygun olarak cisimlere ait hareketlerin algılanması sonucu ortaya çıkar⁹⁴. Hareket ile Hobbes'un kastettiği nesnelerin duyu organlarımıza yaptığı tazyiktir. Hobbes'a göre bu tazyik duyumsandıktan sonra öznenen karşı bir direnç hareketi oluşturur. Böylece mekanik bir neden sonuç ilişkisi meydana gelirken karşı tepkimiz bizim "çabamızı" meydana getirir. Zihin bu çabayı nesneye bağlı olarak gördüğü için duyumu nesneye atfeder. Hobbes'a göre algılayışımız, nesnenin bizdeki yansımasından (hayalinden) başka bir şey olmayıp, öznel bir niteliğe sahiptir. Gerçekte olansa nesnenin doğası gereği duyularımıza tazyikte bulunduğu için sürekli hareket halinde olduğudur. Bu durum öznenin tam kavrayamadığı materyalist bir nesnellik ortaya koyar⁹⁵. Hobbes'un bu realist tutumu insanla (özneyle) ilgili ciddi bir tartışmanın temelini teşkil eder.

Hobbes sensüalizm ve materyalizm arasındaki bu çatışmayı ortadan kaldırmak için, öznenin duyularına gelen tazyikle içsel bir direnç ve karşı hareket geliştirme tepkisi olarak doğan çabanın, öznenin mekanik bir niteliği olduğunu öne sürer. Özne doğası gereği evrensel mekanizmanın iradesine boyun eğerek tepkiler vermektedir. O halde bu durum insanın irade özgürlüğü olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla özgürlük olarak algılanan şey yalnızca davranışlarımızın kökeni hakkında tam bilgiye sahip olmamamızdır.

⁹⁴ Hobbes'un yeni kozmosa ait mekanik evren tasavvuru, Galileo'nun ifade ettiği gibi evrenin cisimlerden oluşan mekanik bir sistem olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre cisimler sürekli devinim halindedir. Bu nedenle skolastik düşüncede ifade edilen Aristotelesçi teleoloji yerini nedenselliğe ve determinizme bırakmıştır. Evrende gerçekleşen her şeyin kaynağının devinim olduğu ve her devinimi belirleyen bir nedenin olduğu kabul edilmiştir. Devinim engellenmediği sürece cisim sürekli olarak devinimini sürdürür (Ağaoğulları, Türk, Yalçinkaya, Yılmaz, Zabcı, a.g.e., ss. 430-432).

⁹⁵ Zelyüt, *Dört Adalı*, ss. 20-24.

“Özgürlük ve zorunluluk tutarlıdır. (...) insanların isteyerek yaptığı eylemler de, iradelerinden kaynaklandığı için özgürlükten kaynaklandıkları gibi; insan iradesinin her eylemi ve insanın her arzusu ve eğilimi, bir nedenden kaynaklandığı ve o nedenin kendisi de, ilk halkası bütün nedenlerin ilk nedeni olan Tanrı’nın elinde olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için, aynı zamanda zorunluluktan kaynaklanır. Böylece, bu nedenlerin birbiriyle bağlantısını görebilen birisi için, insanın bütün iradi eylemlerinin zorunluluğu açıkça görünecektir”⁹⁶.

Bu kabule göre gösterdiğimiz her çabanın bir nedeni vardır ve insan davranışları, bilimsel olarak açıklanabilir⁹⁷. Bu noktada sensüalizm ile materyalizm arasındaki çelişkili durum özgürlüğün ve iradenin yitimiyle çözümlenmiştir. Fakat Hobbes’un bu çözümlemesini güçleştiren bir başka faktör daha vardır ve bu akıldır. Çünkü davranışlarımızı duyarlarımızdaki tazyike karşı bir direnç olarak tetikleyen çaba, aklımızın rehberliğinde belli bir amaca yönelir⁹⁸ ve tepkilerimizdeki farklılıklarımızı ve öz-çıkarımız nedeniyle Hobbes’un doğa durumundaki bencil rekabetimizi yaratır. Bu durum sensüalizmin temellendirdiği farklı tercihlerde bulunan araçsal akla sahip bencil insanı yaratır. Hobbes davranışları çözümleme noktasındaki bencil öznenin yarattığı güçlüğü “nosce te ipsum” (kendini tanı) ifadesi ile hükümdarda çözümlemek ister.

“Bütün bir ülkeyi yönetecek olan kişi, kendini tanımalıdır; şu veya bu insanı değil, bütün insanlığı tanımalıdır: bunu yapmak zor olsa da herhangi bir dili veya bilimi öğrenmekten daha zor olsa da, kendi anlayışını bir kez düzenli açık ve seçik biçimde ortaya koyduğumda, başkalarının katlanacağı tek zahmet, aynı şeyi kendilerinde de bulup bulmadıklarını düşünmek olacaktır”⁹⁹.

Böylece devrim içindeki insana ait öz-çıkar ve aklın rehberliğindeki göreceli ve öznel kabuller, ortak bir sözleşmeye gösterilen irade beyanı ile adeta mekanik nesnel kurallar bütününe ve kabulüne dönüşür¹⁰⁰. Bu durumda devlet mekanik insanın kaçınılmaz bir tercihi hatta kaderi haline gelir. Çünkü insan irade özgürlüğüne sahip değilse, davranışları mekanik evrenin yasaları gereği kaçınılmaz bir tepki olarak

⁹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, 8. b., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, ss. 163-164.

⁹⁷ Zelyüt, a.g.e., s. 20.

⁹⁸ Jeffrey Abramson, *Minerva’nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız, 2. b., Ankara, Dipnot Yayınları, 2014, s. 231.

⁹⁹ Hobbes, a.g.e., ss. 18-19.

¹⁰⁰ D. Küçükaltın, a.g.e., s. 80.

doğuyorsa¹⁰¹ ve bu tepki doğa durumuna karşı bir sözleşmeye dahil olmayı gerektiriyorsa, kaçınılmaz bir itaat talebini de beraberinde getirir. Ockhamlı William tarafından ifade edilen tam-güçlülük ilkesi (iman edilen Tanrının iradesi) yerini mekanik doğa yasalarına bırakmış ve bu yasalar gereği insanın kaçınılmaz kaderi olan devlete boyun eğmesi istenmiştir. Başka bir ifadeyle Ockhamlı William'ın Tanrısı yerini Leviathan'a (devlete) bırakmıştır.

Görüldüğü üzere Hobbes'un siyaset felsefesi ve epistemolojisinde yer alan makine insan ve öz-çıkara dayalı hazcı ahlak anlayışına sahip sensualist bencil insan figürleri arasında antropolojik bir dikotomi vardır¹⁰². Bu dikotominin sebebi -Kartezyen döngü ile ilişkili olarak ifade ettiğimiz- Decartes'ın bir yanılgı olarak tanımladığı irade kabulü ile determinist anlayışın uzlaşmaz çatışmasıdır. Hobbes her ne kadar Descartes'ın metafizik temelli bilgi iddiasını reddetmiş olsa da rasyonalizmin akıl temelinde a priori tanrı kavramı ile temellendirdiği determinizm kabulünü materyalist bir forma büründürerek mekanik doğa anlayışı biçiminde benimsemiştir. Hobbes'un felsefesi bu bakımdan rasyonalizmin idealizminden arınmış aksiyomlara bağlı bir sistem kurarken zihin ile natüralist nedenselliğe bağlı bir materyalizm ortaya koymuştur. Böylece tümdengelimci mekanik indirgemeciliği benimseyerek bilginin nesnellliğini kozmolojik bir düzen içindeki mekanizma tasavvuru ile savunabilmiştir. Ancak hakikati mümkün kılabilecek bu nesnellik anlayışına karşın bir ampirist olarak bilgiyi sensualizm ile temellendirmesi, teorisini yukarıda ifade ettiğimiz gibi iradeye ilişkin antropolojik bir dikotomiye sürüklemiştir.

Hobbes'un materyalist felsefesi ile ortaya koymuş olduğu sensualizmle temellenen ampirizm, irade karşısında hakikatin mevcudiyetine ilişkin ilk kuşkuların tohumlarını ekerken, yönetime ilişkin ciddi tepkiler doğurmuştur¹⁰³. Batı felsefe geleneğinde Aristoteles ve Platon ayrımı ile başlayan, on yedinci yüzyılda kendisini ampirizm ve rasyonalizm düalizmi olarak gösteren bu çatışma, doğuştan fikirler (idea innata)

¹⁰¹ Hobbes ölüm korkusunu vurgulayarak bencil öznenin mekanik bir yasa gereği bencilliğinden taviz vererek sentetik cisim olarak ifade ettiği devletin sentetik nesnel kurallarına boyun eğdiğini ifade etmiştir.

¹⁰² Abramson, a.g.e., s. 231.

¹⁰³ Scruton, a.g.e., s. 95.

Locke, Bacon'un çizgisinden giderek dünyaya ilişkin bilginin elde edilmesi için felsefede gözlemle ilgilenmeyen geometricilerin yerine fizikçilerin ampirik gözleme ve tümevarımsal akıl yürütme yöntemine dayanan yaklaşımını benimsemiştir. (Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 450.)

iddiasının reddi ve kabulü arasındaki karşıtlık üzerine odaklanmıştır.¹⁰⁴. Ahlakı tanrı kavramından bağımsız ve sensüalizmle temellenen salt mekanik evren tasavvurunun dışında tutma çabalarıyla Descartes ve Leibniz gibi rasyonalist düşünürler klasik felsefenin skolastik formundan tam kopabilmiş değillerdir. Hobbes ise bu düalist savunuyu reddederek faydacı bir tasavvurla ahlakı yalnızca bir uzlaşma olarak ele almıştır¹⁰⁵. Locke bu iki farklı görüşü de bir bakıma kabul etmiştir. Epistemolojisine baktığımızda Newton'un evren tasavvuruna bağlı olarak Hobbes'un mekanik evren kabullerini benimserken, ahlak ve siyaset felsefesi kabullerinde rasyonalist bir tutum takınmıştır. Dolayısıyla kendisini epistemoloji ve etik (determinizm-irade) arasındaki gerilimli ilişki biçiminde gösteren bu düalizm, Locke aracılığıyla liberal düşünceye de taşınmıştır.

Locke epistemolojisinde Descartes ve Leibniz'in savunduğu idea innata öğretisini reddeder. Çünkü Locke'a göre rasyonalistler maddi alana ve metafizik alana ait bilgiyi spekülative aksiyomlar ve teorik ilkeler ile türetmişlerdir. Rasyonalistlerce bu ilke ve aksiyomlar kanıtlanmaya ihtiyaç duyulmayan, kanıtlanabilir olmayan, evrensel ve zorunlu ilkelerdir¹⁰⁶. Locke rasyonalistlerce ortaya atılan her türlü metafizik savın bir kenara bırakılmasını, bilginin; yapısı, kökü, kesinliği, genişliği ve sınırlarının bulunması gerektiğini ifade eder¹⁰⁷. Bu amaçla "İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme" adlı eserinde rasyonalistlerin doğuştan ideler öğretisini desteklemek için öne sürdükleri spekülative ilkeleri ve pratik önermeleri örneklerle eleştirmiştir¹⁰⁸. Locke tüm bu ilkelerin kökeninde yatan temel bilgi kaynağının insanların deneyimleri olduğunu ifade eder. Zihin doğduğu anda boş bir levhadır ("tabula rasa"). Zihnimize beliren tüm bilgiler doğar doğmaz duyularımızla edindiğimiz tecrübelerden gelmektedir. Kendisi bu perspektifle on yedinci yüzyılın rasyonalist epistemolojisini reddederek aklın içini boşaltmıştır. Aklı kendi başına teorik ve pratik ilkeler üreten bir güç olarak değil, evrenin işleyişini anlamak için Tanrının insana verdiği sınırlı bilme yetisi olarak ele almıştır¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik*, çev. Bülent Arıbaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 32-33.

¹⁰⁵ Cevizci, a.g.e., s. 436.

¹⁰⁶ Aynı Eser, s. 454.

¹⁰⁷ Gökberk, a.g.e., ss. 294-296.

¹⁰⁸ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 155.

¹⁰⁹ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, ss. 437-438.

Locke Descartes'ın ideler kavramını atom temelli evren kabulüne dayanarak zihinde düşünme faaliyetini sağlayan hammadde olarak nitelendirir. İdeler zihnimizde meydana gelen dış dünyanın temsilleridir. Kısaca ide kavramı; imgelere, algılara, kavramlara veya fikirlere karşılık gelir. Kendisi doğru bir bilgi teorisi oluşturabilmek için idelerin kaynağının ne olduğunu sorgular ve idelerin duyuların deneyimlenmesiyle zihin tarafından oluşturulduğu sonucuna ulaşır. Deneyim duyum (sensation) ve düşünüm (reflection) olmak üzere iki türdür. Zihnimizdeki idelerin büyük bir kısmı duyum deneyimleriyle oluşur. Duyum deneyimi bize dış dünyadaki nesnelere ilişkin ideleri, düşünüm deneyimi ise dış dünyadan ziyade zihnin içinde olup bitenlerle ilgili ideleri sağlar. Düşünüm deneyimine iç duyum demek mümkündür. İç duyumda zihin devrededir ve dış duyumla elde ettiği ideleri bazı yetenekleri kapsamında algılar, hatırlar veya mevcut idelerle birleştirir¹¹⁰. Nesnelere ilişkin nitelikler kavramı, duyum ideleri için önemli bir belirleyicidir. Çünkü Locke'a göre her nesneye ilişkin duyum deneyimi iki farklı nitelikte ide üretir. Birincil niteliklere ilişkin ideler nesneye bağlı olması bakımından gerçekliği ifade eden nesnel idelerdir. Bunlara sayı, büyüklük gibi uzamsal nitelikler örnek verilebilir. İkincil nitelikler ise nesnede bir karşılığı olmayan ve yalnızca zihnimizde iç duyuma neden olan öznel görünüş idelerdir. Soğukluk, tat, koku gibi nitelikler örnek verilebilir¹¹¹. Locke'un niteliklerle ifade etmek istediği, nesnenin ide üretme gücüdür. Vurgulamak istediği bir diğer şey ise duyum deneyimine sahip olmadan düşünüm deneyimine sahip olunamayacağıdır. Çünkü zihnin işleyişi kendisine ideler iletildiği zaman başlar. Bu idelerin edinilebileceği tek yer ise dış duyumdur¹¹². Bu durumda dış duyum ve iç duyum yer yer birbirini tamamlayan ve nihayetinde bilgiyi üreten bir sürecin parçalarıdır.

Locke ideleri basit ve bileşik olarak iki gruba ayırır. Basit ideler bir veya birkaç duyum veya düşünüm deneyimi ile beraber ortaya çıkabilir. Bileşik ideler ise basit idelerin bir araya getirilmesiyle tümeller halinde ortaya çıkar. Zihin basit ideleri edinme sürecinde yalnızca alıcı olmasından dolayı pasif bir role sahipken, bileşik idelerin ortaya çıkışında aktif bir role sahiptir¹¹³. Bileşik ideler zihnin üç ayrı faaliyetiyle ortaya çıkabilir. Bunlar sırasıyla; aynı türden idelerin bir araya getirilmesi anlamına gelen

¹¹⁰ Ağaoğulları, Türk, Yalçınkaya, Yılmaz, Zabcı, a.g.e., ss. 481- 482.

¹¹¹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 158.

¹¹² Zelyüt, a.g.e., s. 54.

¹¹³ Gökberk, a.g.e., ss. 297-298.

birleştirme faaliyeti, iki idenin özellikleri bakımından kıyaslanma sürecini ifade eden karşılaştırma faaliyeti, bir idenin bağlı olduğu öteki idelerinden çekip ayrılması ve başka varlıklarla benzer ideleri çerçevesinde bir araya getirilmesiyle genel bir ideye ulaşılması olan soyutlama faaliyetidir¹¹⁴.

Bilgi basit idelerden meydana geliyorsa basit bilgi, bileşik idelerden meydana geliyorsa karmaşık bilgi olarak adlandırılır. Bu iki bilgi türü arasındaki en temel fark, basit bilginin duyumlarla meydana gelirken karmaşık bilginin basit bilgilerin zihin tarafından işlenmesiyle ortaya çıkmasıdır. Zihnin bu faaliyetlerindeki aktif rolüyle edindiği deneyimlerle sınırlıdır¹¹⁵.

Karmaşık bilgiyi temellendiren bileşik ideler, zihnin onları meydana getirirken gerçekleştirdiği üç farklı faaliyetine paralel olarak üç farklı biçimde karşımıza çıkmaktadır. İlk ide grubu moduslardır. Moduslar (kipler) tözlere ve tözlerin niteliklerine ilişkin kavramları ifade etmelerinden dolayı tözlere bağlı olup kendi başlarına bir varlığa sahip değildirler. Bu ideler sürekli tekrarlanmaları ve art arda olmaları nedeniyle zihin tarafından oluşturulmaktadır. Nesne ve töz kavramları deneyimden kaynaklanan basit idelerin birleşiminden meydana gelmişlerdir. Zihin töz¹¹⁶ kavramını nesneye ilişkin nitelikleri ifade etmek için kullanır ve hiçbir açık tasarımı olmamasına rağmen bizler tözü nesnelerin kaynağı, temel dayanağı olarak anlamlandırırız. Bileşik idelerin ikinci grubu bağıntı (ilişki) ideleridir. Neden ve etki çerçevesinde oluşturduğumuz bu tasarımlarda birtakım niteliklerin ve nesnelerin başka birtakım niteliklerin ve nesnelerin etkisiyle meydana geldiklerini anlarız. Ahlaki ideler de bu bakımdan birer bağıntı tasarımlarıdır. Çünkü kendi eylemlerimizi bir yasa tasarımı ile birleştirerek kurduğumuz bağıntı ile şekillendiririz¹¹⁷. Üçüncü grup bileşik ideler ise soyutlama ile elde edilen soyut idelerdir. Zihin soyut ideleri, bir ideyi bağlı olduğu öteki idelerden çekip ayırarak veya ortak nitelikteki ideleri bir bütün oluşturacak şekilde toplayarak meydana getirir. Locke soyutlama idelerinin bilgi üretiminde ciddi

¹¹⁴ Cevizci, a.g.e., s. 158.

¹¹⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, 2. b., Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2009, s. 144.

¹¹⁶ Töz nesneyi oluşturan tüm niteliklerin nedeni ve dayanağıdır. Ancak Locke'a göre insanın anlama yetisinin sınırlılığı sebebiyle bilgi sahibi olamayacağı bir alanı temsil eder (Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, s. 150). Böylece Locke töz kavramını ve Tanrının varlığı tartışmasını epistemolojisinde deist bir yaklaşımla konu dışına iterken Hobbes'un tepki çeken materyalizmini kendi epistemolojisinde yumuşatır.

¹¹⁷ Gökberk, a.g.e., s. 298.

pay sahibi olduğunu ifade eder. Çünkü soyutlama yeteneğimiz ile tikel idelerden tümel ideler oluştururuz ve bu sayede tümel terimleri kullanabiliriz. Bu terimler sözcüklerdir¹¹⁸. Locke bu kabulde Hobbes gibi tümel kavramlara karşı nominalist bir tutum takınarak tümellerin birer soyutlamadan ibaret olduğunu, nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığını belirtir¹¹⁹. Bu nokta Locke'un realizmini ve dile dair yaklaşımını önemli kılar.

Locke'a göre zihinden ve dilden bağımsız olarak var olabilen tek şey tikeller ve onların çokluğudur. Zihin ve dilden bağımsız olarak tümellerin varlığından bahsedebilmemiz mümkün değildir. Tümeller insanın anlama yetisinin sınıflama ve iletişim araçlarıdır. Bu noktada nesnelerin birincil ve ikincil nitelikleri önem kazanır. Çünkü sınıflandırma veya genel tanımlar oluşturabilme çabası, birincil nitelikler (nesnel nitelikler) sayesinde edindiğimiz ve ikincil niteliklerle (öznel niteliklerle) oluşan benzerlik algılarının zihnimizde bir araya getirilmesiyle ortaya çıkar¹²⁰. O halde Locke için bilgi, zihnin birincil ve ikincil niteliklere karşılık gelen idelerini bir araya getirerek kabul etme ya da etmeme halini alan bir algı meydana getirme çabasının sonucunda temellenir. Bu çabaya bağlı olarak gelişen düşünme süreciyle ortaya çıkan fikirlerle kurulan bağıntılara ilişkin zihnin oluşturduğu yargılar ise bilgiyi meydana getirir. Ancak Locke duyularımızın ve düşüncülerimizin nesnelerin birebir kopyaları olamayacağını ifade eder. Tüm bunlar yalnızca nesnelerin üzerimizde yarattığı etkilerdir¹²¹. Hiçbir nesneyi kesin ve net olarak bilebilmek mümkün değildir. Yaptığımız tüm soyutlamaların kesin karşılıkları yoktur. Soyutlama ile elde ettiğimiz tüm tümel kavramlar gerçek varlıklar olmayıp yalnızca nominal varlıklardır¹²². Bu bakımdan cins, tür gibi soyutlamalarla oluşan tüm kavramlar kendi yaratılarımız olup, doğada böyle katı sınırlamalar yoktur¹²³. O halde bir varlığın gerçekliği insan zihninden bağımsız olarak kendi kendine var olabilmesi anlamına gelir.

Locke'un nesneleri tam olarak kavrayamayacağımız kabulü töze ilişkin yaklaşımına dayanır. Newton'un atomizmini benimseyen Locke'a göre gözlemci, nesnelerin tam

¹¹⁸ Scruton, a.g.e., s. 101.

¹¹⁹ Gökberk, a.g.e., s. 298.

¹²⁰ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, ss. 470-471.

¹²¹ Bronowski, Mazlish, a.g.e., s. 290.

¹²² Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, a.g.e., ss. 153-155.

¹²³ Gökberk, a.g.e., s. 299.

bilgisine ulaşmak istiyorsa hem atomların düzen ve hareketlerini anlamalı, hem de kişide ürettiği birincil ve ikincil nitelikteki düşünceye ilişkin bilgiye sahip olmalıdır. Fakat Locke atomların düzen ve hareketlerini bir gün öğrenebilsek bile, nesnenin insan üzerinde ikincil nitelikler olarak ürettiği etkinin nasıl meydana geldiğini çözümleyebilmemizin bilgimizin sınırlarını aştığını ifade eder. Atomların (nesnelerin) gerçek dünyası ile deneyimlerimizi oluşturan duyularımız arasında insan zihni ile hiçbir zaman kapanamayacak epistemolojik bir boşluk vardır. Locke septisizme karşı bu boşluğu rasyonalizme yönelerek çözmek ister¹²⁴. Nesnesine uygun olan bilginin yalnızca iç duyumun sağladığı deneyim ile mümkün olabileceğini belirtir. Çünkü kendi ruh durumumuzu bize doğrudan doğruya yansıtan gerçek ve doğru algılar zihnimizdeki basit idelerle üretilebilir. Yalnız bu şekilde kendimize dair bilgiye ulaşabiliriz. Bu, Descartes'ın rasyonalist bir şekilde kesin bilgiyi kendimizi bilerek elde edebileceğimize dair düşüncesini anımsatır. Ancak Locke, Descartes'tan farklı olarak soyut bir usavurma ile yalnız düşünmeyi değil, ampirist bir psikolojik çözümleme ile bize dair her şeyi -bir bakıma tüm varoluşumuzu- gerçekliğin temeli sayar¹²⁵.

Locke bu kabullerinden hareketle bilgiye ilişkin alanı zihin ve matematik aracılığıyla üretilen bilgi (etik ve siyaset felsefesi) ve duyuların verilerine dayanan doğa bilimleri şeklinde ikiye ayırır. Bu ayrımı daha iyi anlayabilmek için Locke'un a priori bilgiye dair kabullerini incelemek gerekir. İfade edildiği gibi Locke zihnimizin sınırlı kognitif yetisiyle doğanın rasyonel a priori bilgisine -doğadaki nesnelerin mutlak bilgisine- ulaşmasının imkânsız (yasak) olduğunu düşünür. Kendisi bu bilgiye yalnız Tanrının sahip olduğunu ifade eder. Öte yandan yalnız zihin aracılığıyla üretilen ahlak bilimleri için durum farklıdır. Bu noktada tam bir rasyonalist gibi düşünerek ahlakı insan zihninin kurucu gücüne dayanan rasyonel bir bilim olarak görür. Nitekim zihinde temellenen bir bilgi olması hasebiyle ahlak terimlerinin belirttiği şeylerin gerçek özünün bütünüyle kesin olarak bilinebileceğini ifade eder¹²⁶. Locke böylece modern zihnin epistemolojik yabancılaşma sürecini, ampirist epistemolojisinin hem kendi içinde hem

¹²⁴ John Losee, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Elif Derviş, 2. b., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2012, ss. 116-117. Locke bir bakıma birincil nitelikler olan nesnel gerçekliğin yansımalarını keşfedebileceğimizi teorik olarak mümkün görmektedir. Fakat ikincil nitelikler olan sübjektif yansımaları çözebilmemizin insanın anlama yetisinin sınırları ötesinde bir durum olduğunu söyler.

¹²⁵ Gökberk, a.g.e., s. 300-301.

¹²⁶ Baudart, v.d., a.g.e., ss. 295-296.

de etik ile olan ilişkisinde çelişkili ve gerilimli bir bağ kurması pahasına rasyonalizmle aşmaya çalışır.

“(...) ahlaksal bilginin de matematik kadar kesinliğe elverişli olduğu sonucu çıkar. Çünkü kesinlik idelerimizin uyuşup uyuşmamasından, tanıtlama da bu uyuşmanın başka ideler ya da araçlar yoluyla algılanmasından başka bir şey olmadığından, ahlaksal idelerimiz de matematiksel ideler kadar ilkörnekler olup, uygun ve tam idelerdir; ve bunlarda bulacağımız uyuşma ve uyuşmama da, matematiksel şekillerdeki kadar gerçek bilgi üretir”¹²⁷.

Locke’un rasyonalist bir perspektifle bilgiye dair iki ayrı alan olduğu kabulü sonucu ortaya çıkan bu dikotomi, bilgi türlerinin kesinliğine ilişkin yaptığı hiyerarşik sınıflandırmada daha belirgin bir hal alır. Kendisi rasyonalizmin öznenen yola çıkarak zihinden kaynaklanan transandantal argümanlar geliştirmesi yöntemini ampirik bir temelde yeniden kurmak ister. Bu amaçla idelerin, insan zihni tarafından gelişigüzel ortaya çıkmadıklarını savunur ve tümünün reel karşılıkları olduğunu ifade eder¹²⁸. İdelerin reel olanı ifade etmeleri bakımından bilgiye ilişkin son aşama olan yargılarımızın yanılma olasılığı bilginin kesinlik derecelerini belirlemektedir. Locke bu noktada Descartes ve Hobbes’un teorilerinde Kartezyen döngünün meydana getirdiği çelişkilerin farkındadır. Locke’a göre en kesin bilgi türü sezgisel (intuitiv) bilgidir. Sezgisel bilgi, algılarımızla zihnimizde şekillenen ideler ile meydana getirdiğimiz tasarımlarımızın bilgiyi elde etme sürecinde birbirleriyle olan ilişkileri arasındaki uyumu ve uyumsuzluğu doğrudan doğruya kendisinden aldığımız, başka bir ideye veya tasarıma gerek duymadığımız bilgilerdir. Bu bilgi en açık ve kesin bilgi türü olması bakımından en yüksek bilgidir. Kesinlik bakımından ikinci sırada yer alan bilgi türü ise kanıtlayıcı (demonstratif) bilgidir. Kanıtlayıcı bilgi, idelerin zihnimizde meydana getirdiği tasarımlar arasındaki uyumluluk veya uyumsuzluk durumunun doğrudan kendisinden değil de akıl yürütme faaliyeti ile yani başka ideler veya tasarımlar kullanarak yargıda bulunabildiğimiz bilgi türüdür. Bu nedenle sezgisel bilgi kadar açık ve kesin değildir¹²⁹. Kesinliği en az (neredeyse hiçbir kesinlik taşımayan) üçüncü bilgi türü ise duyuşsal bilgidir. Gerçek varoluş alanına ilişkin olan bu bilgi türü, zihnin

¹²⁷ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, 2. b., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2004, ss. 390-391.

¹²⁸ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 162-163.

¹²⁹ Gökberk, a.g.e., s. 301.

duyumla elde ettiği idelerden hareket ederek tasarımlar oluşturulmasını sağlar. İnsan böylece duyumlarla bir nesnenin var olduğu sonucunu çıkarır ve zihin nesneye ilişkin yargılarda bulunarak bilgiyi meydana getirir. Locke'un bu sınıflandırması iki yönüyle incelenmelidir. Birinci yönü bilgiyi sensüalizmle temellendirdiği epistemolojisinin sınırlarını aşan bir yargı ortaya koyması ile kaçınılmaz olarak hakikate dair sorunlu bir sonuç meydana getirdiğidir. Duyumlarımız sonucu edindiğimiz deneyimler her ne kadar ideler temin etse de, insan zihni bu ideler arasındaki zorunlu ilişkileri çözebilecek kadar sınırsız bir anlama yetisine sahip değildir. O halde Locke'un ifadesine göre duysal bilgi kesinlikten yoksun ve sanıldığından aksine daha sınırlı bir bilgi kaynağı olduğu oranda hakikatten de uzaktır¹³⁰. Öte yandan ulaşabileceğimiz ikinci yargı ise Locke'un bu yaklaşımının Descartes'ın ontolojiyi tamamen epistemolojiye bağlama girişimi olarak ortaya çıkan rasyonalizmini reddetmek anlamına geldiğidir. Çünkü Locke zihnimizdeki tasarımlarla dış dünyadaki nesnelerin kesin bilgisine ulaşabileceğimizi reddederek zihinden bağımsız nesnel bir varoluşu¹³¹ kabul eder.

Görülüyor ki Locke'un epistemolojisindeki temel amaç, bilgiyi deneyimle sınırlandırarak rasyonalizmin idealizmini ve metafizik araştırma yöntemlerini reddetmektir. Bunu, ampirizmi septisizme sürüklemeye pahasına yapar. Bu durum, kaçınılmaz olarak kurduğu epistemolojiye ve ontolojiye¹³² dair çelişkili ve cevapsız pek çok sorun meydana getirir. Öte yandan etiği ve siyaset felsefesini -her ne kadar idelerin reel olduğu iddiasında bulunsa da¹³³- doğal hukuk gibi transandantal bir bilgi ile rasyonel temelde benimseyerek muafiyet kazandırmak istemesi de epistemoloji ve etik arasındaki uyumsuzluğun yarattığı gerilimi ortaya çıkarır.

¹³⁰ Cevizci, a.g.e., ss. 164-165.

¹³¹ Locke, Hobbes'un natüralizm anlayışına benzer şekilde insandan bağımsız (insana rağmen) nesnel bir varoluşu ve bu varoluşu mümkün kılan bir düzen olarak hakikatin varlığını benimsese de nesneleri birincil ve ikincil nitelikler bağlamında ele alarak Hobbes'un aksine bu hakikate kesin olarak ulaşılmasının mümkün olmadığı sonucuna varmıştır.

¹³² Locke'un ampirist epistemolojisinde temellendirdiği realist felsefe ile nesneyi öznenin bağımsız ve tam olarak bilinemez bir biçimde yorumlaması ontolojik yabancılaşmayı reddeden bir anlayışı ifade eder. Ancak Locke'un siyaset felsefesi ve etik kabullerinde nesneyi transandantal bir bilgi ile özne temelli bir yapıya büründürmesi ontolojik yabancılaşmayı benimsediğini gösterir. Çünkü siyaset felsefesi ve etiği kaynaklık eden sezgisel bilgi (doğa yasaları), ontolojiye kaynaklık eden duysal bilgiden üstündür. Öyle ki ontolojik yabancılaşmaya siyaset felsefesinde öznenin türeyen bir değer olarak mülkiyet kavramı örnek gösterilebilir.

¹³³ İdelerin reel olduğu iddiası kaçınılmaz olarak dilde de sözcüklerin herkes için idelere ilişkin olarak kesin temsiller taşıdığı fikrini temellendirir. Bu nedenle Locke'a göre iletişimin zihindeki idelere bağlı olarak herkes için sabit bir anlam taşıması gerekmektedir. Oysa modern felsefede Wittgenstein'in savunduğu gibi dil pratik bir vasa sahiptir ve uyuşumlar tarafından şekillenir (Scruton, a.g.e., s. 102).

“Anlının g r    açığını ne denli geni letebildiğini, kesinliğe ulaşma yetilerinin ne ölçüde olduğunu ve hangi durumlarda yalnızca yargılayıp tahminde bulunmaktan öteye gidemeyeceğini bulabilirsek, bu durumda bize erişilebilir olanla yetinmeyi öğrenebiliriz.”¹³⁴

“Anlama yetimizin kavrama alanı şeylerin uzamına göre olduğa darsa da, (...) İnsanoğlu Tanrının onun için uygun gördükleriyle yetinmeyi bilecek akla sahiptir;      Tanrı insanları yaşamı kolaylaştırıcı şeyler ve bir erdem bilgisi ile donatmış, bu dünyada rahata erdirici koşulları ve daha iyiye giden yolu ke fedebilecekleri bir noktaya koymuştur.”

“İçimizdeki Kutsal Mum tüm amaçlarımız için yeterince ışık sa maktadır. Bu parlak ışık altında bulabildiklerimiz bizi doyurmalıdır; ve böylece tüm nesneleri bize sunulabildikleri zemin, yetilerimize uygun oldukları oran ve biçimde ele aldığımızda anlama yetilerimizi doğru kullanmış oluruz.”¹³⁵

Bu nokta Locke’un ve dolayısıyla liberalizmin temellerini atacağı önemli bir ayrıntıyı ortaya koyar. Hobbes’un mekanik evren tasavvuruna bağlı olarak geliştirdiği materyalist yaklaşımı, barındırdığı Kartezyen d ngu ile mekanik insan ve bencil insan dikotomisini kaçınılmaz kılmıştır. Locke bu antropolojik dikotomiye a mak amacıyla Hobbes’un siyaset felsefesindeki materyalist yaklaşımını yumu atmayı amaçlar. İnsanın anlama yetisinin sınırlılığını ifade ederek, yani ampirizm temelinde geliştirdiği bireysel bilginin sınırlılığını ortaya koyarak bireysel iradenin meşru temelini kurmak ister ve doğa yasalarının kapsamını moral olarak genişleterek devleti doğal hukuka bağlı kılmaya sevk eder. Hobbes’a göre hayatta kalmak için mücadele eden insanlının mekanik doğa durumu anlamına gelen doğa yasası, Locke’ta mülkiyetin korunması ihtiya ı halini alır. Dolayısıyla Locke’a göre zaten doğa durumunda nesnel ahlaki bir düzen olarak var olan doğal hukuk, pozitif hukuku esas alan Hobbes’un aksine devlete koşulsuz bir itaati ve mecburiyeti engeller. Hatta devletin yetkisini sınırlandırarak meşruiyet  l    haline gelir. Evren mekanik olsa da aklın ve anlama yetisinin sınırlılığı insanı bu mekanizma içinde mevcut bilgisiyle akıl yürütmeye sevk eder. Locke böylece rasyonalizm temelinde Hobbes’tan almış olduğu bireyi, ampirizm temelinde kısıtlı bilgisiyle oluşturduğu kanaatleriyle karar veren irade sahibi birey haline getirir. Ancak siyaset felsefesinde Hobbes’tan miras kalan esaslı sorun   z lememi tir.     

¹³⁴ Locke, a.g.e., s. 34.

¹³⁵ John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi  zerine Bir Deneme*, 1. C.,  ev. Meral Delikara Topçu, 2. b., Ankara,  teki Yayınevi, 2000, ss. 35-36. Aynı eserin önceki alıntılarında kullanılan çevirisinde ilgili bölüm bulunmamaktadır. Bu nedenle bu alıntıyı yaparken aynı eserin başka bir çevirisinden faydalanılmıştır.

ampirizm temelindeki bireyin sınırlı bilgisiyle oluşan iradesi mekanik insan tasavvurunu epistemolojik olarak yumuşatma şansı bulmuş olsa da Locke akılla bulunabileceğine inandığı moral yasaları bilmeyi bir olgunlaşma meselesi olarak görmüş, aydınlanma felsefesinin ilerlemeci anlayışı gereği rasyonalist kabulleriyle monist bir ahlak anlayışını temellendirerek, ortaya koymuş olduğu etik determinizm ile bireyin iradesini sınırlandırmıştır.

Locke'un etik kabulleri iki niteliğe sahiptir. Bir yanda epistemoloji kabullerine uyumlu olarak -determinizme karşı ampirizm temelinde irade sahibi bireyine hayat vermek adına- deneyimin sağladığı kısıtlı bilgiye dayanan iyiye yönelik kısmen hedonist pratik bir ahlak anlayışı varken; öte yanda septisizme karşı etiği savunmak adına temellendirdiği akla dayalı (rasyonalist, transandantal, tanrısal, determinist) moral bir yasa (doğal hukuk) vardır¹³⁶. Bu dikotominin yarattığı belirsizlik nedeniyle Locke'tan sonra gelen David Hume ve Jeremy Bentham gibi ampirist kabulleri ağır basan düşünürler, Locke'un etik ve epistemoloji çelişkisini aşmak adına ampirizm temelindeki bireyini sürdürerek ahlaka ilişkin teorilerini hedonist bir temelde geliştirmeye çalışmışlardır¹³⁷. Buna mukabil Locke'un septisizme karşı rasyonalizmin tesirinde kalan monist ahlak anlayışı ise değişmez ve evrensel bir ahlak kanununun varlığına ilişkin bir inancı temsil etmesi¹³⁸ bakımından negatif bir değer olarak tolerans anlayışıyla liberal düşüncenin önemli kabullerinden birine esas teşkil etmiştir.

Aydınlanma düşüncesi hümanist kökeni hasebiyle insanı referans kabul ederek bilgiye ulaşma konusunda insan zihnine büyük bir güven doğmasını sağlamıştır. Bu durum Locke'ta görüldüğü üzere felsefi çabanın; hem öznenin zihin ve maddi dünya ilişkisini çözümlemeye, hem de hakikate ulaşmada kognitif bir başarı elde etmeye muktedir bir zihnin analiz edilmesine yöneldiği bir süreci başlatmıştır.¹³⁹ Locke'un mirası bilginin öznelliğine dair ilk işaret olması bakımından -Descartes'la başlayan modern bilincin epistemolojik yabancılaşma sürecinin bir yansıması olarak- aydınlanma düşüncesinin temel kaygısı ve çabası haline gelen akılla hakikate ulaşılabilmesi inancına dair ilk kuşkuyu doğurmuştur. Bu bakımdan Locke'un hakikate

¹³⁶ Zelyüt, a.g.e., ss. 76-77.

¹³⁷ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 11. b., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2015, s. 191.

¹³⁸ Gerald Hanratty, *Aydınlanma Filozofları Locke-Hume ve Berkeley*, çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, İstanbul, Anka Yayınları, 2002, s. 29.

¹³⁹ Tarnas, a.g.e., s. 163.

ulaşılabilmesine dair kaygıyı dile getiren ilk düşünür olması, onu aydınlanma düşüncesinin kurucusu kılmıştır.

2. David Hume: Aklın Yenilgisi

Locke birincil ve ikincil nitelikler ayrımı ile nesneyi, nesnel ve öznel bağlamda ideler üreten maddi bir varlık olarak tanımlamıştır. Nesnel hakikatin temsili olan birincil nitelikler algıdan bağımsız olarak maddi töz kavramının varlığını mümkün kılmıştır. Böylece maddi varoluş öznenin zihninden bağımsız bir nesnel gerçekliğe sahip olabilmıştır¹⁴⁰. İkincil niteliklerden elde edilen ideler ise zihnin tasarımları olması bakımından nesnel hakikatten bağımsız öznel tasarımlar üretebileceğimizi ifade etmektedir. Dolayısıyla Locke'un niteliklere dair ayrımına dayanan epistemolojik kabulleri onun temsili (tasarımsal) bir realizmi benimsediğini gösterir.

Locke'un epistemolojisinde nesneye ilişkin töz ve nitelik kavramlarının tam bir açıklığa ve tutarlılığa kavuşturulamamış olması, iç ve dış duyum gibi yargıların birbirinden oldukça farklı çığırlara yol açmasına neden olmuştur. Hakikati keşfedemesek de sezebildiğimiz iması Locke'un öğretisini bir yandan materyalist teorilere temel kılarken, öte yandan spritualizme ve idealizme temel kılmıştır. Birincil niteliklere bağılı olarak maddi töz kavramını benimseyen ve dış duyumu temel alan materyalistlerin ilki Condillac'tır. İkincil niteliklere bağılı olarak öznel bir algıyı savunan ve iç duyumu temel alan spitualizmin ilk savunucusu ise Berkeley'dir¹⁴¹. Condillac ve diğer materyalistler -dış dünyaya ilişkin- dış duyumun soyut kavramların oluşturulmasında etkili olduğunu savunmuşlardır. Çünkü fikirler varlıkları olduğu gibi tanımlamamızı sağlamazlar. İnsan yalnızca varlıklarla kurduğu ilişki çerçevesinde varlığı tanımlayabilir. Bu nedenle maddi dünyanın nesnel hakikatine yani dış dünyadaki varlıkların doğasına insanın tam bir yetkinlikle ulaşabilmesi mümkün değildir. O halde dış dünyaya ilişkin fikirlerimizin oluşma şekli hasebiyle doğa felsefesi ilk ilkelere ulaşabilme yetkinliğine hiçbir zaman sahip olamayacaktır. Bu kabul zihnin doğal düzen hakkındaki bilgiye ulaşma noktasında kaçınılmaz bir kısıtlanmaya mahkûm olduğunu

¹⁴⁰ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, ss. 112-113.

¹⁴¹ Gökberk a.g.e., s. 303.

vurgulayarak, bilimin çözümlenemez teolojik argümanlarla bir arada yürütülemeyeceği şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Bilim böylece nedensellik ilkesine bağlı olarak duyularımızın bize gösterdiği parçalı ve geçici dünyadan tutarlı ve düzenli yasaların olduğu kurgulanmış bir dış dünyaya geçişin imkânı haline gelmiştir. Buna paralel olarak aydınlanma felsefesi de insan zihninin kısıtlılığı nedeniyle Tanrı tarafından kurulmuş doğal düzeni tarif etmeyi bırakıp nedensellik ilişkisini araştırmaya koyulmuştur¹⁴². İki idealist olan Hume ve Berkeley ise aydınlanma felsefesinin evrensellik iddiasındaki bu kabullerini reddederek nedensellik ilkesinin eleştirisini yapmışlardır. Berkeley bir bakıma materyalizmi reddederek, teolojinin reddedilişini aydınlanma felsefesinin argümanlarıyla eleştirirken, Hume tüm nedensellik ilkesini reddetmiştir.

Hume'un nedensellik ilkesine yönelik eleştirisini açıklayabilmemiz için Berkeley'in maddi tözü reddeden epistemolojisine değinmek gerekir. Berkeley, Locke'un ampirizminin realist unsurlarına karşıdır. Zihinden bağımsız bir gerçekliğin olamayacağını savunur. Bu nedenle maddi şeylerin gerçek olmadığını, gerçekten var olanın yalnızca ideler olduğunu savunarak modern idealizmin temellerini atmıştır¹⁴³. Berkeley bilimsel materyalizm görüşünün insanları önce ateizme ve sonrasında nihilizme götüreceği kaygısını taşımaktadır¹⁴⁴. Kendisi bu kaygısından hareketle Hobbes ile temellenen materyalizmi ve Locke'un ampirizmi ile güçlenen septisizmi reddederek zihni temel alan, teolojik ve metafizik niteliklere sahip bir teori geliştirir.

Berkeley materyalizmin ve septisizmin kaynaklarını Locke'un epistemolojisinden ve ontolojisinden yola çıkarak çürütmek amacındadır. Ampirizmde hâkimiyet kazanmakta olan septisizm, başlangıçta Locke'un epistemolojide kaçınmaya çalıştığı bir zorluk olarak gözüktür. İfade edildiği gibi Locke, teorisinde maddi varlıkların algılarımızdan bağımsız bir hakikati içerdiği iddiası ile maddi tözü temellendirmiştir. Fakat bu kabul mevcut bilimizin sorgulanır olmasına neden olmuştur. Eğer özne nesneyi doğrudan değil yalnızca zihnindeki ideler tarafından uyarılan fikirler aracılığıyla bilebiliyorsa ve öznenin maddi tözünü doğrudan algılama yetisi yoksa öznenin bilgisi kaçınılmaz bir

¹⁴² Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 124.

¹⁴³ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 525.

¹⁴⁴ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, ss. 165-166.

şekilde şüphe edilebilir bir taslaktan ibaret olmak zorundadır. Locke, teorisinde doğmakta olan bu septik soruna karşı nesneye dair ideler üreten birincil ve ikincil nitelikler ayrımı ile çözüm bulmaya çalışır. Bu ayrıma göre yalnızca birincil nitelikler bilimin soruşturma alanına dahildir¹⁴⁵. Ancak Berkeley, Locke'un bu yaklaşımının modern bilimde filizlenmekte olan septisizmi engellemek bir yana, aksine kaynaklık ettiği görüşündedir. Çünkü bilginin kaynağı olan ideler, eğer dış dünyadaki şeyleri gerçekten temsil etmelerinden değil yalnızca birbirleriyle uyumlu olmalarından dolayı bilgiyi meydana getiriyorlarsa kurgudan ötede bir hakikat iddiasına sahip olamazlar¹⁴⁶. Berkeley'e göre hakikate dair bu problemin aşılamanasının baş faili birincil niteliklere dayalı olarak ortaya konan maddi töz kavramıdır. Kendisi bu nedenle maddi töz kavramına karşı sensüalizmle temellendirdiği immateryalist bir görüş ortaya koyar.

Sensüalizmi temellendirdiği nokta, iç ve dış deneyim ayrımıdır. İfade edildiği gibi Locke'a göre deneyim duyum ve düşünüm yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu görüşe göre dış deneyim olmadan iç deneyimin olması da mümkün değildir. Duyum olmadan düşünüm olamıyorsa tüm deneyimler sürekli birbiriyle bağıntılı nitelikler taşımalıdır. O halde duyum ve düşünüm deneyimlerinin arasında ilkece bir fark olmadığı, yalnızca derece olarak farklılıklar arz ettikleri ortadadır. Bu da iki etkinlik alanının kaçınılmaz olarak yalnızca aynı etkinliğin iki farklı biçiminden ibaret olduğunu gösterir¹⁴⁷. Locke'un teorisine ilişkin sorun bu noktada daha belirginleşir. Fikirlerle bilgi üreten zihnin mevcut fikirleri ile gerçek nesnenin hakikatine ulaşması mümkün değilse, niteliklere dair bilginin kesinliğine ilişkin geliştirilen tüm argümanlar her iki nitelik türü içinde aynı ölçüde geçerlilik taşımaktadır. Buna bağlı olarak bilgiye dair her şey nihayetinde zihnin tecrübeleri olmak zorundadır¹⁴⁸. Duyum ve düşünüm deneyimleri arasındaki duvarların bu şekilde yıkılmasıyla ortaya çıkan sensüalizm, bir tarafta materyalizmin, diğer tarafta ise spritualizmin olduğu bir terazi yaratmıştır. Eğer tüm soyutlamaların duyumlara dair izler olduğuna yapılan vurgu ile dış duyum ağırlıklı sensüalist bir teori ortaya konursa Condillac'ın ifade ettiği materyalist teori desteklenmiş olur. Berkeley bu noktada terazinin diğer tarafına yani iç duyuma (düşünüm) ağırlık vererek dış duyumu iç duyuma tabi aşağı formlar bütünü olarak

¹⁴⁵ Tarnas, a.g.e., s. 165.

¹⁴⁶ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 537.

¹⁴⁷ Gökberk, a.g.e., s. 303.

¹⁴⁸ Tarnas, a.g.e., s. 166

nitelendirir. Böylece Berkeley sensüalizmi aşırı nominalist bir bakış açısıyla ele alarak maddi dünyanın ruhun tasarımından ibaret olduğu bir spiritüalizm ortaya çıkarır ve Locke'un soyutlama teorisini eleştirir¹⁴⁹.

Berkeley'e göre var olan her şey tikeldir ve soyutlama olarak tümel ide yoktur. İdeler bu bakımdan zihinsel tikeller olup, algının dolaysız nesneleridir. Tasarımlar, deneyimler, fikirler ve kavramlar zihnin dolaysız algılamaları olmaları nedeniyle idelerdir ve aynı zamanda zihinsel tikellerdir¹⁵⁰. Bu bakımdan tümel tasarımların ve nesnelerin duyumdan bağımsız insan zihninde var olması mümkün değildir. Sözcüklerle ifade edilen tümel kavramlar duyumsanmış öğelerden arındırılarak elde edilmiş soyut kavramlar değildir¹⁵¹. Berkeley bu noktada ideler ile sözcükler arasında bir ayırım yapar. Her sözcüğün anlamlı kullanıldığı takdirde ideleri ifade ettiğini belirtir. Fakat idelerden bağımsız olarak kullanılan tüm sözcükler anlamsızdır. O halde Berkeley'e göre tikel idelerden genel ideler oluşturmak mümkün değildir¹⁵².

Görülüyor ki Berkeley'e göre tüm tasarımlar yalnızca duyusal (sensual) olarak tecrübe edilebilir. Kendisi bu aşırı nominalizminden güç bularak Locke'un maddi tözü dayandırdığı ilk niteliklere ilişkin görüşlerini reddeder. Berkeley'e göre bizler nesneyi algımlarken Locke'un ikincil nitelikler olarak ifade ettiği duyularımıza bu birincil nitelikleri ekleriz. Madde olarak ifade edilen, ancak kimsenin görmediği bu birincil nitelikler yalnızca soyut iddia olmak durumundadır¹⁵³. Kendisi her ne kadar Locke gibi ikincil niteliklerin zihin tarafından öznel olarak algılanabilir olduğu noktasında hemfikirse de, birincil niteliklerin ikincil niteliklere bağlı olarak nesnel değil de öznel algılandığı kabulüyle ayrılır¹⁵⁴. Çünkü nesnenin varoluşu yalnızca duyular ile algılandığı takdirde mümkündür. Öznenin bilebileceği her şey birer ide ise, varoluşun doğası da idenin doğasından gelmek zorundadır. İdeler de yalnızca zihinde var olabilen

¹⁴⁹ Gökberk, a.g.e., s. 303. Locke'un bu teorisine göre insanlar tümel kavramlar oluşturmak için soyutlamalar yaparak nesnelerin ortak ayrımlarını içeren tasarımlar meydana getirirler. Locke bu yetiyi kabul etse de bu soyutlamaya dayalı ayrımların nesnel gerçekliği olmadığını savunur. (Aynı Eser, s. 303)

¹⁵⁰ Scruton, a.g.e., s. 110.

¹⁵¹ Gökberk, a.g.e., s. 304.

¹⁵² Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 169.

¹⁵³ Gökberk, a.g.e., s. 304.

¹⁵⁴ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 546.

şeylerdir¹⁵⁵. O halde maddi varoluş da öznenin (zihnin) algılamasına bağlı olarak görelidir.

Locke'un teorisi nesneye (maddeye) ilişkin bilgiyi tecrübeden meydana getirirken, Berkeley tecrübenin sadece zihindeki fikirler olduğunu ifade etmiştir. O halde zihin dışında maddi bir dünyanın varlığı temelsiz bir varsayımdan ibarettir. Mevcudiyeti kesin olarak bilinebilecek tek şey zihin ve onun fikirleridir. Dış dünyaya ilişkin tüm nesnelerin varlığı, cevher olarak "olmaktan" değil zihin tarafından öznel olarak duyumsanmaktan (algılamaktan) ibarettir¹⁵⁶. Görülüyor ki Berkeley ampirizminde Locke'tan bir adım öteye gitmiş ve bilgiyi, algılamakla eş değer görmüştür¹⁵⁷.

Berkeley varlığı özne tarafından algılanmakla eş değer görerek maddi dünyanın varlığını ve maddi tözü ortadan kaldırmıştır. Nesne böylece öznenin tasarımlarından ibaret hale gelirken gerçeklik, zihin ve ruh tarafından duyumsanmaya bağlanmıştır. Berkeley'e göre nesneye ilişkin olarak yalnızca ruhsal tözün varlığından bahsedebilmek mümkündür. Bu, Descartes'ın idealizmini anımsatan idealist-spiritüalist bir teoridir¹⁵⁸. Çünkü varoluşun yalnızca görel olarak zihinde temellendiği iddiasıyla tikelliği esas alarak, soyutlamaların ortaya koyduğu evrensel genellemeleri reddetmesiyle materyalizme karşı ontoloji temelli bir idealizm meydana getirmiştir¹⁵⁹. Öte yandan varoluşu zihne indirgeyen idealizminden hareketle, varoluşun sonlu ruhlarca öznel duyumlardan (algılardan) ibaret olmadığını ve mevcut tasarımları yaratmamızı sağlayan bir dış neden olduğunu kabul ederek, sonlu ruhların tasarımlarını sürekli kılan sonsuz bir ruh olarak Tanrı kavramıyla ortak tasarımları mümkün kılmak istemesi teorisinin spiritüalist mahiyetini meydana getirmektedir¹⁶⁰. Nitekim Berkeley algılanan dış dünyanın nesnelliğinin teminatını Tanrıya dayandırarak Descartes'ın yolunu izlemişse de madde-zihin (ruh) ayrımını reddederek ondan spiritüalist bir tonda ayrılmıştır. Kendisi bu çerçevede doğru tasarımların Tanrının tasarımlarına uygunluğu, yanılgılar ve kuruntuların ise -Kartezyen döngüye paralel olarak- gerçek idelerin sonlu ruhlar

¹⁵⁵ Scruton, a.g.e., s. 112

¹⁵⁶ Tarnas, a.g.e., ss. 166-167.

¹⁵⁷ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 173. Fenomenalizm olarak da ifade edilen bu görüşe göre nesneler zihnin tasarımları olup, özünde algı yoluyla sahip olunan ideler toplamıdır. (Aynı Eser, s. 168.)

¹⁵⁸ Gökberk, a.g.e., s. 305.

¹⁵⁹ Willem A. deVries, "From Idealism to Pragmatism", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], X-2, (2018), 28 Şubat 2022 tarihinde erişildi. URL: <http://journals.openedition.org/ejpap/1299>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.1299>, s. 3

¹⁶⁰ Tarnas, a.g.e., s. 167.

tarafından yanlış algılanmasının sonucunu temsil ettiğini öne sürmüştür. Bu çerçevede doğa biliminin görevi tanrısal tasarımın (iradenin) düzeni olan doğa yasalarını ortaya çıkarmak ve zihnin nesnelerini eleştirel olarak sınamaktır. Ancak Berkeley'in doğa bilimine verdiği bu görev Newton'un ve dolayısıyla hâkim aydınlanma düşüncesinin mekanik doğa görüşüne zıttır. Newton'ın ifade ettiği düzen sıkı bir determinizme bağlı bir nedenler zinciriyken Berkeley'e göre bu Tanrının iradesidir ve mucizeler de Tanrının özgür tasarımının parçalarıdır¹⁶¹. Buna mukabil nedensellik ise zihnin belli ideleri belli bir düzen içinde sırasıyla tekrarlanacak şekilde algılamasından ibarettir¹⁶².

Nedensellik ilkesine karşı Berkeley'in maddi tözün reddi ile temellendirdiği eleştirel bakış açısı etik ve epistemoloji arasındaki gerilimin etkisinde kalan siyaset felsefesi için de oldukça önemlidir. Berkeley -Tarnas'ın Descartes'la başlayıp Kant ile tamamlandığını ifade ettiği epistemolojik yabancılaşma sürecinde- aydınlanma felsefesinin önemli bir çelişki barındırdığını ifade eder. Bu çelişki Hobbes'un teorisine ilişkin olarak ifade ettiğimiz antropolojik dikotomidir. Berkeley özgürlük ve irade ile ortaya çıkan -Hobbes'un ifadesi ile bencil- bireyin çelişkili bir şekilde aynı zamanda haz ve acı duyguları minvalinde oluşan nedensellik ilişkisi içinde mekanik bir dünyanın makineleşmiş bireyi olduğu tespitinde bulunur¹⁶³. Locke, Hobbes'tan devraldığı antropolojik dikotomide bireye ilişkin irade sorununu rasyonalizmden ampirizme taşıyarak irade sahibi bir birey yaratma çabası içine girmiş olsa da göremediği şey mekanik insan tasavvurunun yalnızca iradeye ilişkin bir sorun olmadığıdır. Çünkü Locke dış duyum eksenli bir çözümlemeyle bireyi sınırlı anlama yetisine sahip ve bu yüzden kanaatleriyle karar veren irade sahibi bir varlık kılssa da; eylemlerinin haz ve acı temelinde kurulmuş nedensellik ilişkisi içinde olduğunu kabul etmesi üstü kapalı olarak determinizm iddiasını sürdürmesine neden olmuştur. Bu görüş Berkeley'in gözünde insanı adeta bir mekanizmanın parçası yapmaya devam etmiştir. Öte yandan Berkeley aşkın ruh olarak tanrı kavramını Descartes gibi determinizmin temeli haline getirerek Kartezyen döngüyü aşamamış ve bireyin özgür iradesine dair çıkmazı sürdürmüştür.

¹⁶¹ Gökberk, a.g.e., s. 305.

¹⁶² Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 564.

Berkeley'e göre fizikçiler güç, yerçekimi gibi sözcükler ile teorilerine metafiziği dahil etmişlerdir. Bu terimler esasında ampirik değil rasyonalist bir analizin ürünleridir. Nedensellik, zihnimizde duyumsanmış olan ide kümelerinden başka bir şey değildir (Zelyüt, a.g.e., ss. 84-85).

¹⁶³ Hanratty, a.g.e., s. 95.

Mekanik evren tasavvurunun ve yeni doğa biliminin temel dayanağı olan nedensellik ilkesi kaçınılmaz bir şekilde katı bir determinizmi Yeni Çağ düşünce hayatına dayatırken, bu baskın görüşe karşı Berkeley ile başlayan şüphe ve ret, Hume ile sistematik halini alır. Hume'un nedensellik ilkesine yönelik sistematik eleştirisi, Locke ve Berkeley'in tam anlamıyla çözüme kavuşturamadığı töz kavramı üzerinden temellenir¹⁶⁴. Hume, Berkeley'in eleştirilerini geliştirerek Locke'un kurmuş olduğu ampirist epistemolojiyi son noktasına kadar götürür ve nihai olarak ampirizmi septisizme ulaştırır. Ancak Hume yalnızca Locke ve Berkeley'in geliştirmiş olduğu idelere ilişkin ampirist teorinin sorunlarını kabul eden epistemik bir septik olarak değerlendirilmemelidir. Aslında Hume'un amacı aklın otoritesine karşı duygu ve içgüdülerin temel alındığı natüralist bir teori geliştirmektir¹⁶⁵. Hume bu bakımdan belli bir iddiayı tek gerçeklik olarak görmez. Kendisiyle ilgili araştırmaları okuduğunuzda muhafazakar (gelenekçi), akılcı ve septik olarak niteleyebileceğimiz üç Hume ile karşılaşırız¹⁶⁶. Aslında tüm bu yorumlar doğrudur. Pragmatik bilgi anlayışını ve aklın araçsallaştırılmasını benimseyen Hume üç çizgide de kendi iddialarını sürdürebileceği temeller bulabilmektedir¹⁶⁷. Dolayısıyla bu üç parçalı eğilim bir çelişkiden ziyade onun teorisini destekleyen bir nitelik taşımaktadır. Nitekim monist hakikat iddialarını öne süren epistemoloji ve etik teorileri kaba olarak nitelendirerek geçmişte kalmaları gerektiğini düşünür¹⁶⁸. Onun teorisi bu çerçeveden bakıldığında gelenek-akıl-septisizmden oluşan bir denge ve bir döngüyü ifade eder.

Hume yeni doğa bilimini örnek alarak yeni bir insan bilimi geliştirme gayesindedir. Ampirist metodu kullanarak deney ve gözleme dayalı çıkarımları bilgi için tek gerçek veri kabul eder. Bu çerçevede Locke'un realist ampirizminin ve Kartezyen felsefenin kabul ettiği, gerçekliğin dışsal değil zihinsel yansımalarla algılandığını ifade eden içkinlik ilkesini idealizm çerçevesinde benimser¹⁶⁹. İde kavramını Locke'tan farklı kullanır. Zihnin tasarımlar oluştururken ihtiyaç duyduğu kaynakları ideler ve izlenimler

¹⁶⁴ Gökberk, a.g.e., s. 306

¹⁶⁵ Hanratty, a.g.e., s. 53

¹⁶⁶ Bu durum Roger Scruton ve Atilla Yayla'nın çalışmalarında ifade edilmektedir. Atilla Yayla, *Liberalizm*, 5. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2008, s. 53; Scruton, a.g.e., s. 132.

¹⁶⁷ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 99.

¹⁶⁸ Hanratty, a.g.e., ss. 58-59.

¹⁶⁹ Hume maddi töz kavramını reddedip izlenim ve duyuları temel almasından dolayı realist ampirizmden Berkeley gibi ayrılmıştır. Bilginin, zihnin tecrübe alanı ile sınırlılığını ifade ederek duyularımızın tek hakikat olduğunu ifade eder.

olmak üzere iki sınıfa ayırır¹⁷⁰. İç duyum ve dış duyum ayrımını reddeder ve tüm algılar için izlenim kavramını kullanır¹⁷¹. İzlenimler bilginin nihai temeli olup, duyumlarımızla bize gelen ve algıladığımız sürece bizde bazı duygulanımlara yol açan, canlı ve anlık etkilere sahip deneysel bilgi niteliğindeki deneyimlerdir¹⁷². İdeler ise zihnimizin algılama faaliyetleri sonrasında geriye kalan canlılığını yitirmiş kavrayışlardır¹⁷³. Zihin, duyumla oluşturduğu izlenimlerle bellekte ideler oluşturur. İdeler düşünme faaliyetinin ürünleri olmaları hasebiyle var oluşlarını izlenimlerden alırlar. Zihin daha sonra ideleri ve izlenimleri birbirine bağlayarak veya değişikliklere uğratarak düşünme faaliyetini gerçekleştirir¹⁷⁴.

Hume, Locke gibi basit ideler ve bileşik ideler ayrımını benimser. Basit ideler bileşik ideleri meydana getirir. Hume'un gerçek bilgiye ulaşma metodu bileşik idelerden yola çıkarak basit idelere, basit idelerden de izlenimlere ulaşabilmektir. Çünkü her basit ide bir izlenime karşılık gelmelidir. Eğer bu yöntemle bir izlenime ulaşamıyorsa ifade edilenlerin gerçekliği yoktur. Hume'un metodu böylece tüm bilginin yalnızca duyusal ve deneysel temellerden geldiği tezini tekrarlamıştır¹⁷⁵.

Hume'u Locke ve Berkeley'in teorilerinden ayıran bir başka nokta, dile ve bilgiye dair anlam kuramıdır. Hume'un düşüncesi her ne kadar Locke ve Berkeley gibi ampirist düşünürlerin nominalizm kabullerine dayanıyorsa da "Hume Çatalı" olarak bilinen bir ayrım ortaya koyar. Bu ayrıma göre cümleler deneysel ve mantıksal olarak ikiye ayrılır¹⁷⁶. Deneysel olan cümleler anlamını deneyimlerden alır. Mantıksal cümleler ise ideler arasında kurulan ilişkiler ile temellenir. Mantıksal cümleler, matematik ve geometri gibi yalnız aklın sezgileri ile onaylanan tanıtılamalı bilgilerin ifadeleridir¹⁷⁷. Bu tür bilgileri içeren cümleler yalnızca soyut idelere ilişkin olabilirler. İdeler arasında zorunluluk ilişkisi oluşturulabilmesi hasebiyle mantıksal cümleler kesin ve a priori bilgi sağlar¹⁷⁸. Deneysel yani olguya dayalı bilgilerimizi ifade eden cümlelerse tanıtılamalı

¹⁷⁰ Aynı Eser, ss. 58-59.

¹⁷¹ Uluğ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 38.

¹⁷² Gökberk, a.g.e., s. 307.

¹⁷³ Scruton, a.g.e., ss. 133-134.

¹⁷⁴ Gökberk, a.g.e., s. 307.

¹⁷⁵ Scruton, a.g.e., ss. 133-134.

¹⁷⁶ Cevizci, a.g.e., s. 97.

¹⁷⁷ Scruton, a.g.e., s. 134.

¹⁷⁸ Nutku, a.g.e., ss. 44-45.

değildir ve aksi bir durumda mantıksal cümleler gibi çelişki doğurmazlar¹⁷⁹. Bu tür bilgiyi içeren cümleler somut izlenimlere yönelik olması bakımından ihtimali ve a posteriori bir bilgi sağlar¹⁸⁰. Hume bu çerçevede üç görüş ortaya koyar. İlki saf akıl yürütme ile ulaşılan sonuçlardır. Bu sonuçlar maddi olmayan nitelikler taşımaları bakımından yalnızca kullandıkları ideler arasında çelişkiden uzak, kesin ve zorunlu ilişkiler ifade eden önermeleri oluştururlar. İkincisi olgu meseleleridir. Olgu meselelerine dair ifadeler zorunlu bir hakikat iddiasında olamazlar. Olguların nasıl gerçekleştiği ve nasıl farklı olabileceklerine dair olasılıkları içeren yargılar taşırlar. Üçüncüsü ise en çok eleştirdiği spekülative düşünceye -özellikle metafiziğe- karşıdır. Özünde iki farklı önerme şeklinin bir arada kullanıldığı ideler arasındaki yanlış bağıntılara işaret eder. Bu görüşe göre tüm olgular deneyimden kaynaklanan bir bilgi içeriyorsa, olgulara ilişkin ideler izlenimlerden türemelidir¹⁸¹. O halde tecrübe etmeden ve tanıtanmadan olgusal bir bilginin zihnimizde a priori bir bilgi olarak mevcut olması mümkün değildir.

Hume üçüncü görüşten yola çıkarak spekülative iddiaların ortaya çıkış sürecini açıklar. Bu süreç zihnin hatırlama faaliyeti dediğimiz ve esasında izlenimlerin zihinde yer aldıktan sonra ideler haline gelmesini ve bu idelerle oluşan tasarımların çağrışım (association) mekanizmasıyla birbirine bağlanarak tasarımları meydana getirmesini içerir. Kendisinin önemle üzerinde durduğu ayrıntı, izlenimlerin ide haline gelirken eski canlılığını yitirerek soluk bir kopya haline gelmesi ve hatırlama faaliyeti esnasında herhangi bir idenin ilgisiz bir izlenimle ilişkilendirmesi sonucu hatalı bir şekilde ortaya çıkabilmesidir. Bu durum yanılgı dediğimiz yanlış hatırlama sürecini yani izlenimlerin ilgisiz idelere, idelerin de ilgisiz izlenimlere bağlanmasını ifade eder¹⁸². Dolayısıyla tasarımlar zihnin yaratıcı hayal gücünün eserleri haline gelir¹⁸³. O halde zihnin hatırlama faaliyetindeki merak ve spekülasyon eğilimleri, hayal gücü ile tasarımlar oluştururken izlenimlerden edinmiş olduğu idelerden türetilen ve gerçek izlenimlere

¹⁷⁹ Scruton, a.g.e., s. 134.

¹⁸⁰ Nutku, a.g.e., ss. 44-45.

¹⁸¹ Scruton, a.g.e., ss. 134-135.

¹⁸² Gökberk, a.g.e., ss. 307-308.

¹⁸³ Hanratty, a.g.e., ss. 59-60.

Hume'un ifade ettiği hayal gücü, ideler ile izlenimler arasında zihnin gelişigüzel bağlantılar kurabildiği bir yeti değildir. Zihnin diğer faaliyetleri gibi "benzerlik, aykırılık, uzay ve zaman bakımından yakınlık ve neden-etki bağılılığı" gibi belli yasalara bağlı olarak işleyen bir yapıya sahiptir. Epistemolojinin görevi de çağrışım mekanizmasını temel alarak zihnin faaliyetlerinin aydınlatılması olmalıdır (Gökberk a.g.e., s. 308).

karşılık gelmeyen spekülâtif “soyut ideler”¹⁸⁴ üreterek bizi aldatabilmektedir. Yanılgılardan kurtulmanın yoluysa Hume’un metodu olarak ifade ettiğimiz idelerin temelinde yatan izlenimlerin izini sürmektir. Sürecin sonunda ideden bir izlenime ulaşamıyorsa bu tür ideler Hume’a göre spekülâtif niteliktedir. Hume bu kabulünden hareketle spekülâtif bir ide olarak tanımladığı nedensellik ilkesini ele alır¹⁸⁵.

Hume’un nedensellik ilkesine yönelik eleştirisi töze dair reddine dayanır. Töz tartışması Descartes’la başlar. Descartes’a göre töz, sonlu veya sonsuz olsun metafizik bağlamda bilinebilir niteliktedir. Locke tözlerin varlığını kabul eder ama anlama yetimizin sınırları dışında olmasından dolayı bilinemeyeceklerini ifade ederek metafizik tartışmaları sonlandırmak ister. Berkeley, Locke’un töze ilişkin yaklaşımını sonlu tözler için bir adım daha ileri götürerek onların varlığını reddeder. Yani maddi olanın yalnızca tasarımlar olduğunu ifade ederek, sonsuz tözlerin varlığını metafizik olarak bilebileceğimizi savunur¹⁸⁶. Hume ise Berkeley’in aşırı nominalist sensüalizmini kendi metoduyla bir adım daha ileri götürerek eleştirisini yalnızca maddi töze değil tüm töz kavramına yöneltir. Septik sorgulamasıyla töz idesini çözümleyebilecek hiçbir basit izlenimin olmadığını ifade eder. Locke’un birincil ve ikincil niteliklere dair ayrımını herhangi bir izlenimle temellenmediği gerekçesiyle reddeder. “İdelerin çağrışımı kuramını” esas alarak, töz kavramının çağrışım mekanizması aracılığıyla zihnin ideleri bir araya getirmesi sonucu oluşturduğu soyut tasarımlar olduğunu öne sürer¹⁸⁷. Bu bakımdan töz kavramı zihnin soyutlama yaparken benzer nesnelerin ortak niteliği olarak adlandırılmasında ve hatırlanmasında kullanılan işlevsel bir tasarım olup¹⁸⁸. duyumlarımızın sürekli zihin tarafından aynı şekilde birleştirilmesinin yarattığı izlenimlerden meydana gelen bir alışkanlığın eseridir. Bu alışkanlık gereği zihin her nesneye ilişkin nitelikleri algıladığında niteliğin bilinmeyen kaynağı olarak tözü de belleğimize ekler. Hume bu şekilde tözü tamamen tasarımdan ibaret kılarak hem manevi

¹⁸⁴ Ian Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler*, çev. Necla Arat v.d., İstanbul, Say Yayınları, 2004, s. 163.

¹⁸⁵ Hanratty, a.g.e., ss. 59-60.

¹⁸⁶ Gökberk, a.g.e., s. 308.

¹⁸⁷ Scruton, , a.g.e., ss. 134-136.

¹⁸⁸ Hanratty, , a.g.e., s. 62.

tözde temellenen spiritüalizmden hem de maddi tözde temellenen materyalizmden sıyrılmıştır¹⁸⁹.

Hume töz kavramını ve tözler arasındaki nedensellik bağıı reddetmiş olsa da, insan doğası için töz gibi inançların pratik hayatta yaşamsal öneme sahip, zorunlu ve kaçınılmaz bir nitelik taşıdığını vurgular¹⁹⁰. Bunu Hume'un -Berkeley'in maddi töze karşı geliştirmiş olduğu eleştirisinden yararlanarak- manevi töze karşı öne sürdüğü “yığın benlik kuramı” ile açıklayabiliriz. Bu kurama göre ben kavramına dair hiçbir izlenim bulunmuyorsa tek söylenebilecek şey benliğin ideler ve izlenimler yığını olduğudur. Hume her ne kadar benliğin algılar yığınının ibaret olduğunu savunsa da bunu akılcı bir yorumdan çıkardığını vurgular¹⁹¹. Oysa Hume pratik hayatta akılcı ve septik kabullerin değil, duygu ve içgüdülerin etkinliğinde akılcı olmayan natüralist gerçeklik anlayışının hâkim olduğu düşüncesindedir¹⁹². Hume'un buradaki amacı, benlik gibi kavramlarla insanoğlunun rasyonel ilkelerin cevapsız kaldığı şeyler karşısında doğası gereği kurgular oluşturabildiğini ve bu kurgularla daha güçlü bir insan doğası meydana getirerek varoluşunu mümkün kılacak bir inanca sahip olabildiğini göstermektir.

Hume nedensellik ilkesini de aynı eleştiri süzgecinden geçirir. Hume'a göre neden-etki bağı olarak zihinde oluşan nedensellik idesinin kaynağında bir izlenim bulunmamaktadır. Çünkü iki olayın birbirlerini etkilediklerini değil yalnızca art arda gerçekleştikleri algılanabilir. Arka arkaya gelen iki olayın sürekli tekrarlanması olgusu zihinde çağrışım mekanizmasıyla bir alışkanlık duygusu haline gelerek bu durumun nesneler arasında -nesnel- zorunlu bir ilişki olarak yorumlamasını sağlar. Oysa olayların kendi aralarında zorunlu bir bağ oluşturdıkları sonucunu çıkarmak, ne doğrudan (intuitif) ne de dolaylı (demonstratif) tanıtlamalarla ispatlanabilir¹⁹³. İzlenimlere dair gerçekleştirilen bu geliş güzel birleştirme faaliyetleri zihnin kendi düzenini dayatma

¹⁸⁹ Gökberk, , a.g.e., ss. 308-309.

¹⁹⁰ Hanratty, , a.g.e., s. 57. İfade ettiğimiz gibi Hume ortaya koyduğu gelenek-akıl-şüphe dengesinde akı bu noktada eleştirilerek irrasyonel temele sahip bir teori ortaya koyar. Hume için tek bir doğru, hakikat veya değerler dizisi fikri hurafeden öte bir anlama sahip değildir. Dolayısıyla idelerin pratik hayattaki işlevselliğini insan doğasının bir olgusu olarak nitelendirirken, bu inanca neden olan töz kavramının temellerinin çürütülmesini teorik bir sorun olarak görmemektedir.

¹⁹¹ Scruton, , a.g.e., s. 140.

¹⁹² Hanratty, , a.g.e., s. 53. Atilla Yayla bu bağlamda Hume'un anti-rasyonalist liberal geleneğin kurucusu olduğunu ifade eder (Yayla, a.g.e., s. 60).

¹⁹³ Gökberk, , a.g.e., s. 309.

çabasıdır¹⁹⁴. Bu durumda töz gibi nedensellik de zihnimizde öznel bir tasarım olarak var olan bir idedir.

Bu noktada rasyonalizm ve ampirizm arasındaki gerilim önem kazanır. Hume’a göre “neden” kavramı mantık önermelerinde geçen zorunlu bağıntılara ilişkin kabule dayanır. Oysa bu bağıntı, olgular (izlenimler) arasındaki ilişki söz konusu olduğunda zorunlu bir ilişkiyi değil, değişmez ve sürekli tekrarlanan bir ilişkiyi ifade etmek için kullanılır. Bu nedenle olgulara ilişkin bağ konusunda rasyonalizmin mantık önermeleri anlamsızdır¹⁹⁵. Olguların bilgisi algılar ve izlenimler olarak kendini gösterir¹⁹⁶. Yapılması gereken, olguların akletme yetisi ile değil, sensüalizme dayanan ampirizmle ele alınmasıdır. Çünkü akıl yalnızca matematiğin hakikatleri gibi; kendi içinde, kendi kendine yeten, dış dünyada bağlayıcı bir referansı olmayan, mantığa dair hakikatler üretebilir. Aksi halde akletme yetisi iki olgu (izlenim) arasında deneyime dayanmayan bir bağ kurarak yalnızca hayal gücünün çağrışımlarının ürünü olan spekülatif bir sonuç çıkaracaktır¹⁹⁷. Bu bakımdan aklın metafizik meselelerde varlıkların niteliklerine ilişkin olarak ifade ettiği hakikat iddiaları tecrübeye (izlenime) dayandırılmaz. Çünkü duyuyuüstü olgular duyuların analiz edilmesiyle tecrübe edilemezler. Eğer tecrübe edebileceğimiz bir duyum yoksa tüm metafizik argümanlar izlenimden yani temelden yoksundur. Somut olmayan ve algılanamayan bir şeye dair duyum ve tecrübe olmayacağından akletme yetisinin ürünü olan nedensellik anlamını yitirir. Metafizik iddialar bu durumda gerçek dünyada karşılığı olmayan hayal gücünden başka bir şey olamaz¹⁹⁸.

Hume’un rasyonalizme yönelik eleştirisi kadar ampirizme yönelik eleştirisi de yıkıcıdır. Her türlü izlenimin yalnızca tikellere ilişkin bilgi verebileceğine (bilginin yalnızca tikellere ilişkin olabileceğine) yönelik iddia, nedensellik ilkesini reddetmeyi kaçınılmaz kılarken, nedensellik bağlarının kopmasıyla indüksiyon (tümevarım) yönteminin de bilgi üretebilme meşruiyetini ortadan kaldırmıştır. Hume’a göre tümevarım yöntemi nedensellik ilkesi adı verilmiş ardışıklığın psikolojik bir inanç haline getirilmesidir. Newton’un ifade ettiği uzay ve zaman fikirleri bu bağlamda tikel nesnelerin ardışık bir bütün halinde tecrübe edilmesinin sonucudur. Bu bakımdan nesnel

¹⁹⁴ Tarnas, , a.g.e., ss. 168-169.

¹⁹⁵ Scruton, , a.g.e., ss. 136-137.

¹⁹⁶ Losee, , a.g.e., s. 121.

¹⁹⁷ Tarnas, , a.g.e., s. 170.

¹⁹⁸ Aynı Eser, ss. 170-171.

bir zorunluluk değil öznel bir inançtır ve nesnel olarak addedilen bu bilgi gerçekliğin tabiatını değil zihnin alışkanlıklarını yansıtmaktadır. O halde tikelden tümele (evrensele) yönelik kesin bir çıkarım yapabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla Hume'un düşüncesine göre nedensellik düşüncesi metafizik determinizm iddiasından arındırıldığında yalnızca olasılık haline gelmektedir¹⁹⁹.

Hume nedensellik eleştirisi ile ampirizmi son noktasına kadar ilerletmiş ve septisizme ulaştırmıştır. Bilim artık tanıtlanamayacak nedensellik ilişkisinin yalnızca alışkanlığa dayanan bir inançtan kaynaklandığının farkında olmalıdır. Bu nedenle zorunlu ilişkiler kurma iddiasındaki teorileri bırakıp yalnızca olguları saptamayla ilgilenmelidir²⁰⁰. Çünkü doğa bilimi yalnızca zihinde yer alan görünüşlerin bilimidir. Bu görünüşler zahiri gerçeklikler olup tabiat tarafından değil, insan psikolojisi tarafından belirlenen öznel bir kesinliğe sahiptir. Bilimin zihinden bağımsız nesnel bir gerçekliği olamayacağından, kesin bilgiye ulaşılması da mümkün değildir²⁰¹. Doğa yasaları olarak ifade edilen reel bağlar aslında yoktur ve gerçekte anlamamız gereken yalnızca olgular arasındaki tekrarlanma olasılığı yüksek ilişkiler bütünüdür. Bilim bu tespitten öteye gitmeden olguların art arda gelme olasılıklarını hesaplamalı, en yüksek olasılığın ne olacağını gösterebilmelidir. Öte yandan Hume nedensellik ilkesinin epistemolojik geçerliliği olmadığını ileri sürse de töze (soyutlamaya) benzer şekilde nedensellik ilişkisinin de pratik hayat için gerekliliğini savunmuştur. Çünkü beklentiler pratik hayatın akışı için önemlidir ve nedensellik art arda olguların olduğuna dair oluşturduğu inanç bakımından beklentilerimize ve öngörülerimize yön veren bir işlevselliğe sahiptir²⁰².

Hume ile antik dönemden beri süre gelen Batı düşüncesindeki hakikat anlayışı tepetaklak olmuştur. Platon hakikat ile kanaat arasındaki ayrımı kuramsal akılla elde edilen bilgi ve duyumlarla elde edilen zahiri yansımaların bilgisi olarak temellendirmiş, duyu izlenimlerini idelerin (fikirlerin) soluk birer kopyası olarak nitelendirmiştir. Hume bu ayrımı tersine çevirmiş ve insan bilgisinin yalnızca kanaat bilgisiyle sınırlılığını öne sürerek idelerin (fikirlerin) duyu izlenimlerinin soluk birer kopyası olduğunu ifade

¹⁹⁹ Aynı Eser, ss. 169;171.

²⁰⁰ Gökberk, a.g.e., s. 310.

²⁰¹ Tarnas, a.g.e., ss. 171-172.

²⁰² Gökberk, a.g.e., s. 310.

etmiştir²⁰³. Kendisi bu kabulde akletmeye dayanan rasyonalist felsefeyi eleştirerek yerine ampirist, septisist ve natüralist bir felsefe kurmak istemiştir. Çünkü akıl, zihnin algısından ve bilgisinden ötede başka bir şeye ulaşma yetisine sahip olmaması bakımından sınırlıdır. Dolayısıyla izlenimlerin ortaya çıkışı ve kaynağı hakkında yapılacak bir sorgulamaya aklın verebileceği bir cevap yoktur. Artık, aklın nihai bir açıklama bulabileceği iddiasından (Hobbes'un iddiasından) vazgeçilerek, tecrübe ve gözleme dayalı ampirist bir yaklaşım benimsenmelidir. Bu sayede kurulabilecek deneyim, akıl ve ılımlı bir septisizm arasındaki dengeyle, akla duyulan inançtan kaynaklı tüm anlaşmazlıklar ve çelişkiler dizginlenebilir. Felsefeye bu noktada düşen görev teori ve pratik arasındaki uzlaşmaz zıtlığı açıklamaktır. Ancak bu şekilde aklın yenilgisi ve spekülative düşüncelerin yararsızlığı ortaya konarak, varlığa içkin anlam ve amaca ilişkin bitmeyen tartışmalar son bulabilir²⁰⁴. Aksi takdirde aklın tek mutlak referans olarak izlendiği yolda gelenek ve akıl arasında sonu gelmeyecek bir gerilim ve çatışma kaçınılmazdır. Bu çatışmanın sonunda bizi bekleyen yalnızca hurafe haline gelen aklın kurguları ve yıkıcı bir septisizm olacaktır.

Benlik kavramında görüldüğü gibi aklın zihin ile kısıtlanmış yetisi septisizme karşı bir cevap verebilme şansına sahip değildir. Septisizmin ortaya koyduğu argümanlar bilgiye referans olabilecek sabit bir görüşün ve hakikatin imkânlarını ortadan kaldırmaktadır²⁰⁵. Buna karşın insan doğası bir savunma olarak pratik hayatta kaynaklarını bilemediğimiz bir içgüdü ve -veya- mekanik güç tarafından septisizme üstün gelen inançlar ve kurgular oluşturma kapasitesine sahiptir. Doğal inançlar olarak ifade edebileceğimiz bu kavram, aklın kurgu ve yanılsamalarına karşı büyük bir güce ve canlılığa sahiptir²⁰⁶. Doğal inançlar kendilerini adetler ve alışkanlıklar biçiminde tecrübede gösterirler. Hume'un kastettiği adetler ve alışkanlıklar kesinlik iddiaları olmamaları bakımından monist nitelikte iddialar değildir. Aksine günlük yaşamın gereklerine uygun olarak kabul görmüş, doğal ve alışılmış pratik inançlardır. Ancak insanın bir diğer içgüdüsel eğilimi olan zihnin yaratıcı gücü, doğal inançları monist niteliğe iten bir niteliğe sahiptir. Bu güç metafizik tasarımlar ve hurafeler meydana getirme eğilimindedir. Zihin sahip olduğu bu güç hasebiyle pratik yaşamın

²⁰³ Tarnas, a.g.e., s. 172.

²⁰⁴ Hanratty, a.g.e., ss. 56-57 ve 60.

²⁰⁵ Aynı Eser, ss. 60-61.

²⁰⁶ Aynı Eser, ss. 65-66.

devamlılığını sağlarken zamanla aşırılığa kaçabilir ve neyin zorunlu ve doğru olduğuna dair kurgular yaratır. Bu noktada Hume'a göre bilginin dar sınırları ampirizm ile ortaya konmalı ve septik argümanlarla her türlü aşırı iddia hafifletilmelidir²⁰⁷. Aynı zamanda septisizmin yaratacağı boşluklar da yine çarpıtılmamış doğal inançlar olarak gelenekler ve adetlerle doldurulmalıdır. Septik sorgulamanın amacı metafizik ve teoloji alanındaki bilgi iddialarına ve hurafelerin tehlikeli kurgularına karşı mücadele eden yaratıcı bir yıkım meydana getirmek olmalıdır. Çünkü septisizm nihai bir doğrunun olamayacağını vurgularken aynı zamanda bilgiye ve yargıya dair sabit bir referans kaynağı olamayacağını da ortaya koyar. İnançlarımız, akıl ve septisizm arasındaki bu döngü böylece bir denge halini alabilir.

Hume ahlaki yargıların yalnızca metafizik ve teolojik dogmalar ile temellenmediğini vurgulayarak, aklın ahlak için nihai otorite olduğu kabulünü de reddeder. Çünkü akıl ne insan doğasının düzen ve amacını açıklayabilir ne de iyi ve kötü arasındaki ayrımı ortaya çıkarabilir²⁰⁸. İfade ettiğimiz gibi mantıksal önermeler üreten akıl olgusal meseleler için yargıda bulunamaz. Dolayısıyla mantıktan farklı olarak ahlak, hakkında hüküm verilen değil olgulara ilişkin olarak insan psikolojisi tarafından duyulan bir şey olmak zorundadır²⁰⁹. Bu durumda ahlaki alanın etkin gücü fenomenaldir (olgusaldır). Akıl bu noktada fenomenlere ilişkin tercihlerin -bir anlamda tutkuların- kölesi olmak zorundadır. Ancak Hume'un kölelikle ifade etmek istediği yalın bir hedonizm değildir. Kastettiği bir duygudaşlık ilişkisi içinde rasyonel olmayan pratik hayatın akli otorite değil araç kılmasıdır. Aklın yerine rehber olarak görenekler kabul edilmelidir. Çünkü görenekler iyi bir yaşam için gereken bilgiyi yıllar boyunca olgunlaşan bir tecrübeler bütünü olarak taşımıştır. Dolayısıyla görenekler, olgulardan gelen deneyimler ile temellendikleri için ahlaka dair pratik bilgiyi içermektedir²¹⁰.

Hume'un epistemoloji ve etik kabulleri çerçevesinde irade ve özgürlük kavramlarına ilişkin yaklaşımı da dikkat çekicidir. Hobbes ile başlayan mekanik insan ve irade sahibi insan dikotomisine Hume'un bakış açısı oldukça radikaldir. Hume özgürlük ile doğanın evrensel ve değişmez yasalarla işlediğine dair düşünce arasında bir çelişki olmadığını

²⁰⁷ Aynı Eser, s. 62.

²⁰⁸ Aynı Eser, s. 56.

²⁰⁹ Güriz, a.g.e., ss. 238-239.

²¹⁰ Scruton, a.g.e., s. 132.

ifade eder. Ona göre bu tartışma felsefe açısından anlamsızdır. Çünkü mekanik evren idesi ve özgürlük idesi arasında bir fark yoktur. Her ikisi de nedensellik idesinden temellenir. Özgürlük idesi iradenin tercihleriyle davranmaktır. Mekanik evren idesiye evrenin yasalarının iradeler üzerindeki determinist kabulüdür. Öyleyse nedenselliği varsayan özgürlük idesi, varoluşunu bu nedensellik inancından almaktadır²¹¹. Nedensellik ve evrensel düzen gibi iddiaların tümü birer spekülatif inanç olarak kabul edilirse, mantık olarak mevcut olmayan bir sorunu varsaymış oluruz. Böyle bir hatayı görmezden gelsek dahi birbirlerini türeten iki kavram olmaları bakımından aralarında bir çelişki olması mümkün değildir. Hume böylece bu tartışmayı anlamsız kılarak tartışma dışına itmiştir.

Değinilmesi gereken bir diğer konu ise ben kavramıdır. Rasyonalistlerce ortaya konmuş olan “ben” kavramı Hume tarafından ampirizmin kabullerinin daha ileri götürülmesi ile ortadan kalkmıştır. Yeni bağlamında “ben” kavramı gelenek ve içgüdü (duygulanımlar) ile temellenen bir teori haline gelmiştir²¹². Bu çerçevede Hume seküler şüpheciliği ile rasyonalizmin nesnel kabulleri olan; tanrı, düzen, töz ve zihin kavramlarının nesnel bir niteliğe sahip olmadığını öne sürmüştür²¹³. Hume’a göre her şey olasılıklardan ibarettir. İnsanın algıladığı maddi ve manevi dünya, ihtiyaçlarından ve alışkanlıklarından kaynaklı öznel olarak oluşturduğu bir yapıdır. Zihnin kendisi de tecrübelerden meydana gelmesi bakımından birbiriyle ilgisiz algılar yığılmasından başka bir şey değildir²¹⁴.

Dış dünyanın ve benliğin zihnin deneyimleriyle şekillenen tasarımlar olarak kabulü tüm varoluşu öznenin zihnine hapsetmek anlamına gelir. Bu durum bizi Hume’un idealizminin kaçınılmaz girdabı solipsizmle karşı karşıya getirir²¹⁵. Ancak Hume aklın sınırlı algılarıyla bizi solipsizme iten yapısına karşın, zihnin oluşturduğu tasarımlarla -doğal inançlarla- algılara uygunluk ve devamlılık vererek savunma geliştirdiği iddiasını yineler²¹⁶. İnsanoğlu ilgisiz öznel algılar bütünü birleştirerek yaşamını sürdürmek için

²¹¹ Aynı Eser, s. 145.

²¹² Aynı Eser, s. 146.

²¹³ Naturalist felsefesi gereği Hume’a göre insan zihni hayvanlarda ve bitkilerde var olan içgüdülere karşı bir üstünlük sahibi değildir. Evren insanın aklıyla kurduğu iddia edilen nizamdan ziyade hayvanlara ait iç güdülerin hâkim olduğu bir düzeni daha fazla ortaya koyar. (Hanratty, a.g.e., s. 74)

²¹⁴ Tarnas, a.g.e., ss. 173-174.

²¹⁵ Warburton, a.g.e., s. 117.

²¹⁶ Hanratty, a.g.e., s. 63.

kurmacalar oluşturur. Hume'un bu yaklaşımı pratik hayat için bir çözüm sunsa da felsefî açıdan temellendirilemez bir teoridir²¹⁷. Çünkü karşımıza öznenin yitirildiği ancak öznenin deneyimlerine bağlı olarak geliştirilen problemli bir kabuller bütünü çıkar. Nitekim tüm bu sürecin sonunda nesne ve özne kaybedilirken geriye yalnızca idealizmin özü olan özneye dair deneyimler alanı kalmıştır²¹⁸.

Hume'un kabullerini epistemoloji ve etik ilişkisi bağlamında ele alacak olursak bazı güçlüklerle karşılaşırız. Öncelikle epistemolojisinin irrasyonel bir temelde insan doğasına yönelik güvenle ortaya çıkan bir dengeye dayanması, ifade edildiği gibi -ve kendisinin de ifade ettiği gibi- teorisinin felsefî açıdan -rasyonel bir perspektifle- çözümlenmesini mümkün kılmamaktadır. Bir yanda aklın hakikat iddialarından vazgeçilmiş, inançlardan arındırılmış ve yalnızca tikel duyumlarla temellenen sınırlı bir epistemoloji varken; karşısında inançlarla ve duygularla beraber duyumların tecrübe haline gelerek, geleneğin rehberliğini kabul etmiş, pratik hayatın devamlılığını sağlayan bir etik vardır. Hume'un epistemoloji-etik arasındaki gerilimi -Ockhamlı William'ın iman ve akıl ayrımındaki fideist tutumuna benzer şekilde- inanç ve kanıt arasında yaptığı ayırmadan²¹⁹ kaynaklanır. Bu karşıtlığı aşmak adına rasyonel öncüllerle ortaya çıkan epistemolojik iddiaların yerine kognitif süreci psikolojik kavramlarla açıklama ve rasyonalist eğilimleri hafifleten bir çözüme ulaşabilme çabasında olmuştur²²⁰. Dolayısıyla Hume epistemoloji ve etik arasındaki gerilimi bu iki alanın rollerinin değişmesiyle yumuşatmıştır. Hume'a göre epistemolojinin rolü artık ahlaka ve hakikate dair kesin yargılar (aklın spekülative yargıları) üretmek değildir. Yeni rolü zihnin spekülasyonlarıyla ortaya çıkabilecek yanlışlara karşı ampirist-sorgulayıcı bir role bürünerek, gelenek-akıl-septisizm dengesini sürdürmek ve böylece doğal geleneklerin devamlılığını sağlamaktır.

²¹⁷ Tarnas, a.g.e., s. 173.

²¹⁸ Scruton, a.g.e., s. 146.

²¹⁹ Richard Gunn, "Melankoli, Şüphencilik ve Tavla Üzerine Hume", çev. Gökhan Mürteza, *Felsefî Düşün: Hume Özel Sayısı*, ed. Uğur Ekren, S. 2, Yıl 2014, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2014, s. 109.

²²⁰ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 9. b., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 68.

3. Immanuel Kant: Hakikatin Yitimi

Hume sonrası ortaya çıkan entelektüel kriz iki gerilim taşır. Bu gerilimlerden ilki kesin bilgiye dair yeni doğa bilimi ve felsefe arasındaki çatışmadır. Yeni doğa bilimi maddi dünyaya dair kesin ve zorunlu bilgiyi bulabileceğini iddia ederken, insanın sınırlı algılama yetisine sahip olduğu kabulünden hareket eden ampirist epistemoloji kesin ve gerçek bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı iddiasındadır. Özellikle Hume'un öne sürdüğü bu tez, ifade ettiğimiz gibi bilimin temel dayanağı olan nedensellik ilkesinin reddini içerir. Bir diğer gerilim ise determinizm ve ahlak arasında özgür iradeye ilişkin çatışmadan kaynaklanır. Bu çatışma kısaca bilimin mekanik evren tasavvurundan hareketle determinizm düşüncesi ve özgür iradeyi mümkün kılan ahlaki fail olarak özne (insan) kabulü arasındadır²²¹. Kant bu iki gerilimi aşacak bir çözüm bulmak amacındadır.

Öncelikle Kant'ın bilim ve felsefe arasındaki çatışmaya ilişkin yaklaşımına değinmek gerekir. Kant bilgiye dair gerilimi yaratan Hume'un septisizmle sonuçlanmış felsefi soruşturmasını rasyonalizm ve ampirizm arasında bir sentez geliştirerek aşmak amacındadır. Bu gaye ile eleştirel bir felsefe geliştirir. "Eleştirel" olarak kastettiği, aklın hakikate ilişkin iddialarından önce bu iddiaların temellendirilebilmesi için bilginin sınırlarının ne olduğunu sorgulamaktır. İkinci olarak da aklın deneyimden bağımsız hangi bilgilere ulaşabileceğini sorgulamaktır²²². Bu çerçevede Hume'un inanç olarak nitelendirdiği şeyleri, bilimsel ve metafizik bağlamda inceler. Kant'ın sorgulamasında ulaşmak istediği üç amaç vardır. İlki teolojik tartışmalara ilişkin inançlarımızın kanıtlanabilir olmadığı gibi zihnimizin sınırlarının ötesindeki bir alanı ifade ettiğini göstermektir. İkincisi fenomenal bir dünyanın varlığını kabul ederek nedensellik ilişkisinin insanın anlama yetisi çerçevesinde bir zorunluluk olduğunu vurgulamak ve Humecu kuşkuculuğun geçersizliğini savunmaktır. Üçüncü amacı ise bilimin önermelerinin a priori olarak insan zihninden kaynaklandığını ve tüm zihinsel faaliyetlerin gerçekleşmesini mümkün kılan uzam, zaman, nedensellik ve soyutlama gibi ilkelerin a priori olarak bilinebileceğini göstermektir. Kant bu görüşlerini "sentetik

²²¹ Tarnas, a.g.e., ss. 174-176.

²²² Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 186.

a priori” bilgi kuramıyla temellendirir. Sentetik a priorinin imkânlarına dair soruşturmasına “aşkın idealizm” adını vermiştir²²³.

Sentetik a priorileri açıklamak için Kant’ın yargı türleri sınıflandırmasına değinmek gerekir. Kant’a göre yargı, içerdiği konu ve yüklem ile bir düşünceyi ifade eder. Zihin bu iki unsur arasında kurduğu bağıntı neticesinde onları birleştirir ve bir ilişki kurar. Yargılar zihnin bağıntılarının temsilleridir. A priori ve a posteriori olarak ikiye ayrılırlar. A posteriori (ampirik) yargıların temsil ettiği bağıntılar deneyimle doğar. A priori (saf) yargıların içerdiği kavramlara dair bağıntılar ise deneyimden bağımsızdır. Kant a priori ve a posteriori yargı ayrımı dışında bir başka ayrım daha yapar. Bu ayrıma göre bir yargı analitik ya da sentetik olabilir. Analitik yargılar kavramları açıklayan, ancak yükleminden kavrama dair tanımında olmayan yeni bir bilgiye ulaşamayacağımız yargıları ifade eder. Bu bakımdan analitik yargılar yalnızca a priori nitelikte olabilirler ve olumsuzlanmaları kaçınılmaz olarak çelişki doğurur. Bu yargılar kıta rasyonalistlerinin ifade ettiği deneyimden bağımsız olarak bildiğimiz ve zorunlu olarak doğru olan yargılardır. Sentetik yargılar ise kavrama ilişkin bilгимizi başka kavramlarla sentezleyerek genişleten ve arttıran niteliktedir. Reddedilmeleri bir çelişki doğurmayacağından olumsuzlanabilirler ve bu nedenle a priori veya a posteriori olabilirler. A posteriori sentetik yargılar -ampiristlerin savunduğu ve aynı zamanda eleştirdiği yargılar- dış dünyaya ilişkin mevcut bilгимizi arttıran ancak zorunluluk ilkesi taşımadığı için uzlaşımsal olan yargılardır. Doğru veya yanlış olabilme nitelikleri bakımından olumsal yargılar olup, gözlem ya da deneyimle bilinebilirler. Dördüncü ve Kant’ın çözümlemesi için gerekli olan yargı türü ise sentetik a priori yargılardır²²⁴. Bu yargılar hem bilгимizi genişletir hem de zorunlu ve tümel nitelikte bir bilgiyi ifade eder. Kant’ın bilgiye dair kesinlik iddiasını temellendirecek olan sentetik a priori yargılar, deneyim ve aklın birlikte etkin olmasını ifade eder. Sentetik a priori yargılarla ortaya çıkan bilgi salt sensüalist ve salt rasyonalist biçimde meydana gelen bilgilerden farklıdır. Bu bilgi her ne kadar deneyden bağımsız olsa da tüm deneyimlerin altyapısıdır²²⁵. Kant böylece sentetik a priori yargılarla ampirizmin deneyime bağlı bilgi anlayışını rasyonalizmin salt akıldan türetilen bilgi anlayışıyla birleştirebilmiştir²²⁶. Bu

²²³ Scruton, a.g.e., ss. 150-152.

²²⁴ Cevizci, a.g.e., ss. 187-189.

²²⁵ Gökberk, a.g.e., ss. 352-354.

²²⁶ Cevizci, a.g.e., s. 190.

durumda nesnel bilgiye ulaşabilmek için yapılması gereken klasik metafizik iddiaların sentetik a priori bilgiden ayrıştırılmasıdır. Dolayısıyla a priori bilgiye dayalı salt rasyonalist temelde klasik metafizik iddiaların kesin bilgi olmaları artık mümkün olamayacaktır.

Kant'a göre Descartes'ın salt akıl ve a priori ilkelerle dış dünyaya ilişkin kesin bilgiye ulaşabilme iddiası sentetik a priori niteliğe sahip olmadığı için spekülative bir iddiadan öteye gidemez. Çünkü bilme faaliyeti yalnızca aklın idrakiyle değil aynı zamanda bu idrakin üzerinde temellenebileceği duyumlarla gerçekleşebilir. İnsanın fenomenlere dair bilme yetisi fenomenleri aşkın ve ampirik gerçeklerden bağımsız olamaz. Dolayısıyla sentetik a priori niteliğe sahip olmayan doğal metafizikteki (*metaphysica naturalis*²²⁷) iddialar ampirik bir mesele olmadıkları için fenomenlere ilişkin bilgi üretebilme imkânına sahip değildir²²⁸. O halde bilimsel bir metafiziği esas almak gerekir. Kant böylece bilginin sınırlarına ulaşmaya ilişkin üç amacından ilki olan teolojik tartışmalara dair inançlarımızın, sentetik a priori niteliğe sahip olmayan doğal metafizik olması nedeniyle kanıtlanabilir olmadığını, fenomenal dünyaya ilişkin kesin bilgiden uzak ve bilginin sınırlarının ötesinde spekülative iddialar olduğunu ortaya koyabilmiştir.

Kant'ın Humecu kuşkuculuğu geçersiz kılmak amacıyla kesin bilgiyi ortaya çıkarmaya yönelik ikinci adımı, nedensellik ilişkisinin fenomenal bir dünyada öznenin anlama yetisi için bir zorunluluk olduğunu ispatlamaktır. Üçüncü adımı ise bilimsel önermelerin a priori olarak insan zihninden kaynaklandığını öne sürmektir. Bu iki amaç bir arada düşünülmesi gereken iki iddiayı barındırır. Kant'ın yaklaşımı yine klasik metafizik eleştirisinden hareketle temellenir. Sentetik a priori bilgilerin sanıldığı aksine klasik metafiziği değil, matematik ve doğa bilimlerini temellendirdiğini savunur²²⁹. Bu ayrımın nedeni salt aklın metafizik soruşturmada yetersiz kaldığı için bu alana uygulanamamasıdır. Çünkü Kant'a göre zihin, ifade edildiği gibi bilme faaliyetini gerçekleştirebilmek için duyumlara mutlak olarak ihtiyaç duyar. Dolayısıyla salt akıl doğa bilimlerinde duyu deneyimleri sınırları içinde kalarak matematiğe ve mantığa

²²⁷ Gökberk, a.g.e., s. 353.

²²⁸ Tarnas, a.g.e., s. 175.

²²⁹ Cevizci, a.g.e., ss. 189-190.

dayalı hakikatler ortaya çıkarabilir²³⁰. Bunu reddeden ve anlama yetisine odaklanan rasyonalistler kendilerini bilginin kaynağından ve konusundan mahrum kılarken, soyutlamayı dışarıda bırakarak yalnız olguyu esas alan ampiristler ise zihnin anlama yetisini kullanmaktan yoksun kalmışlardır. O halde yapılması gereken, anlama yetisinin dahil olduğu bir deneyimle soyutlamanın yapıldığı bir sentez yaratmaktır. Böylece sentetik a priori bilgi, deneyimden gelen algıların anlama yetisinin temel parçaları olan kategorilere uygunluğunun tanıtlanmasıyla ispatlanabilir²³¹. Bu noktada bilginin ortaya çıkmasında zihnin işlevinin ne olduğu önem kazanır.

Kant bilginin öğelerini duyum, zihin ve akıl yetileri ile temellendirir. Öncelikle bilginin temellenmesinde önemli bir yere sahip olan “salt” kavramını ele alarak duyum bilgisinin bilgi üretmedeki faaliyetini yeniden yorumlar. Salt ile kastedilen rasyonalistlerin a priori ya da doğuştan ilkeler adını verdiği özneye deneyimden gelmemiş formlardır. Ancak Kant salt kavramına duyu bilgisini de ekleyerek anlamını genişletir. Duyu bilgisinde yer alan ve onu mümkün kılan salt öğeler uzay ve zamandır. Öte yandan duyu bilgisine temel olan başka bir kavram daha vardır. Deneyimden önce zihnimizde olan bu kavramlar kategorilerdir. Uzay, zaman ve kategoriler deneyime dair algılarımızı birleştirilerek zihnimizin anlamlı bir bütün oluşturabilmesini sağlar²³². Böylece zihin etkin bir faaliyete girerek nesnel a prioriler ile edilgen nitelikteki duyularımızı yorumlar ve bilgi üretmiş olur. Bilim bu a priori formlar aracılığıyla duyularla örtüşebildiği için fenomenal dünyaya dair kesin bir bilgi üretebilmektedir²³³.

Görüyoruz ki Kant’a göre salt duyuşsal olarak elde edilen algılar aklın formları ile anlam kazanıp şekil alabilirler. Böylece Kant formel mantığı salt akıl içinde hapsolan bilgi anlayışından çıkararak, olgulara dair deneyimlerin edinildiği maddi dünyaya geçebilen aşkın -transandantal- mantığı geliştirmiştir. Ancak sorgulamasında deneyimin ötesindeki nesneye ilişkin olana yönelmez. Akıllı salt nesnelere dair alandan çekerek nesnelerin düşünmeyi akla dikte ettiği kabulünü reddeder. Onun devrim niteliğindeki yeniliği²³⁴ reddettiği bu kabulü tersine çevirmek olmuştur. Çünkü Kant’a göre akıl

²³⁰ Tarnas, a.g.e., ss. 175-176.

²³¹ Scruton, a.g.e., s. 152.

²³² Uzay ve zaman kategori değildir. Çünkü tek bir uzay ve tek bir zaman vardır (Gökberk, a.g.e., s. 351).

²³³ Gökberk, a.g.e., ss. 351; 354-355.

²³⁴ Kant epistemolojide meydana getirdiği -epistemolojik yabancılaşma olarak ifade ettiğimiz- bu çıkır açıcı dönüşümü aşkın hakikatleri yıkan -kozmolojik yabancılaşma olarak ifade ettiğimiz- Kopernik devrimine benzetir. Her iki düşüncenin ortak noktası evreni insan (özne) merkezli kılmasıdır.

fenomenal dünyanın yasalarını dikte etme niteliğine sahiptir. Artık fenomenal dünyanın yasalarını belirleyen nesneler değil, salt akıl ve dolayısıyla öznedir²³⁵. Onun bu kabulü realizmin kabullerinin karşısına epistemoloji temelli bir idealizm koymak anlamına gelir²³⁶. Bu devrimsel yenilik doğa ve zihin ilişkisinde birçok paradigma değişimini beraberinde getirir.

Rasyonalistler zihin ve doğayı bir tutarken, Kant zihin ve doğanın bir değil birbirine uyumlu iki kavram olduğunu ifade etmiştir. Çünkü doğa biliminin konusu artık insanın kendi kognitif algılayışıyla kurguladığı bir dünyadır. Öte yandan ampiristlerin iddia ettiğinin aksine insan duyu verilerinin pasif bir alıcısı değildir. Çünkü duyu verilerine anlam veren öznenin zihinsel faaliyetleridir. Nesnellik olarak ifade edilen şey ise algılarımızın zihnimizin işleyişine uygunluğudur. Bu kabuller ışığında fenomenal dünya bilim tarafından tanzim edilen ve zihnin a priori ilkelerine karşılık gelen bir dünyadır. Bilimsel bilginin hakikat iddiası da zihninin işleyişine uyumlu olarak öznenin tanzim ettiği bu dünyada biçimlenir. Çünkü dünyaya dair tüm bilgi insan zihninin kategorileri ile nakledilmek zorundadır. Kant böylece Hume'un reddettiği nedensellik ve zorunluluk ilkelerini aklın işleyişine bağlı ilkeler olarak savunabilmiştir. Ancak bu noktada nesnel bilgiye ilişkin yeni bir sorun ortaya çıkar²³⁷. Madem bilğimiz zihnimizin nesnelere uygunluğu ile değil, nesnelerin zihnimizde yorumlanmasıyla ortaya çıkmaktadır, bu durumda bilgi zihnimizde öznel olarak temellenmek durumundadır. Cevaplanması gereken, kesinlik ve zorunluluk niteliğine sahip bilimsel bilginin nasıl öznellikten çıkarak nesnellik boyutuna ulaşabildiğidir.

Kant'ın bilgiye dair nesnellik iddiası Locke'un birincil ve ikincil nitelikler ayrımına dayanır. Onun a priori sezgiler olarak ifade ettiği zaman ve uzay kavramları, Locke'un birincil nitelikler olarak ifade ettiği nesnel olarak bilinebilecek niteliklere karşılık gelmektedir. Locke bu nitelikleri ampirik bir temel olarak değerlendirirken, Kant nesnelliği oluşturmak adına bunları a priori sezgiler olarak tanımlamıştır. Ancak bilginin sezgilerle kurulan niteliğiyle ifade etmek istediği nesnenin yoktan var edilmesi değildir. Kastettiği, zihnin aktif niteliğiyle duyular ile algılanan nesneye zaman ve uzay salt kavramlarını ve a priori kategorilerini sezgisel olarak uygulaması ve nesneye dair

²³⁵ Aynı Eser, ss. 354-355.

²³⁶ deVries, a.g.m., ss. 1-2

²³⁷ Tarnas, a.g.e., ss. 176-177.

kendi bilgi formlarını oluşturmaktadır. Bu şekilde sentetik yargılar halinde ortaya çıkan bilgi, zihnin doğal yapısından kaynaklı doğal bir zorunluluğun sonucu olarak meydana gelir²³⁸. Artık bilgi öznenen temellenmiş olsa da tekil bir özneliliği aşmıştır. Çünkü Kant'a göre a priori bilgi a posteriori bilgiden üstündür. A posteriori bilgi öznel bir yargı içerebilmesi veya olumsuzlanabilmesi mümkün olan bir bilgidir. Öte yandan a priori bilgi zihnin işleyişine dair temel ilkeleri içermesi ve sezgisel olması hasebiyle özneler arası zorunlu ve tümel geçerliliği olan bir ortaklığı ifade eder²³⁹. Bilimsel bilginin nesneliliği de deneyimlerin zihinde bilgiye dönüşürken bu a priori ilkelerle yorumlanması sonucu öznelerarası hale gelmesiyle gerçekleşir.

Görülüyor ki nesnel bilgi, insandan bağımsız ve insanı aşkın nitelikte olamaz. Çünkü nesnelere ilişkin a priori sezgilerimiz nesnelere değil, zihnimizin yetilerine ve bu yetilerin uygulanmasına bağlıdır²⁴⁰. Nesnel bilgiye dair yargılar, zihnin anlama yetisinin belirli ilkelerine uymaları ve bu ilkelerin anlama yetisinin salt veya formel kavramlarından türemiş olmalarıyla mümkün olabilir. Aksi takdirde fenomenlere dair ulaşılacak yargılar nesnel olmadıkları için özneler arasında ortak geçerliliğe sahip olamazlar²⁴¹. O halde bilginiz Kant'ın ifade ettiğı gibi nesnel nitelikte de olsa algılarımızda bıraktığı etki ile sınırlı olması bakımından yalnızca fenomenlerle (görünüşlerle) sınırlıdır. Dolayısıyla bilginin nesneliliğı de öznenin kendi ürünü olmak durumundadır. Buna bağılı olarak dünyayı nesnel olarak algılamak da öznelerin ortak kurguları ile anlamakla eş anlamlıdır²⁴². Nesnellik özneyi aşkın bir hakikati içeremez. Hakikate ilişkin arayış umutsuz bir çabadır ve algılarımızla çarpıtılmaya mahkûmdur²⁴³. Tüm düzenin ve doğayı meydana getiren bütünlüğün kaynağı öznenen kaynaklanıyorsa, insanın zihninden türeyen öznel -ve aynı zamanda fenomenler için nesnel- bilgi, epistemolojik olarak insanlık için fenomenal dünyada ortak bir solipsistik hapishane yaratmıştır²⁴⁴. Rönesans sonrası aydınlanma düşüncesiyle öznenin (insanın) zihninden bağımsız her türlü düzen kaynağından uzaklaşılması²⁴⁵ nesneliliğı hakikatten tamamen

²³⁸ Cevizci, a.g.e., ss. 191-192.

²³⁹ Gökberk, a.g.e., s. 352.

²⁴⁰ Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 51.

²⁴¹ Cevizci, a.g.e., s. 193.

²⁴² Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, ed. Kaan Özkan, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2015, s. 21.

²⁴³ Tarnas, a.g.e., s. 179.

²⁴⁴ Solmaz Zelyüt, "Leo Strauss Hakkında Bir Giriş Girişimi", Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s. 6.

²⁴⁵ Tarnas, a.g.e., ss. 183-184.

ayırırken, Descartes’la başlayan epistemolojik yabancılaşma sürecini de nihai noktasına taşımıştır.

Kant bilim ve felsefe arasındaki çatışmayı nesnelliği hakikatten ayırarak çözümledikten sonra başta belirttiğimiz ikinci gerilimi yani determinizm ve ahlak arasındaki çatışmayı ele alır. Bunu kısaca ahlaki fail olarak insanın özgür iradesi ve doğanın bilimle kurgulanan nedensellik ilkesi gereği determinist karakteri arasındaki gerilim şeklinde ifade edebilmek mümkündür. Kant diyalektik bir sorgulama ile özgürlük antinomisini ele alır. Bu antinomide tez olarak öne sürülen, evrende özgürlük ile meydana gelen bir nedenselliğin var olduğudur. Antitez ise evrende olup biten her şeyin evrensel yasalara bağlı olarak gerçekleştiği ve dolayısıyla özgürlüğün olmadığı şeklindedir. Kant bu iki tezin sebebiyet verdiği antinominin aşılabilmesi için ilk nedenin ele alınmasının gerekli olduğunu ifade eder. Yani nedenlerin nedeni olan ve dolayısıyla gerçekleşmesinde başka bir nedenin olmadığı ilk nedene (“causa sui”) ulaşmak gerekir. Öyle ki bu ilk neden, nedenler zincirini başlatan olmasından dolayı özgürdür. Fenomenal dünyanın nedensellik zincirini aşabilmek ancak bu özgürlüğe ulaşarak mümkün olabilir²⁴⁶.

Kant antinomilerin çözümlenmesinde numenler ile fenomenler dünyası ayrımını temel alır. Fenomenler uzay ve zamana bağlı oldukları için bilme yetimizin sınırları içindedir. Salt akıl nedensellik zincirinin hâkim olduğu bu fenomenler dünyasını anlama ve ondan bilgi üretebilme yetisine sahiptir. Öte yandan numenler töze karşılık gelen varoluşlar dünyasını ifade eden, salt akıl için fenomenlerin ardında kalan ve aklın tasarımlarından ötede olan, bilinemez bir niteliğe sahiptir. Kant için nedensellik zincirinin fenomenler dünyasında olması özgürlük sorununu çözebilmenin anahtarıdır. Tanrı ve özgürlük antinomilerini ele alarak fenomenal dünyadan çıkıp pratik akılla kavranabilen bu numenal alana dolayısıyla etiğe yönelir. Kant evrendeki tüm olayların yalnızca doğadaki nedensellik ile açıklanamayacağı düşüncesinden hareketle, bu nedenselliğin karşısına özgürlük ile temellenen başka bir nedenselliğin daha olduğu kabulünü koyar. Kant’ın amacı bu nedenselliği tanıtlamak olmasa bile özgürlüğün çürütülemeyeceğini öne sürebilmektir. Bunun için fenomenlere bakmak yeterlidir. Fenomenlere ilişkin nedensellik zinciri her ne kadar zorunluluk ilişkisi doğursa da

²⁴⁶ Gökberk, a.g.e., s. 357.

özünde kendi bilgimizle kurduğumuz bir bilgi düzeni ve nedensellik ilişkisi olması bakımından özgürlüğün de benzer bir nedensellik ilişkisiyle açıklanabileceğini düşünmektedir. Çünkü her türlü nedenler dizisinin kaynağı zihindir ve bunu başlatan insandır. Kant bu noktadan hareketle savına ahlaki bir temel inşa etmek ister²⁴⁷.

Hume'un salt akla getirdiği eleştiriyi takip eder ve numenal dünyayı pratik aklın hâkim olduğu alan olarak nitelendirerek özgürlüğü numenal yani ahlaki alanda savunur. Çünkü insan yalnızca doğal nedensellik ilişkisi içinde zorunluluk bağıyla eylemde bulunan bir fail olarak ele alınır, iradesinden bahsedilemeyeceği için davranışları da ahlaki olarak değerlendirilemez ve sorumlu tutulamaz. Ahlak ancak irade (özgürlük) olduğu takdirde var olabilen bir niteliğe sahiptir²⁴⁸. Buna bağlı olarak Kant, insanın biri duyu ile temellenen ampirik, diğeri akılla temellenen rasyonalist iki karakteri olduğunu ifade eder. Ampirik karakter doğal eğilimleri ve bedeni ile fenomenal dünyada varlığını sürdürür. Rasyonalist karakter ise eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmek ve eylemlere dair kararlarını vermek üzere iradesiyle numenal olarak kendini var eder. Bu bakımdan Hume'un ahlaka dair teorisi Kant'a göre insanın yalnız fenomenal yönünü benimsediği için fenomenal alanla sınırlı ve eksik kalmıştır. Oysa gerçek ahlak, insanın bir nedenler dizisini kendiliğinden başlatabilme imkânına sahip olduğu numenal dünyada mümkündür. Bu iddiasından hareketle Kant insanın numenal (rasyonalist) doğasında tıpkı doğadaki yasalar gibi bir yasa olan ancak niteliği rasyonalist temelli olması bakımından farklılık arz eden gereklilik yasasının olduğunu öne sürer. Kant böylece iki özgürlük kavramı ortaya koymuştur. Bunlardan ilki kozmolojik özgürlük olarak ifade edilen nedensellik zincirini kendiliğinden başlatabilme gücü, diğeryse irade özgürlüğü olarak ifade edebileceğimiz nedensellik yasasından bağışık bir şekilde gereklilik yasasına göre eyleme gücüdür²⁴⁹.

Görülüyor ki Kant hem evrensel yasalarla işleyen mekanik dünya görüşünü hem de insanın ahlaki özgürlüğünü bir arada benimsemektedir. Bilimin beşeri temeli olarak gördüğü a priori formu ve kategorilerin zihinsel faaliyetlerdeki zorunluluğunu fenomenal dünyanın bilgisi için savunurken, ahlakın ve inancın hakikatlerini de bilimin

²⁴⁷ Aynı Eser, ss. 358-359.

²⁴⁸ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan, 4. b., İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2016, s.40.

²⁴⁹ Gökberk, a.g.e., ss. 358-359.

sınırlarından çıkarmayı amaçlamıştır²⁵⁰. Kant'ın inanç ve ahlakı, fenomenal dünyayla sınırlı bilme yetimizin -salt aklın- sınırları dışına taşınması; Ockhamlı William, Locke ve Hume'un farklı tonlardaki fideist yaklaşımlarına benzer bir teori meydana getirdiğini gösterir. Bunu Locke ve Hume'a benzer sonuçları bakımından ifade edebiliriz. Kant, hem Locke gibi dışımızdaki bir nesnellığe karşı algılarımızla sınırlı bir anlama yetisine sahip olduğumuzu kabul ederek fenomenal bilgiyi duyu ile temellenen ampirik bilgi temelinde kuruyorken, etiği rasyonalist bir temelde gereklilik yasası ile kurarak ahlakı salt akıldan ayırmıştır. Bu bir bakıma Locke'un epistemoloji ve etik arasındaki gerilimine geri dönüştür. Bilimin yalnızca fenomenal dünyaya dair bilgi verdiğini kabul etmesiyle de Hume'a benzer şekilde -salt- aklın hâkim otorite olma iddiasına yönelik eleştiriyi ve reddi devam ettirmiştir. Öte yandan Kant'ın ortaya koyduğu özne, Hobbes'un öznesi gibi dikotomi sahibidir. Bir yanda doğa yasalarına tabi olarak bilimi referans alan akılcı bir insan varken, öte yanda Tarnas'ın ifadesiyle Rousseau'nun evrensel hümaniteriyen ideallerini benimseyerek yumuşatma çabasıyla şekillendirmeye çalıştığı; ahlakı referans alan, tercihlerinde özgür ama pratik aklın -buyurucu-determinist ahlak ilkesine tabi bir insan vardır²⁵¹. Pek çok modern düşünür gibi Kant da etik bağlamda akıl adına ilan edilmiş kurallar yaratarak hangi davranışın ahlaki olduğunu araştırma görevini diğer insanlar adına bir model sunarak üstlenirken²⁵² bunu üstü kapalı olarak sezgisel bir bilgi iddiasıyla ortaya koyduğu koşulsuz buyruk adı altında a priori bir temel ile meşrulaştırma gayretindedir²⁵³. Bu bakımdan her ne kadar ilk neden olarak insanı özgür kılmışsa da bu özgürlük, doğadaki determinizmin yerini aklın determinizmine bağlı bir özerkliğe bırakmıştır²⁵⁴. Dolayısıyla Kant'ın rasyonalist etiği monist karakterinden dolayı insanı özgür değil yalnızca özerk yapabilmıştır.

Aydınlanma düşüncesi hakikat arayışında aklın özerkliğiyle bilgiye ulaşmada en güvenilir yolun gözleme dayalı doğa bilimleri olduğunu esas alarak, akla dayanmayan her türlü aşkınlığı reddetmiştir. Buna karşılık bir başka aşkınlık olarak akılla keşfedilebilir evrensel niteliğe sahip doğa yasalarının varlığını benimsemiştir. İnsan doğasının tüm zaman ve mekânları aşan, evrensel amaçlara sahip, mantıkla örülmüş

²⁵⁰ Tarnas, a.g.e., ss. 184-185.

²⁵¹ Tarnas, a.g.e., s. 186.

²⁵² D. Küçükalp, a.g.e., s. 87.

²⁵³ Bronowski, Mazlish, a.g.e., s. 661.

²⁵⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, yay. haz. Uluğ Nutku, 3. b., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, ss. 100-101.

yasalarla işleyen bir yapısının olduğu savı, onun statik bir nitelikte benimsendiği anlamına gelir. Nitekim aydınlanma düşüncesi keşfedilecek bu doğa yasalarıyla insana dair doğrulamaya açık genellemelerin ortaya konulabileceğine inanmıştır²⁵⁵. Kant'ın hakikati ve nesnelliği birbirinden ayırmasıyla fenomenal (maddi) dünyayı öznelarası bir kurgu olarak tanzim etmesi modern bilinç için epistemolojik yabancılaşma olarak ifade ettiğimiz öznenen bağışık fenomenal içeriğe sahip statik bir hakikat iddiasının mümkün olamayacağını ortaya koyduğu gibi; fenomenal alanı bilimin gayrı şahsi ve insansızlaştırıcı kurgusal determinist mekanizmalarına teslim etmesi hakikat, irade ve özgürlük tartışmalarının fenomenal formda anlamını yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Bu kavramlara dair tartışma artık numenal bir formda idealist bir kabulle ele alınabilecektir.

²⁵⁵ Isaiah Berlin, *Kirpi ile Tilki*, der. Murat Borovalı, çev. Mete Tunçay, Zeynep Mertoğlu, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, ss. 109-110.

II. KARŞI AYDINLANMA İLE İRADENİN EGEMENLİĞİNDE BİR DÜALİZM OLARAK MODERNİTE VE LİBERAL TEORİNİN MODERN DÖNÜŞÜMÜ

Modern felsefenin cogito ile başlattığı yabancılaşma krizi; nesnel bilgi ve hakikat ayrımı ile Batı düşünce geleneğinin hâkim görüşü olan metafizik monist aşkın hakikat anlayışının fenomenal alana dair bilimle kurmaya çalıştığı ilişkiyi kozmolojik ve ontolojik bağlamda olduğu gibi epistemolojik bağlamda da yıkıma uğratmıştır. Dolayısıyla aydınlanma felsefesinin hakikate ulaşma çabasıyla ortaya koymuş olduğu evrensellik iddiasına dair kabulleri ve bunun üzerine inşa edilmesi öngörülen evrensel uygarlık projesi inanırlılığını yitirmiştir. Bu durum aydınlanma felsefesi ile gelişen liberal siyasal teorinin de aydınlanma karşıtları ve voluntarizm ekseninde romantizmin savunduğu değerler ile yüzleşmesine ve kaçınılmaz bir dönüşüme uğramasına neden olmuştur. İfade edilenler çerçevesinde bu bölümün ilk kısmında karşı aydınlanma düşüncesi olarak ifade edilen ana eksenini romantizm düşüncesinin oluşturduğu idealist kabuller ele alınacak ve bu kabullerin aydınlanma düşüncesiyle ortaya çıkan sentezinden modernite olarak adlandırılan toplumsal değerler sisteminin ortaya çıkışı genel hatlarıyla açıklanacaktır. Bölümün ikinci aşamasındaysa bu sürecin liberal teori üzerindeki etkileri ve dönüşümü ele alınacaktır.

A. Karşı Aydınlanma: Soyut Aklın Yerine Gelen İrade

Aydınlanma felsefesinin determinist ve akılcı kabulleri 18. yüzyıl düşünce hayatına hâkim olduğu dönemde aydınlanma karşıtları tarafından eleştirilmiştir. Modern Batı felsefe geleneği bu bakımdan Rönesans sonrası dönemde yalnızca aydınlanma felsefesi ile sınırlı bir gelişim göstermemiştir. Aksine iki farklı kültür damarına sahip olmuştur. Bu kültürlerden ilki, ifade ettiğimiz gibi Bilim devrimi ile aydınlanma felsefesinde vücut bulan ampirik bilim ve şüpheli sekülerizme vurgu yapan akılcı bir temayül olarak aydınlanma düşüncesidir. Diğeri ise onun hem karşıtı hem de tamamlayıcısı olarak ifade edebileceğimiz, aklın hâkimiyetine karşı çıkan, insanlığın tarihsel birikimine önem

atfeden, 18. yüzyılın son yılları ve 19. yüzyılda hâkim olan Berlin'in ifadesiyle karşı aydınlanma adını verebileceğimiz kabuller bütünüdür²⁵⁶.

Karşı aydınlanmanın esasını teşkil eden romantizm, modern bilincin gelişim sürecinde hakikatin yitimiyle doğan yabancılaşma olgusu karşısında bir tepki olarak idealizmin güç kazanmasına imkân tanıyan voluntarist bir dönüşümü ifade eder²⁵⁷. Bu tepkisel idealist kökler aydınlanma düşüncesinde ontolojik mahiyetiyle materyalizme, epistemolojik mahiyetiyle realizme karşı kendini göstermiştir. Romantizm düşüncesi aydınlanma karşıtı kabullerin önemli bir dönüm noktasını teşkil etse de aynı zamanda aydınlanma düşüncesi ile köklerini Rönesans'tan alan ortak kabullere sahiptir. Bu ortak kabuller, insanın yetilerine en yüksek değeri vermeleri bakımından hümanist olmaları ve doğayı insanın kognitif yetileri ile mücadele edeceği bir alan olarak görmeleridir. Aydınlanma ve romantizm bu ortaklıkları nedeniyle klasik olandan kopuşu mümkün kılarken, modernitenin vücut bulabilmesine de imkân sağlamıştır²⁵⁸.

1. Aydınlanma Karşıtları ve Romantizmin Temelleri

Romantizm akımının aydınlanma düşüncesiyle çatışmasını açıklamadan önce, temellerinin atıldığı aydınlanma karşıtları olarak ifade edilen düşünörlere değinmek gerekir. Bu düşünörlere aydınlanma düşüncesinin temel ilkelerinden bazılarını reddetmişlerse de aydınlanma değerlerinin batıl inançlara, dogmalara ve keyfi otoriteye karşı mücadelesini göz ardı etmemişlerdir. Aydınlanma karşıtları geçmişe özlem duymamaktadır. Aksine vücut bulmakta olan modernitenin tarih dışı soyut akıl temelinde doğa bilimleri ile her şeyi çözümleyerek ilerleyeceğine ve evrensel doğa yasalarını bulacağına yönelik evrensel uygarlık projesi idealindeki tek yanlılığı fark edip, bu sürecin yarattığı dönüşümü farklı bir yöne çekmek isteyen düşünörlerdir²⁵⁹.

Ele alacağımız aydınlanma karşıtı düşünörlerin ilki Giambattista Vico'dur. Vico'nun felsefesi verum (hakikat) ve certum (kesinlik) arasındaki ayrıma dayanır. Verum ile

²⁵⁶ Tarnas, a.g.e., s. 209.

²⁵⁷ Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri: Güzel Sanatlar Üzerine A.W. Mellon Konferansları, 1965 The National Gallery of Art, Washington, DC*, ed. Henry Hardy, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 23.

²⁵⁸ Tarnas, , a.g.e., s. 209.

²⁵⁹ West, , a.g.e., s. 44.

ifade edilen a priori hakikattir. Matematik bunun en açık örneğidir. Ancak Vico'ya göre matematik Descartes'ın inandığının aksine aşkın bir gerçekliğin keşfi değil, insan zihninin yaratıcılığının ortaya koyduğu bir icattır. Bu bakımdan hakikatin kıstası yaratmaktır²⁶⁰. Dolayısıyla “verum ipsum factum” ilkesini temellendirir. Bu ilkeye göre hakikat, yapılmış veya yaratılmış olanla özdeşir²⁶¹. Maddi dünyanın yaratıcısı insan olmadığından, doğaya dair bilgimiz verum (hakikat) niteliğinde olamaz. Yalnızca certum (kesinlik) niteliğinde olabilir. Descartes'ın tümdengelim metodunun temel yanılgısı, her olguya ilişkin bilgiyi matematik ve fizik bilimleri ile adeta bir yaratıcı gibi açıklayacağına inanmasıdır²⁶². Nitekim evreni mekanik olarak açıklama iddiasında olan akılcı kabullerin tümü doğruluk ve hakikat iddialarını matematiğe dayandırmaktadır. Vico matematiğin doğruluk ve hakikat iddialarının bizleri nesnel bir hakikate değil, - Kant'ın da ifade ettiği gibi- yalnızca kendi yaratımımız olan kurgularımıza ulaştırabileceğini öne sürer. Kendisi bu yüzden aydınlanma düşüncesinin aksine doğa biliminin ve metodlarının bizlere her türlü bilgiyi sunacağına yönelik iyimser görüşü reddeder ve anlamının Tanrıya, düşünmenin ise insana ait bir nitelik olduğunu ifade ederek bilginin sınırlılığını savunur²⁶³.

İnsanın matematik gibi yaratıcı olabildiği diğer alan ise tarihtir. Çünkü Vico'ya göre insanın ulaşabileceği hakikat, kendini yalnızca insani eylemlerde gösterebilir. Tarih ve toplum bilgisi Vico'ya göre geçmiş ve geçmiş düşünce tarzlarını anlama ve bilme imkânı sunmaktadır. Kendisi böylece beşeri bir bilim olarak tarih bilimini temellendirir. Öte yandan siyaset felsefesinin aydınlanmada düşüncesindeki sözleşmecî kuramlarının tarih dışı bir tasavvurla statik bir insanı ifade etmesinden dolayı tarihsel gerçekleri yansıtmadığını ifade eder. İnsanın özünün tarihsel süreçte değişim gösterdiğini savunur. Ortaya koyduğu bu yeni beşeri bilimin epistemolojik ve metafizik temel ilkesi -tarihsel süreçteki insana dair değişime bağlı olarak- “verum et factum conventur” yani doğru olanın (hakikatin) meydana getirilmiş (yaratılmış) olanla değiştirilebilir olduğudur. Vico'nun bu kabulü aydınlanma düşüncesinin mekanik evren anlayışına bağlı olarak benimsediği değişmez (statik) insan doğası anlayışına ciddi bir eleştiri niteliğindedir. Bu

²⁶⁰ Isaiah Berlin, *Akıntıya Karşı: Fikirler Tarihi Üzerine Denemeler*, ed. Henry Hardy, çev. Emre Erbatur, İstanbul, Profil Yayıncılık, 2016, s. 191.

²⁶¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 762.

²⁶² Berlin, a.g.e., ss. 192-193.

²⁶³ Cevizci, a.g.e., ss. 763-764.

ilke ile bir şeyi tüm nitelikleriyle bilmenin (anlamanın) o şeyi meydana getirmekle (yaratmakla) mümkün olabileceği fikrini vurgularken, doğa bilimlerinin açıklama, beşeri bilimlerin ise anlama doğrultusunda temellendiğini savunur²⁶⁴. Bu görüş romantizm düşüncesinde bireyin yaratıcılığı olarak iradesinin tanrısallaşması halini alacak kadar ileri götürülecektir.

Romantik düşünceye özellikle Kant aracılığı ile etki eden bir diğer düşünür Jean-Jacques Rousseau'dur. Rousseau bir aydınlanma düşünürü olarak evrensel akla ve adalete inanır²⁶⁵. Bu nedenle diğer statik insan doğası kabulüne sahip aydınlanma düşünürleri gibi eğitimin önemini vurgulamış ve toplum sözleşmesi kuramını benimsemiştir. Ancak aydınlanma düşüncesinin soyut akıl temelinde her şeyi bilimsel bir bağlama indirgemesine, tarihi ilerlemeci bir formda yorumlamasına ve akılcı toplum düzeninin nasıl tesis edileceğine dair hâkim kabullerine karşı radikal eleştiriler getirmiştir²⁶⁶. Akılcılık temelinde şekillenen insanlığın yaratmış olduğu kültürel değerlerin -bilimin ve sanatın- insanı yetkinleştirmedeğini, aksine onu doğasından uzaklaştırarak aslına yabancılaştırdığını düşünür²⁶⁷. Dolayısıyla mevcut toplumun kötü, ikiye bölünmüş, şiddet dolu bir yapı meydana getirdiğini ifade eder. İnsanlığın daha yüksek bir niteliğe Kartezyen mantıkla ulaşması fikrine karşı çıkarak duygudaşlıkla özüne dönmesi gerektiğini savunur²⁶⁸. Bu görüş Alman hukuk felsefesinde formal bir niteliğe bürünerek “genel irade” kavramı ile kitlelerin özüne dönmek üzere siyasallaşmasına çağrıda bulunmak halini alacaktır. “Genel irade” bir bakıma doğal yasaya uygun olarak inşa edilmiş sivil toplumun -tikel iradenin aksine- hata yapmayacak ortak iradesi, evrensel kurallarının kaynağı ve özgürlük-serbestlik ayrımının temelidir²⁶⁹. Akıldan daha üstün ve ona karşı mücadele edebilecek olan bu irade, insanın iyi olanı tercih etmesini ve gerektiğinde determinist dış etkenlere karşı direnmesinin mümkün olabileceğini ifade eder²⁷⁰. Rousseau'nun bu kabulleri Kant'ın özgürlük alanı olarak

²⁶⁴ Aynı Eser, ss. 763-765.

²⁶⁵ Berlin, *Romantikliğin Kökleri: Güzel Sanatlar Üzerine A.W. Mellon Konferansları, 1965 The National Gallery of Art, Washington, DC*, s. 25.

²⁶⁶ Cevizci, a.g.e., ss. 771-772.

²⁶⁷ Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 111.

²⁶⁸ Berlin, a.g.e., s. 73.

²⁶⁹ Strauss, a.g.e., ss. 93-94. Rousseau'ya göre serbestlik sınır tanımazlığı ifade ederken, özgürlük iyi olanın doğru şekilde yapılmasını ifade eder.

²⁷⁰ Berlin, *Kirpi ile Tilki*, s. 125.

nitelendirdiği etiğini ve Kant aracılığıyla romantizmin özgürlük ve iradeye ilişkin kabullerini büyük ölçüde etkilemiştir.

Romantizm akımını düşünürlerin dışında başta Fransız Devrimi olmak üzere dönemin toplumsal olayları da etkilemiştir. Özellikle devrimin ortaya koyduğu ilke ve değerler; aydınlanma felsefesinin evrensel akıl, düzen ve adalet ilkeleri ile şekillenen statik insan doğası inancına dayanmaktadır. Aydınlanma düşünürleri için devrim, sözleşme kuramının herkesin gözü önünde cereyan ettiği bir olgu, düşünme ve yazmanın dünyayı sadece yorumlamakla kalmayıp aksine onu değiştirdiğini ispat edecek olan bir deneydir²⁷¹. Dünyanın tanık olduğu bu deneyin savunduğu ilkeler barışçıl bir evrensellik iddiasıyla ve soyut akla duyulan inancın etkisiyle aklın sağlam temelleri üzerinde insanlığı sonsuza kadar taşıyacak bir evrensel uygarlık projesinin mümkün olduğunu göstermek amacındadır²⁷². Fakat devrimle ortaya çıkan tablo, - Edmund Burke'un ifade ettiği gibi- uzun bir tarihsel birikimin pratik mirası olan geleneğin hiçe sayılarak yerine statik insan doğası kabulü gereği yapay kurallar ve ilkeler bütününe getirildiği²⁷³, her şeyi yeniden inşa etme amacındaki tarih dışı soyut aklın yıkıcılığı olmuştur. Bu aklın temsilcisi olduğunu iddia eden kimseler, edindikleri hamilik yetkisiyle siyasallaşan kitleleri peşlerinden sürükleyerek neyin herkesin çıkarına olduğunu bilme iddiasıyla bir baskı rejimi kurmuşlardır. Bu durum devrimi destekleyen pek çok kişinin devrime sırt çevirmesine, akla duyulan güvenin sorgulanmasına, aydınlanma felsefesinin ve bilimin yaşamın gerçeklerinden kopuk salt teorik bir kültür olduğu düşüncesinin yaygınlaşmasına neden olmuştur²⁷⁴.

2. Epistemolojik Yabancılaşmanın Mirası Olarak Romantizm

Aydınlanma felsefesinin evrensel ve statik insan doğası kabulüne Montesquieu, Hume ve Hamann²⁷⁵ da farklı tonlarda eleştiriler getirmiştir. Ancak romantizmin

²⁷¹ Rüdiger Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013, ss. 30-31; 33.

²⁷² Berlin, *Romantikliğin Kökleri: Güzel Sanatlar Üzerine A.W. Mellon Konferansları, 1965 The National Gallery of Art, Washington, DC*, s. 133.

²⁷³ Cevizci, a.g.e., s. 767.

²⁷⁴ Safranski, a.g.e., ss. 34; 41.

²⁷⁵ Hamann'ın eleştirisi bu bağlamda en yıkıcı olanıdır. O içinde insanın aktif rol almadığı mekanik bir evreni reddeder. Aydınlanma Felsefesinin insan doğasına dair determinist yorumu olarak öne çıkan acıdan kaçma ve hazza yönelme iddiasını saçma olarak nitelendirir. Çünkü Hamann'a göre insan, içinde

kabulleri üzerinde etkisi en belirgin olan -Berlin'in ifadesi ile kurucu babaları olarak anılan- iki düşünür vardır. Bunlar Immanuel Kant ve Johann Georg Herder'dir. Aydınlanma düşünürü Kant'ın romantikliğe kaynaklık etmesi bir ironi gibi görünebilir. Ancak onun ortaya koyduğu etik teori ve özgürlüğe duyduğu büyük bağlılık aydınlanmanın iyimser mantığını istemeden de olsa yıkarak romantizmin ihtiyaç duyduğu temelleri yaratmıştır²⁷⁶. Kant'ın felsefesi bu bakımdan aydınlanmanın zirvesi ve aynı zamanda aydınlanmadan bir sapma olarak ele alınabilir²⁷⁷.

Birinci bölümde ifade etmiş olduğumuz gibi Kant'a göre insan dışındaki her varlık nedensellik yasasına bağlıdır ve bilimin egemenliği altında onun nesnesi konumundadır. Yalnızca insan ahlaki bir fail olarak iyi ve kötü arasında seçim yapabilecek irade (tercih) özgürlüğüne sahiptir²⁷⁸. İnsanı insan yapan bu irade (tercih) özgürlüğüdür. Ancak Kant aydınlanma düşüncesinde iradeye engel olan iki temel sorun görmektedir. İlki insanların iradelerinin determinist kabullerle tahakküm altına alınmasıdır²⁷⁹. Kant bu noktada aydınlanma projesinin derin çelişkisinin farkındadır. Aydınlanma bir yandan Newton'ın doğa bilimine benzer bir toplum inşa edebilmek için determinist kabuller öne sürerken, aynı zamanda ahlak ve özgürlüğe inanmayı sürdürmektedir²⁸⁰. Kant bu çelişki nedeniyle genel aydınlanma düşünürlerinden ayrılır ve Rousseau çizgisine kayar. Rousseau gibi o da bir toplum inşası olarak aydın bir despotun insanların iradesini yok sayarak aydınlanma değerlerini hâkim kılması fikrini reddeder²⁸¹. Onun için ilerleme düşüncesi, tarih sahnesinde özgürlüğün yayılarak daha derin bir hal almasıdır²⁸². Bu nedenle paternalizm düşüncesinin karşısında yer alır ve aydınlanmadan beklentisini her insanın kendi başına bir amaç olduğu ve herkesin kendi kendisini yönetebileceği bir erişkinliğe ulaşması olarak tanımlar. Bu aynı zamanda Kant'ın iradeye ilişkin ikinci engel olarak gördüğü sorunu ortaya koyar. Kant insanın baskı altında kalarak bir eylemde bulunduğu takdirde eylemlerinden ahlaki olarak sorumlu tutulamayacağını

eylem olarak yaşamı barındırır. Eylem olarak yaşam; kendini sabit nedenlerle değil farklı yollarla gösteren, kaçınılmaz bir anlam bulma çabasıdır (Berlin, *Kirpi ile Tilki*, s. 118).

²⁷⁶ Allan McGill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, 2.b., Ankara, Ayraç Kitap+Evi, 2008, s. 38.

²⁷⁷ Çiğdem, a.g.e., s. 79.

²⁷⁸ McGill, a.g.e., s. 38.

²⁷⁹ Berlin, *Romantikliğin Kökleri: Güzel Sanatlar Üzerine A.W. Mellon Konferansları, 1965 The National Gallery of Art, Washington, DC*, s. 92.

²⁸⁰ McGill, a.g.e., ss. 38-39.

²⁸¹ Berlin, a.g.e., s. 75.

²⁸² Gökberk, a.g.e., s. 116.

ifade eder. Çünkü birey yalnızca özgürlük sayesinde kendi iradesiyle ürettiği değerlerle (ideallerle) ahlaki bir fail olarak insan niteliği taşıyabilir. O halde bireyin yapması gereken köle olmamak için özgür iradesiyle kendini ideallerine adanmasıdır. Yalnızca bu şekilde iradesinin sorumluluğunu üstlenebilir ve üstlendiği oranda da uygar (olgun) bir kimse olabilir²⁸³.

Kant bu noktadan hareketle doğaya hâkim ve öznenen bağımsız olması hasebiyle özgürlük ve hiçbir ahlak türüyle bağdaşmayan determinizm ilkesini aşmak ister²⁸⁴. Determinizmin kaynağı olarak gördüğü doğayı bir düşman ve kalıba sokulacak bir materyal olarak nitelendirir. Tutkular da dahil olmak üzere her türlü dışarıdan gelen belirlenimciliğe karşı çıkar. İnsan her ne kadar fenomenal olarak doğanın etkilerine açık olsa da -duyguları ve etkilenimleri doğadan gelse de- kendini adadığı değerler ile doğanın karşısına çıkabilirse doğaya rakip olabilir ve onu kalıba sokup kendi benliğini ona egemen kılabilir. Berlin'in ifadesiyle doğa böylece plastik bir malzeme haline gelir ve insan, iradesi ile seçtiği idealler uğruna doğayı egemenliği altına alır²⁸⁵. Kant'ın öznesi bu bakımdan ihtiyaç duyduğu bilgi ve ideallere kendi zihinsel etkinliğiyle ulaşması hasebiyle dünyayı statik bir "hazır-yapıt" olarak nitelendiren Kartezyen felsefenin öznesinden bir adım ötededir. Daha açık ifade etmek gerekirse, Kant'ın öznesi epistemolojide keşfeden değil icat eden niteliktedir²⁸⁶. Etik de benzer şekilde özerk bir varlık olarak tüm değerleri kendinden hareketle ortaya koymak gayretindedir. Kant bu amaçla aydınlanma düşüncesinin aksine ahlakın gerekliliklerini insanın doğasında aramamaktadır. Doğanın ve teolojinin etkilerinden bağımsız bir etik geliştirmek ister²⁸⁷. Bu noktada Kartezyen felsefenin ötesine geçecek başka bir adım daha atar. Descartes öznenin numenal varoluşunu a priori olarak Tanrı olmadan temellendirebilmiş olsa da fenomenal dünya ile olan ilişkisinde Tanrıya ve dolayısıyla teolojiye dönmek zorunda kalmıştır. Ancak numenal ve fenomenal bölünmüşlük arasındaki köprüyü (etiği) estetik ile kurabilmeyi arzular. Kant'ın felsefesinde estetik, teolojinin yerine geçmeye hevesli görünür. Özneye dair böyle bir girişim romantik

²⁸³ Berlin, a.g.e., ss. 92-94. Kant, özgür iradeye dair bu temel savunusunu aydınlanma düşüncesini tanımladığı "*Aydınlanma Nedir?*" adlı makalesinde "akıl yoluyla ve başkalarının yol göstermesi olmaksızın insanın kendi neden olduğu olgunlaşmamışlığından kurtulması" ifadesi ile açıkça ortaya koyar (Outram, a.g.e., s. 18).

²⁸⁴ Berlin, a.g.e., ss. 95-96.

²⁸⁵ Aynı Eser, ss. 98-99.

²⁸⁶ Besim F. Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 26.

²⁸⁷ D. Küçükaltın, a.g.e., ss. 86-87.

düşüncenin etik anlayışı için önemli bir temel teşkil etmiştir²⁸⁸. Fakat bir aydınlanma düşünürü olarak Kant için bu idealler tikel de olsa akıl temelinde tüm insanlarda benzeşeceğine yönelik tümel bir inançla sınırlı kalmıştır. Kendisi bu nedenle aydınlanma düşüncesinin evrensellik iddiasındaki temel kabullerinden sıyrılamamıştır²⁸⁹.

Herder'in romantik düşünceye katkısı Berlin'in ifadesi ile üç başlık altında ele alınabilir. Bunlardan birincisi romantizmin deha kültürünü tetikleyecek olan dışavurumculuktur²⁹⁰. Dışavurumculuk, bireyin tarihsel ödevi gereği eylemlerini gerçekleştirirken -deha olarak- yaratıcı gücünü kullanması, kendini ifade edebilmesi ve kendi doğasını ortaya koyabilmesidir. Vico gibi Herder de bilginin ve kesinliğin kendini yalnızca insani eylemlerde gösterdiğine inanır. Bu bakımdan tarih insani eylemlerin bütünü olarak önem kazanır. Tarih yalnızca insan ve onun yaratımları için değil, doğa için de önemlidir. Çünkü Herder'e göre akıl, aydınlanma düşüncesinin benimsediği gibi soyut olmayıp; -Alman idealizminin de savunacağı gibi- varoluşun ve yaşamın içinde somut ve canlıdır. Organik ve dinamik nitelikte gördüğü evren (doğa) bu yaratıcı aklın (Tanrının) bizzat içinde olduğu bir gelişimin tarihini ifade etmektedir²⁹¹. Dolayısıyla doğa ve özgürlük arasında Kant'ın ifade ettiği gibi bir düalizm yoktur. Özgürlük yalnızca doğanın gelişim basamaklarından biridir. Bugüne kadarki gelişim aşamalarının tümü de insanın ön aşamalarıdır²⁹². Süreç içinde sezgi yoksunu insan, varoluş mücadelesi gereği zekâsı ve dili ile doğayı iradesi altına alma çabasıdadır. Bu mücadelenin en açık eseri ise insanlığın yaratmış olduğu kültürdür²⁹³.

Herder'e göre kültürün (insanın yaratıcılığının) en açık ifadesi dil ve edebiyattır. Kullandığımız kelimelerin her biri ait olduğu kültürlerdeki dilde, farklı çağrışımlar uyandırır. Farklı dillerin aynı düşünceyi değil farklı düşünme ve hissetme biçimlerini ifade etmesi aynı zamanda kültürlerin de kendilerine ait bir yerellik taşıdığını

²⁸⁸ Dellaloğlu, a.g.e., s. 25.

²⁸⁹ Berlin, a.g.e., s. 100.

Berlin'in ifadesiyle Kant başta insanlar arasında yalnız bir grup azınlığın doğru yanıtlar vermeye başaracak kadar aydınlanmış olduklarına inanmıştır. Fakat ilerleyen dönemde Rousseau'nun etkisi ile bu kanaati değiştirmiş ve tüm insanların buna yetenekli olduğuna inanmıştır. Çünkü evrensel aklın bilmeye cesaret eden tüm insanlara aynı cevabı vereceğine inanır (Aynı Eser, ss. 100-101).

²⁹⁰ Aynı Eser, ss. 78-79.

²⁹¹ Safranski, a.g.e., ss. 21-22.

²⁹² Gökberk, a.g.e., s. 136.

²⁹³ Safranski, a.g.e., s. 22.

gösterir²⁹⁴. Bu yerellikler bir grup insanın ortaklaşa yaratımları olup dünyaya yükledikleri anlamlardır. Kültürün ferdi olarak her insan da bir gruba aittir ve eylemlerinde dünyayı bu çerçeveden yorumlar. İnsan ait olduğu grubun dışında olduğu takdirde doğal köklerinden koparılmış olarak bir yabancı haline gelir. Herder böylece dışavurumculuğun kültürle ilişkisinden yola çıkarak romantik düşünce için önem arz eden ikinci düşüncesini yani aidiyet kavramını temellendirir²⁹⁵. Aidiyet kavramı, aydınlanma düşüncesinin sözcükleri nominalist ve evrensel bir formda tanımlayan kabullerine karşı bir eleştiri niteliğindedir. Çünkü Herder'e göre sözcükler kültürün öğeleri olarak geleneksel imgelerin akışıyla şekillenen bir mirastır. Dolayısıyla aidiyet kavramı mekanik olana karşı organik olanın savunusudur²⁹⁶. Toplum ve insan, aydınlanma düşüncesinin iddia ettiği gibi salt mekanik bir ilişki içinde olarak değil, tarihsel süreçte organik olarak gelişim gösteren bir niteliğe sahiptir.

Herder'in bireyciliğin örneği olan dışavurumculuğu ve toplumu öne çıkaran aidiyet fikirlerini bir araya getirmesi çelişki gibi görünebilir. Ancak Herder'e göre hümanitat (insanlık) iki boyuta sahiptir. Bunlardan ilki her bireyin kendi içinde bireysel olarak biçimlendirdiği insanlıktır. Birey her ne kadar toplumun içinde yer alsa da anlamın kaynağıdır. Tarihin dinamik ruhunu kendi içinde yaratıcı bir canlılıkla deneyimler. İnsanlığın ikinci formu ise bireyi aşkın olarak topluluklarda var olur. Herder toplulukları bireylerin toplamından ibaret görmez. Aksine soyut bir bütünlük olarak görür. Bireylerin arasındaki etkileşimle açığa çıkan bu soyut insanlık durumu, bir bakıma daha büyük bir birey meydana getirir. Böylece yaratıcılığın değişik tonları olarak anlamlandırabileceğimiz halk ruhları ortaya çıkar²⁹⁷.

Görülüyor ki Herder'in dışavurumculuk ve aidiyet fikirleri ile bireyi insanlık karşısında hem anlam kaynağı olarak etken hem de soyut insanlığın parçası olarak edilgen yapıda nitelendirmesi²⁹⁸, aydınlanma düşüncesinin evrensellik ve statik insan doğası iddialarını reddederek, Vico'ya benzer bir tarihsel yorum getirmesine neden

²⁹⁴ West, a.g.e., s. 51.

²⁹⁵ Herder, aidiyet kavramı ile Rousseau'nun uygarlığa dair ifade ettiği çürümüş ve yabancılaşmış olma halini tamamen reddeder. Çünkü tarih insan eylemlerinin gelişim seyrini ortaya koyarken bir tür "experimentum mundi" yani dünya deneyidir. Bu deneyimin ifadesi olarak tarih doğrusal olarak gelişmemektedir. Aksine pek çok kırılma ve kopuşla ilerleyen niteliktedir (Safranski, a.g.e., ss. 22-23).

²⁹⁶ Berlin, a.g.e., ss. 80-83.

²⁹⁷ Safranski, a.g.e., ss. 23-25.

²⁹⁸ Aynı Eser, s. 24.

olmuştur. Bu aynı zamanda onun üçüncü ve belki de en önemli düşüncesi olan yasa ve geleneklerin çağa ve mekâna göre değişkenlik gösterdiği iddiasını temellendirir. Hume ve Montesquieu gibi kültürü evrensel beşeri ihtiyaçların karşılanması için alternatif yolları gören aydınlanma düşünürlerinden bir adım öteye geçer²⁹⁹. Herder'e göre bu farklılıklar, evrensel olmayan farklı amaçların temellendirdiği farklı ihtiyaçların ürünüdür ve olması gerekenden -evrensel olandan- bir sapma değil aksine insanlığın tarihsel zenginliğidir.

Herder'in farklılığa yaptığı vurgu, Batı felsefe geleneğinin temel bir kabullüne karşı ciddi bir eleştiri niteliğindedir³⁰⁰. Herder için şimdiki zaman, insan gelişiminin en ileri noktası olarak "yüceltilmesi bir an" değildir. Geçmiş zamanı, içinde bulunulan anın kalıplarıyla değerlendirmeye kalkışmak geçmişte var olmuş insanların kültürel ve toplumsal kazanımlarını görmemizi engeller³⁰¹. Bu, bir kültürün ele alınırken neyi amaçladığına bağlı olarak değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelir. Örneğin Grek filozoflarının neden söz ettiklerini anlamak için, o dönemdeki Grek kültürünün çekim merkezinin -Herder'in ifadesiyle Schwerpunkt'un- ne olduğunun anlaşılması gerekir. Çünkü farklı çağların farklı idealleri ve bu ideallerin yere ve zamana göre taşıdıkları geçerlilikleri vardır. Oysa Batı düşünce geleneği bunun tam aksine tüm sorunlar için geçerli, çağları aşan nesnel yanıtların -hakikatlerin- varlığına inanmıştır. Aydınlanma düşüncesi de bu çerçevede Grek düşüncesini kendi çağının algılarıyla anlamaya çalışarak kendi hakikatlerini yaratmak istemiştir³⁰². Herder bu kabule karşıt olarak tarihin bizlere böyle bir rasyonel ilkeyi veya öznenin ilerlemesini göstermediği ifade eder. Tarihin bize gösterdiği şey, ampirik olguların içinde temellenen farklılıklarda aklın faal bir unsur olarak yer almasıdır³⁰³. Dolayısıyla insanlık, matematik ve fizikte olduğu gibi tüm zamanların ve yerlerin en yüksek beşeri ideallerinin tümüne kalıcı olarak ulaşmamızı sağlayacak bir yanıtı yönelik tarihsel bir yolculuk içinde değildir. Aksi bir çaba bizlere yanılgıdan ötesini veremez³⁰⁴. Beşeri olarak yapılabilecek tek şey, her insanın çağının idealleri ile şekillenen kendi geleneğinin peşinden gitmesidir. Çünkü her

²⁹⁹ West, a.g.e., s. 52.

³⁰⁰ Berlin, a.g.e., s. 84.

³⁰¹ Çiğdem, a.g.e., s. 87.

³⁰² Berlin, a.g.e., ss. 84-85.

³⁰³ Çiğdem, a.g.e., s. 88.

³⁰⁴ Berlin, a.g.e., ss. 86-87.

kültürün ortaya koymuş olduğu doğruya ilişkin kabuller, amaçlarını bilemediğimiz tarih sahnesinde diğer kültürler kadar doğru ve geçerli niteliktedir³⁰⁵.

İfade edilenler ışığında romantizm; Kant'ın aydınlanma düşüncesinde yarattığı kırıma, aydınlanma karşıtlarının determinizme ve soyut akla yönelik eleştirileri ve Vico ile Herder'in kültüre yaptığı vurgu ile şekillenmiştir. Nitekim bu akımın önemli temsilcilerinden Schiller, determinizme karşı irade ve özgürlüğü savunarak, Kant'ın insanı insan yapan şeyin ahlaki bir fail olarak iradesi ile doğaya egemen olması fikrini benimsemiştir. Kant gibi Schiller için de doğa; nedensellik yasasıyla işleyen, kendi yaratımı olan insanın zayıflığını sonuna kadar kullanmak isteyen en acımasız düşmandır. İnsan bu düşmana kendini adadığı bir ideal ile manevi bakımdan karşı koyarak (direnerek) bir tragedya meydana getirir. Ancak Schiller Kant'ın özgürlüğe dair çözümünü yetersiz bulur. Çünkü Kant'ın çözümü, özgürlüğü bir tür özerklik olarak yalnızca numenal alanda ahlaki bir nitelikte katı ödev anlayışıyla mümkün kılabilmiştir. Fenomenal alan ise determinizmin hâkim olduğu doğanın oyuncağı olan insanı ifade etmektedir³⁰⁶. Schiller, doğa ve ödev kıskacında kalmış insanı özgür kılmak için oyun kavramını öne sürer. Oyunu gerçekleştirebilmenin yolu öznenin eylemleriyle kendini ifade eden bir birey (deha) olabilmesidir. Bu birey adeta bir sanatçı gibi eserini meydana getirirken her şeyin anlamını kendi zihninde tasarlayıp icat edecektir. Bu nedenle ortaya çıkan kurallara da kendi rızasıyla uyacaktır. Berlin, Schiller'in bu kabulüyle insan düşüncesinde önemli bir dönüm noktası yaşandığını belirtir. Ortaya konan fikir; ideallerin, erekların ve amaçların; ne sezgi ne bilim ne de inanç ile keşfedilmediğidir. Tüm bu idealler kültür gibi insanoğlunun icatlarıdır. Adeta sanat eserleri gibi türetilmişlerdir. İnsanlığın bu idealleri icat ederken amacı doğaya karşı direnmek ve onu dönüştürmektir. Bu bakımdan idealler doğanın karşıtlığını ifade etmektedir³⁰⁷.

Romantizmin bir diğer önemli temsilcisi Fichte ise determinizm eleştirisini nedensellik yasasının beyhude bir çabadan öte bir şey olmadığını ifade ederek yapar. Çünkü nedensellik yasası soyut aklın yanılgısı olarak ardı arkası gelmeyen bir önermeler zinciridir ve kesin yanıtı ulaşmanın imkânsız olduğu bir arayıştır. Oysa bilgi hayatta kalmak için ne yapılacağını bilmek adına bir araçtır. Herder gibi o da aklın

³⁰⁵ Aynı Eser, ss. 87-88.

³⁰⁶ Aynı Eser,, ss. 102-104.

³⁰⁷ Aynı Eser,, ss. 109-111.

yaşamın içinde olduğuna inanır³⁰⁸. Soyut aklın kuruntusu olarak gördüğü özne-nesne ayrımını aşabilmek adına aydınlanma felsefesinde yer alan düşünmenin (theoria) yerine eylemi (praxis) koyar³⁰⁹. Felsefi sistemini teorik felsefeden pratik felsefeye kaydırır. Bu sayede determinizmin kaynağı realist felsefenin insan zihninden bağımsız töz gibi aşkın kabulleri anlamını yitirir³¹⁰. Bilgi, öznenin doğaya karşı edilgen değil etken olduğu ve eylemlerinde bir araç olarak anlam yüklediği bir inanç halini alır. Artık tüm nesneler ve idealler anlamlarını özneye eylemle bulur³¹¹. Özne de bir eylem olarak varlığını, sürekli yaratmak ve türetmekle mümkün kılar. Bu çerçevede -bir ideal olarak- özgürlük kavramı da öznenin ona yüklediği bir anlam ve eylem olarak yaratıcılığının herhangi bir şey tarafından engellenmemesi anlamına gelir³¹². Özneye yapmış olduğu bu vurgu geliştirdiği benlik kuramından kaynaklanır.

Fichte benliği Hume'dan yola çıkarak çözümler. Hume gibi benliğin deneyimler yığını olduğunu -yığın benlik kuramı- savunarak, bir nesne gibi bilme faaliyetiyle açıklanamayacağını ifade eder. Benlik ona göre canlıdır ve özü özgürlük olduğu için³¹³ varlığını yalnızca eylemde direnme olarak iradeyle gösterir. Dolayısıyla ben, varlığını yalnızca özgürlüğünü yadsıyan bir engel olarak ben olmayanla karşılaştığı takdirde deneyimleyebilir. Benlik bu direnmenin farkına varmasıyla artık ben olmayan olarak maddi olanın üstüne formlar koyar, değerler yaratır, dünyayı (varoluşu) anlamlandırır³¹⁴. Bu şekilde meydana gelen fenomenal dünya objektif ben'in eseri olur. Bilgi de kaçınılmaz olarak duyumun eseri değil ben'in ürünü haline gelir. Fichte bu çerçevede idealizmin ortaya koyduğu a priori sentezi bilgiye ulaşmanın tek metodu olarak benimser. Bu aynı zamanda Kant'ın yargı gücü yetisinin eleştirisinde temellerini

³⁰⁸ Aynı Eser, ss. 111-112.

³⁰⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015, s. 356.

³¹⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 372.

³¹¹ Berlin, a.g.e., ss. 111-112.

³¹² Aynı Eser, ss. 113-115.

³¹³ Siyasal romantizmin kurucularından Fichte benliğin özünü özgürlük olarak görerek iki öznel benlik arasındaki ilişkinin ben ve ben olmayan arasındaki ilişki gibi kurulamayacağını ifade eder. Çünkü her ikisinin de özü özgürlüktür. İki benlik olarak kurdukları ilişki gereği birbirlerine karşıt olabilen özgürlüklerini sınırlamaları gerekir. Bu durumda farklı iradeleri kısıtlayıcı zorlayıcı bir güce ihtiyaç vardır. Bu doğal ihtiyaca cevap verebilen güç ise devlettir. Bu bakımdan devlet insanın doğal durumunun eseridir. Fichte böylece temeli genel iradeye dayanan, ahlak ve hukuk teorisini birbirinden ayıran bir kabul meydana getirmiştir (Anne Baudart, Bernard Bourgeois, François Dagognet, France Farago, Simone Goyard-Fabre, Jacques D'Hondt, Alexis Philonenko, Jacqueline Russ, *Felsefe Tarihi: Aklın Zaferi*, C. III, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, ss. 126-127).

³¹⁴ Berlin, a.g.e., ss. 117-118.

attığı -Fichte ve Schelling’de kendini gösteren- benliğin tanrısallaştırılmasıdır³¹⁵. Böylece romantizm bilmek ile değil irade etmek ile temellenir. Yani “cogito ergo sum” kabulünün yarattığı aklın egemenliğinin yerini “volo ergo sum” -irade ediyorum o halde varım-³¹⁶ ifadesiyle ahlaki irade³¹⁷ alır.

3. Modernite: Aydınlanma versus Romantizm

Romantizm, aydınlanma kabullerinden farklı ve yeni bir modernite yorumu meydana getirmiştir. Modernitenin hümanist kabulleri her iki kültür damarı için de temel niteliktedir. Ancak hümanizm üzerine inşa edilen bu kabuller iki kültür arasında büyük farklılıklar içermektedir. Bu farklılıkları Tarnas’ın analizinden faydalanarak kıyaslamak modernitenin barındırdığı düalizmi anlamak için önemlidir.

Farklılıkların özünde insanın mahiyetine ilişkin karşıtlık yatmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin insana verdiği değerin nedeni akletme yetisidir. İnsanın akıl yoluyla doğa yasalarını kavrayacağına ve onlardan faydalanacağına inanılır. Bu bağlamda insan bilincine -kognitif gelişimine ve davranışlarının niceliğine- ilişkin sorgulamasını zaman ve duyu algısı temelinde ampirik ve epistemolojik olarak gerçekleştirir. Romantizm ise insanın üstün değerinin; duygusal derinliğinden, hayal gücünden, sanatsal yaratıcılığından, kendini ifade ve inşa etme gücüne sahip olmasından kaynaklandığına inanır. Bu nedenle aklın aydınlanarak bilinçlenmesini değil; benliğin ilhamını ve derin yaratıcılığını önemsemiştir. Romantikler bilinci benlik olarak görür ve ben olanın çözümlenemez sonsuz mahiyeti ile aydınlanmanın bilimi esas alarak ortaya koymuş olduğu tüm sınırlamaları aşar. Benliğin iç dünyasına odaklanır. Aklın ve algının yerini duygu ve muhayyile alır³¹⁸. Böylece insan ve doğa karşıtlığı farklı bir niteliğe bürünür.

Aydınlanma, doğayı gözlem ve deneyin teorik açıklama ve teknik manipülasyon nesnesi olarak görüp ona nüfuz etmeyi ve sırlarını çözmeyi amaçlamıştır. Bu çözümleme esnasındaki kaygısı -sınanabilir ve somut sonuç veren bir hakikat olarak- doğadan mekanik bir yasa elde etmektir. Romantizm ise doğayı özneye karşı rakip

³¹⁵ Weber, a.g.e., ss. 353-355.

³¹⁶ Berlin, a.g.e., s. 120.

³¹⁷ Weber, a.g.e., s. 355.

³¹⁸ Tarnas, a.g.e., ss. 210-212.

olarak görmüş olsa da onu aynı zamanda ruhun canlı kaynağı ve gizemli bir var oluşun temeli olarak nitelendirmiştir. Bu şekilde aydınlanmanın aksine evreni bir mekanizma olarak değil bütüncül bir organizma olarak kabul etmiş, manevi bir öze ulaşarak öznenin doğa ile varoluşa dair yaşadığı -fenomenal ve numenal- düalizmi aşmayı amaçlamıştır³¹⁹.

Bir diğer farklılık hakikate ilişkindir. Aydınlanma düşüncesi insan tecrübesini bayağılaştıran ampirik bilimin monist yorumuyla nesnel hakikati keşfetmeyi mümkün kılacak evrensel yasalara ulaşma çabasıdır. Bilimin gerçeklik anlayışı somut olana dair olup, sabit ve tek anlamlıdır. Romantizm, aydınlanmanın bilimle şekillenen hakikat anlayışının; mekanik, maddi ve gayri şahsi nitelikte olmasına karşı sembolik bir nitelikte olduğunu savunarak aydınlanmanın pozitivist kimliğini yeni bir formda sunulan bir çeşit teoloji olarak nitelendirir. Bu inancın temelinde varoluşun statik olduğu yanılgısı yatmaktadır. Romantikler bu eleştiriden hareketle statik doğa görüşünü reddedip, Schiller'in ifade ettiği gibi yaşamın belirsizliklerle dolu öngörülemez dramını vurgulamışlardır. Amprizmin aksine romantizm benliğin keşfedebileceği sınırsız bir gerçekliği ifade etmektedir. Dolayısıyla öznel bilince ve her nesnenin ve olgunun öznde uyandırdığı biriciklik tecrübesine dair bir inancı ortaya koyar. Romantizmin ifade ettiği gerçeklik; derin çağrışımları olan, değişken anlamlara sahip, çeşitlilik arz eden, içinde zıtlıkları barındırabilen bir bütünlüktür³²⁰. Bunun en açık örneği romantizmin derinlik fikrinde ifade edilir.

Benlik içinde barındırdığı derinlikle bir bakıma yaratıcılığının sonsuzluğunu ifade eder. Romantiklere göre benlik yaptığı ve düşündüğü her şeyde indirgenemeyecek kadar geniş ve kuşatılmaz yeni görünümeler ortaya koymaktadır. Bütünü görebilmek mümkün olmadığı için ister tümdengelim ister tümevarım yolunu seçelim sonu gelmez bu çok anlamlılığı her açıdan açıklayabilmek mümkün değildir. Bu nedenle sonluyu sonsuzla, maddi olmayanı maddi olanla, beni ben olmayanla anlatma girişimlerinin tümü buradan kaynaklanır³²¹. Romantizmin karşıtlıklar üzerinden kavramları irdelemesi bilgiye dair farklı bir yorumu da kaçınılmaz kılmıştır.

³¹⁹ Aynı Eser, ss. 210-211.

³²⁰ Aynı Eser, ss. 210-213.

³²¹ Berlin, a.g.e., s. 127.

Aydınlanma düşüncesi ifade ettiğimiz gibi her çağda geçerli olabilecek yetkin bir yaşam kalıbını mümkün kılmak adına ihtiyaç duyduğu hakikate -nesnel bilgiye- ulaşmak için; mekanik bir evrene, sabit bir insan doğasına, doğrusal bir tarihe ve doğru bir düşünce biçiminin olduğuna inanmaktadır. İnsanlar tüm sorunlarını çözmek için bu hakikati keşfetmek zorundadır³²². Aydınlanmaya benzer şekilde romantizm de kapsayıcı bir düzen arayışındadır. Ancak bunu aydınlanma düşüncesinde olduğu gibi statik kabullerle veya kurallarla değil, muhayyile ve duygunun, akıl ve duyulara eşlik etmesi ile -Schelling'in ifade ettiği gibi- doğayı yaratmak haline gelinceye kadar genişlettiği sınırlar dahilinde meydana getirmek amacındadır³²³. Bu noktada romantizmin “nostalji” ve “ironi” kavramlarına değinmek gerekir.

Nostalji kavramı, evrenin dinamik yapısı karşısında statik evren anlayışı gereği aydınlanma düşüncesinin öne sürdüğü tüm sabit kabullerin anlamını yitirmek zorunda olduğunu ifade eder. İnsan evrenin dinamik yapısına uyumlu olarak kendi doğasını eylemleri ile ortaya koymalıdır³²⁴. Berlin'in de ifade ettiği gibi direnmek (çaba harcamak) eylemdir. Eylem harekettir ve her hareket bitirilemeyecek derinlikte bir sonsuzluktur³²⁵. Romantik ironi ise Schlegel'in ortaya koyduğu bir kavramdır. İroni ile ifade edilmek istenen, aydınlanma düşüncesinde yaşamın dinginlik olarak nitelendirilmesinin evrenin dinamik ve kaotik ruhuyla bağdaşmazlığıdır³²⁶. Schlegel ironi kavramını, -Schiller'in numenal ve fenomenal dünya ayrımı ile parçalanmış insanın iki varoluşu arasında köprü kurmak amacıyla geliştirdiği oyun felsefesinden aldığı³²⁷- dehanın oyun güdüsü ile birleştirerek³²⁸ düzen ve kaos arasındaki sınırları ortadan kaldırmayı amaçlar. Çünkü düzen kadar düzen karşıtlığı da eşit ölçüde doğruyu ifade etmekte ve yaratıcılığın sonsuzluğunu gözler önüne sermektedir. İroni kavramı bir önermeye karşı her biri en az onun kadar doğru ve ona karşıt birkaç önermenin daha olması fikrine dayanır. Bu fikir kesinlik iddialarının tümünün yaşamın gerçekliğinden uzak olduğu anlamına gelir³²⁹. O halde belli bir ifadeyi sonlu olarak görmek yerine görecelileştirerek ve yadsıyarak sonsuz hale getirmek gerekir. Bu sayede yaşamın

³²² Berlin, a.g.e., s.130.

³²³ Tarnas, a.g.e., s. 213.

³²⁴ Berlin, a.g.e., ss. 128-129.

³²⁵ Aynı Eser, s.130.

³²⁶ Safranski, a.g.e., ss. 61-62.

³²⁷ Yücel Dursun, *Oyunun Ontolojisi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, ss. 37-38.

³²⁸ Safranski, a.g.e., s. 62.

³²⁹ Berlin, a.g.e., s. 141.

dinamizminden beslenen anlaşılmaazlığı ve karmaşıklığı (kaosu), ironinin çekinceli ifadesiyle anlaşılabilir hale gelir. Yaşamın düzen değil de kaos olduğu kabul edilirse onun parçası olarak kendi benliğimiz anlamında insanlığın ve bir diğer formu olan toplumun bu kaosu içermesi, her iki insanlığı da tam olarak tanımlanamayacak kadar tarifsiz kılar. Çünkü insan, benliğini kesin bir şekilde tarif edemiyorsa başka bir benlikle kurduğu etkileşimde ben olmayana da tam olarak anlayabilmesi mümkün değildir³³⁰. Schlegel'e göre insanlık, anlaşılmaazlığın doğasında ironinin bu niteliğini anlayabilecek olursa farklı inançların bir arada yaşaması için önemli bir araç keşfetmiş olacaktır. Çünkü ironi yapan kişi bir kuralı reddederek yerine başka bir karşılık koyduğu takdirde yeni bir kurallar bütünü ve kesinlik iddiasıyla yüz yüze kalacağının farkında olacaktır. Bu nedenle kişi bu gayesinden vazgeçip, tüm kesinlik iddialarını reddederek kendi doğrularını diğerlerine dayatmayacaktır³³¹. Böylece nostalji kavramındaki gibi sonlunun sonsuza açıldığı ve kesinliğin havada kaldığı bu noktada, Schiller'in ifade etmiş olduğu dehanın sınır tanımayan oyunu artık başlamaya hazır olabilecektir³³².

Nostalji ve ironi kavramlarından da anlaşıldığı üzere romantizmin gerçeklik anlayışı muhayyile ve irade ile temellenir. Romantikler için muhayyile; gerçekliğin kaynağı, varlığın temeli, varoluşun bütünü haline gelerek zihin ve doğayı şekillendirir. İrade ise insanı ve evreni daha yüksek bir yaratıcılığa iten ve bilgiden önce gelen bir güç olarak kabul edilmiştir³³³. Muhayyile ve iradenin kendi kendini yaratan niteliği, öznenin olgusal olmayan gerçekliğe nüfuz edebilmesine; doğayı, tarihi ve evreni anlamlandırabilmesine ve hatta yaratımına dahil olmasına imkân vermiştir. Düzen kavramına yönelik bu yeni perspektif, bilgiye dair yeni standartlar ve değerler ortaya çıkarmıştır. Böylece Locke, Hume ve Kant'ın bilginin sınırlarına ilişkin geliştirdikleri pozitivist epistemoloji romantikler tarafından idealizmle aşılabilmektedir³³⁴.

İki düşüncenin bir diğer farklılığı geleneğe yükledikleri anlamlar konusundadır. Bu farklılık dönemin toplumlarındaki muhafazakârlık ve liberallik arasındaki gerilimin izlerini taşır³³⁵. Aydınlanma düşüncesi modern evrensel uygarlığın ideallerini daha önce ortaya konmuş tüm ideallerden üstün görmektedir. Dolayısıyla geleneği, bir birikim

³³⁰ Safranski, a.g.e., ss. 63-64.

³³¹ Berlin, a.g.e., s. 141.

³³² Safranski, a.g.e., ss. 64-66.

³³³ Tarnas, a.g.e., s. 214.

³³⁴ Tarnas, a.g.e., s. 216.

³³⁵ Çiğdem, a.g.e., s. 80.

olarak takdir etmek ya da ondan ilham almak amacıyla değildir. Hume’da ifade ettiğimiz gibi şüpheli bir tutumla, hurafelerden arınmış doğal bir gelenek olarak pratik bilgi niteliği taşıdığı -bilginin gelişimine yardımcı olacak bir süreklilik ve yapı sunabildiği- ölçüde tarihsel ve antropolojik bir bağlamda incelemektedir. Buna karşın romantizm, geleneği; halkların ruhu olarak gizemli, kolektif bilgeliğin birikimi, özgün fikirleri, yerelliği, dinamizmi ve canlı bir gücü olarak görmüştür. Bu bilgelik aynı zamanda sağduyu ve soyut gerçekliklerin olduğu, ampirik ve teknik bilgileri de içine alan kapsamlı bir bilgi birikimini ifade etmektedir. Romantizm, aydınlanmanın evrensel statik uygarlık ideallerine karşı kültürü vurgulayarak, geçmiş çağların ideallerinin zaman içinde değişen (dinamik) karakterini savunmuş, Batı uygarlığının akılcılıkla temellenen üstünlük iddiasına karşı gittikçe hasmane bir hal alacak şüpheli ve müphem bir tutum takınmıştır³³⁶.

Son olarak değineceğimiz farklılık inanç konusundadır. Her iki düşünce biçimi de ortak Rönesans ve Reformasyon kökleri nedeniyle hümanist kabulleri gereği, bireycilik ve şahsi inanç özgürlüğü konusunda benzer kabullere sahiptir. Bu nedenle ikisinde de inanç üzerinden yaratılan hurafelere karşı ciddi bir tepki olduğu gözden kaçmaz. Reformasyon’un mirası yorumlanırken iki düşüncenin kabullerindeki farklılıklar bu tepkinin farklı eğilimlerde gelişim göstermesine neden olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin bu noktada ortaya koyduğu eğilim, ampirik ve akılcı bilgi ile sekülerizmin benimsenerek ruhun özgürleştirilmesidir. Bu çerçevede din, ya deist bir söylemle benimsenmiş ya reddedilmiş ya da doğal bir etik olarak kabul edilmiştir. Romantizm ise her ne kadar aydınlanma gibi geleneksel din anlayışının hiyerarşilerine, kurumlarına, baskılarına ve hurafelerle çürümüş kabullerine karşı bir tepki içinde olsa da kutsal kavramını reddetmemiştir. Tanrıyı yeniden keşfetme iddiasıyla geleneksel Hristiyan teolojisinden ve aydınlanma düşüncesinin kabullerinden farklılık arz eden yeni bir estetik anlayış geliştirmiştir. Romantiklerin ifade ettiği din anlayışı; ne geleneksel Hristiyanlığın ifade ettiği şekliyle mutlak bir doğruyu ifade eden yargılayıcı bir tektanrıcılıktır, ne de aydınlanma düşüncesinin tanımladığı gibi olanı biteni kenardan seyreden bir deizmdir. Romantizmin ifade ettiği Tanrı; gizemli, tarafsız, çoğulcu, seyirci

³³⁶ Tarnas, a.g.e., ss. 216-217.

olmak yerine bizzat doğanın ve insan ruhunun içinde her şeyi kuşatan yaratıcı bir güçtür³³⁷.

Görülüyor ki romantizm; determinizmin toplumu ve bireyi bayağılaştıran mekanik indirgemeciliğine karşı iradenin eyleme dönüşmesi olarak dinamik bir tarih anlayışıyla bireyin yaratıcılığını esas alan³³⁸, evrensellik düşüncesine karşı yerellik olarak kültürü savunan, insan tecrübesinin karmaşıklığını ve gizemlerini ifade ederek bu tecrübenin çeşitliliğini gözler önüne seren bir kabuller dizisini ifade etmektedir. Romantik düşüncenin radikal boyutlara varan bu ufuk ve çığır açıcı imgelem gücü, Modern düşüncenin öteki yüzü olan aydınlanma düşüncesinin pozitivist ruhuyla bütünleştirilmesi güç bir gerçeklik iddiası ortaya koyarken³³⁹, aydınlanma projesinin sınırlandırılabilmesini ve hatta aşılabilmesini sağlamıştır³⁴⁰.

Modern bilincin romantik düşünceden etkilenmesi ve onu bünyesine katmasıyla, determinist doğa yasalarına inanan bilimin modern bilinç üzerinde kurmuş olduğu tek taraflı hâkimiyet sarsılmıştır. Böylece modern insanın zihni ve ruhu arasında baş edilmesi zor bir bölünme meydana gelmiştir. Her ne kadar romantik görüş ve aydınlanma karşıtları modernitenin akla dayalı tek taraflı eğilimini değiştirme gayesinde olmuş olsalar da seküler ve pozitivist karşı kültür modern dünya tasavvurunun çekim merkezi olmaya devam etmiştir. Bunun nedeni, bilimsel bilginin olgusal somut gerçeklikler ortaya koyarak kesinlikler üretmesi karşısında romantizmin soyut düşünceler üzerinde herkesçe uzlaşılan ve meşru kabul edilen somut bir gerçeklik ifade edememesidir. Buna rağmen romantikler ortaya koydukları kabullerle aydınlanma düşüncesinin bir adım ötesine geçebilmeyi ve pozitivist kabullerin modern bilinç tarafından sorgulanmasını mümkün kılmışlardır. Böylece Batı düşüncesinin öznelliğine,

³³⁷ Aynı Eser, ss. 217-218.

³³⁸ Aydınlanma düşüncesinin determinist kabullerine karşı romantik görüşün ortaya koymuş olduğu bu başkaldırı ve değerlerin bayağılaşmasına karşı tarih felsefesi ile cevap arayışı Leo Strauss'un ifadesi ile aydınlanma sonrası Rousseau'nun başlatmış olduğu modernitenin ikinci dalgasını ifade etmektedir (Strauss, a.g.e., ss. 91-97).

³³⁹ Tarnas, a.g.e., ss. 220. Moderniteyi üreten bu iki akımın birbirini karşılıklı olarak sürekli yabancılaştıran etkileşimi, romantik düşüncenin aşkın boyutlara sahip gerçekler yaratma niteliği ile pozitivist görüşün akıl ve bilim ekseninde ampirik ve somut indirgemeciliği benimseyen nesnel kesinlik iddiası ile kaçınılmaz bir çatışma içinde olmasından kaynaklanır.

³⁴⁰ Çiğdem, a.g.e., s. 80.

sanatına, edebiyatına, dini tasavvurlarına ve ahlak ideallerine ilham vermişlerdir. Bilim ise Kant'ın ifade ettiği gibi fenomenal (nesnel) dünyaya hükmetmeye devam etmiştir³⁴¹.

Romantik hümanist kültürün vücut bularak aydınlanma değerleri ile şekillenen bilim ve akılcılık eksenindeki pozitivist kültür ile çatışması, salt modern olana dair kabullerde düalist bir yapı meydana getirmiştir. Orta Çağ'ın iman-akıl bölünmesi ve erken modern dönemin din-bilim çatışması artık özne-nesne, iç dünya-dış dünya, insan-dünya, beşeri bilimler-pozitif bilimler ayrışması şeklinde yeniden tanzim edilmiştir. Böylece evrene dair düalist gerçeklik anlayışı farklı tonlarda yeni bir form alarak kendini sürdürürken, geçmişte modern ve modern olmayan ayrımı şeklindeki bu düalizm artık tam anlamıyla modern olanın iki farklı tahayyülü haline gelmiştir. Modern evren ilk defa çift gerçekliğe sahip olmuş, modern insanın fenomenal alanla ilişkisi ve yaşam tecrübesi zıt yönlerde evrildikçe romantizm ve aydınlanma düşüncelerinin birbirlerine karşı hasmane karakterleri farklı alanlarda kutuplaşmalara sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla modern insan; bilimin hâkim olduğu determinist bir dünyada öz bilinç sahibi olarak pek çok paradoks barındıran, iki kültürlü, iki farklı duyarlılığa sahip bir birey haline gelmiştir³⁴².

B. Liberal Siyasal Teorinin Post-Romantik Modern Dönüşümü

Aydınlanma felsefesi Kant aracılığıyla özne-nesne ayrımının tezahürü olarak statik insan doğası kabulüne kaynaklık eden determinizm ilkesi ve ahlaki irade olarak özgür insan kabulü arasındaki radikal çelişkisiyle yüzleşmiştir. Aynı dönemde Fransız Devrimi ile ortaya çıkan soyut aklın yıkıcılığı da statik insan doğası kabulüyle temellenen -doğal hukuk olarak akılcı yasaların meşruiyet kaynağı olan- insanlığın evrensel bir doğaya sahip olduğu fikrine yönelik inancı yıkmıştır. Ortak hümanist kökleri gereği romantik düşünce ahlaki irade ve özgür insan kabulünü Kant'tan devralıp deha kültürüyle birleştirerek determinizm ilkesine ve evrensel statik insan doğası kabulüne etkili bir eleştiri getirmiştir. Böylece modern düşüncenin özne-nesne düalizmini aşma gayretinde olmuştur. Bu girişimin sonucunda aydınlanma düşüncesinin evrensellik savı yerini farklılık savına, doğal hukuk ile meşruiyet kazanan evrensel

³⁴¹ Tarnas, a.g.e., ss. 220- 222.

³⁴² Aynı Eser, ss. 221-222; 224.

uygarlık projesi fikri ise terk edilerek yerini kültür kavramına bırakmıştır³⁴³. Nitekim nesnel, evrensel ve aşkın hakikatlerin ortadan kalkmasıyla modern insan Schiller'in ifadesiyle kendisine yabancılaşırken³⁴⁴, aynı zamanda insan doğasının birliği de kültürün gelişimi ile ortadan kalkmıştır³⁴⁵.

Aydınlanma ile gelişen klasik liberal siyasal teori de önceki bölümlerden anlaşılacağı üzere kurmuş olduğu değerler dizisini modern doğal hukuk fikriyle temellendirmiştir. Modern doğal hukuk öğretisiye özünde bireyi temel alarak hakikatin insan aklı ile kesin olarak kavranabileceğine yönelik aydınlanma düşüncesini ifade etmiştir. Ortaya konan değerler özne nesne ayrımı gereği özneyi (bireyi) töz, devleti ve toplumu nesne (bağıntı) olarak görmüştür. Öznenin töz olarak görülmesi evrensel bir doğa inancını savunurken aynı zamanda statik bir insan doğası kabulünü de ifade etmiştir³⁴⁶. Ancak romantizmin ortaya koyduğu yeni tahayyüller ve aydınlanmaya yönelik eleştirileri, doğal hukuk öğretisinin ve dolayısıyla klasik liberal teorinin mevcut kabullerini sürdürmesini güçleştirmiş ve yeni bir liberal tasavvurun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Liberal düşüncedeki bu dönüşümü ifade edebilmek ve romantizmin liberalizme olan etkisini açıklayabilmek için post-romantik Wilhelm von Humboldt, faydacılığın önemli temsilcisi John Stuart Mill ve “yeni liberaller” olarak adlandırılan grubun öncüsü Thomas Hill Green’e değinmek gerekir.

1. Wilhelm Von Humboldt: Bildung

Liberalizmi 19. yüzyılda şekillendiren düşünür John Stuart Mill'in ilhamını aldığı entelektüel öncüsü Wilhelm von Humboldt'tur. Mill onun için “hakkında bir şey söylemeyi uygun bulduğum, benden önce gelmiş yegâne yazar” ifadesini kullanmıştır. Schiller ise, düşüncelerinde akıl ve duygunun ideal bir dengede olduğunu ifade etmiştir³⁴⁷. Humboldt'un ortaya koyduğu kabuller hem aydınlanmayı hem de

³⁴³ John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 32.

³⁴⁴ Schiller modern insana dair çözümlemesinde ifade ettiği yabancılaşma olgusunu biçimsel ve duysal dürtü ayrımı ile temellendirir. Bu ayrım bir bakıma romantizm ve aydınlanma eğilimlerini bünyesinde barındıran bir varoluşa sahip insan olarak ifade edebilmek mümkündür.

³⁴⁵ Megill, a.g.e., s. 43.

³⁴⁶ D. Küçükaltı, a.g.e., ss. 92-93.

³⁴⁷ J. W. Burrow, “Editörün Önsözü”, Wilhelm von Humboldt, *Devlet Faaliyetinin Sınırları*, ed. J. W. Burrow, çev. Bahattin Seçilmişoğlu, 3.b., Ankara, Liberte Yayınları, 2013, ss. 19; 21.

romantizmi içinde barındıran bir niteliktedir. Onun ikilemi romantizmin dile getirdiği farklılığın içinde uyumlu ve ortak bir bütünü sürdürebilmektir. Bu ikilemin muhteva ettiği gerilimler; aklın duyguyla, kuralların kendiliğindenlikle, klasizmin romantizmle, Kantçı evrensel ahlakın tarihsel olarak gelişen kültürün töre ve gelenekleriyle taşıdıkları farklı dikotomiler şeklinde ifade edilebilir³⁴⁸. Bunun en net örneğini, Mill'in Özgürlük Üzerine adlı eserinde de alıntı yapmış olduğu kendi ifadesinde görebiliriz.

“İnsanın gerçek amacı, müphem ve geçici arzuların telkin ettiği değil, aklın sürekli ve kesin zorlamalarının emrettiği gibi, yeteneklerinin tam ve uyumlu bir bütüne doğru en yüksek ve en ahenkli bir biçimde geliştirmektir. Özgürlük, böyle bir gelişme imkanının gerektirdiği, en başta gelen, vazgeçilmez durumdur; fakat, bundan başka bir dizi zorunlu - aslında özgürlükle sıkı sıkıya bağlantılı- durum daha vardır. (...)Tekdüze bir ortamda bırakıldığında, insanların en özgür olanının ve kendine güveneninin bile gelişmesi engellenir. Ama bir yandan, böyle bir çeşitlilik özgürlüğün değişmez sonucu olduğu gibi, öte yandan, insanın kendisine koyduğu sınırlamalar olmaksızın, onu kuşatan çevreye özgü bir baskı sergileyen eziyet türleri de mevcuttur; bu iki durum, yani özgürlük ve hal çeşitliliği, bazı bakımlardan bir ve aynı olarak ele alınabilir.”³⁴⁹

Bu paragraftan da anlaşılacağı üzere Humboldt'un fikirlerinde benimsediği hâkim kavram Hegel'in köle-efendi diyalektiğini anımsatan romantik “bildung” kavramıdır. Bildung yaratıcılığın tecrübe ile beslendiği, buna bağlı olarak insanın sınırsız bir çeşitlilik içeren yaşamın içinde kendini geliştirdiği, hata ve acının da bu süreçte doğal eğitiminin bir parçası olarak anlamlı kılındığı süreci ifade eder³⁵⁰. Bu durumu kendisi şöyle belirtir:

“(…) insan doğasının ulaşabileceği en yüce duygular mutluluk adını hak ediyorsa, acı ve çile de bir başka karaktere bürünür. Ruh, mutluluk veya mutsuzluğun gerçek yeri haline gelir ve onu beraberinde getiren gelgitlerle dalgalanmaz. Eleştirdiğimiz sistem bizi, sadece verimsiz bir acıdan kaçma mücadelesine götürür. Ama hazzın doğasını gerçekten bilen kimse, kaçtığı her şey ona eziyet etse de acıya katlanabilir; böylece o, alın yazısının cari işleyişinden sürekli olarak hoşnut kalmayı öğrenir; ve mükemmellik beklentisi, onu eninde

³⁴⁸ Burrow, “Editörün Önsözü”, a.g.e., ss. 27- 30.

³⁴⁹ Humboldt, a.g.e., s. 97.

³⁵⁰ Hegel'in “köle-efendi” diyalektiğinde ifade ettiği gibi köle, çalışarak hem karşısındaki şeyleri hem de kendini dönüşüme uğratanır. Bu değişim ve dönüşüm süreci kölenin kendini eğitime ve geliştirme sürecidir. Böylece başlangıçta bilinçsiz olan iradesi anlam kazanır. (Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, 5. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 97).

sonunda oyalar. Bu şekilde o, çok nadir olan şeyin, yeni kendi yok oluşu olarak hissettiği şeyin bile bir en yüksek vecit anı olabileceğini hissetme noktasına gelir .”³⁵¹

Humboldt için olması gereken yaşam biçimi, farklı tecrübelerin azami şekilde onaylanmasıyla tutarlı bir bireyselliğin bağdaştırılmasını gerektirir ve aynı zamanda kendine özgü olmakla yaşamın duysal ve zihinsel imkânlarının özümsemişi arasındaki gerilimlerin aşılabilmesine yönelik çabayı içerir. Humboldt’un bireye yüklediği tam ve uyumlu bir bütün olma sorumluluğu, tikel ahlak ve tarihsel gelişim arasında bir köprü kurmayı amaçlamanın yanı sıra bütünü gelişimi için tikel bireyselliğin korunmasını, geliştirilmesini ve böylece başkalarının gelişimi için de gerekli olan çeşitliliğe birey olarak katkıda bulunulmasını ifade eder. Bildung kavramı bu çerçeveden bakıldığında birey aracılığıyla, bireylerin ve dolayısıyla toplumun yeteneklerinin en dolu, çeşitli ve yaratıcı biçimde gelişmesini sağlayacak bir yaşamı mümkün kılmaktır³⁵². Humboldt bu kabulden hareketle romantizmin deha kültürünü bireyle ve toplumla bütünleştirme gayesindedir.

Bildung kavramının bir diğer önemli niteliği de tarihsel birikimin imkânları ile aydınlanmanın ilerleme fikrini bir araya getirebilmesidir. Humboldt’a göre tarih kümülatif değil diyalektik bir ilerleme niteliğindedir. İnsanlık tarih boyunca farklı tek yönlülükler arasında yalpalayarak farklı yeteneklerini keşfetmektedir. İnsani ve kültürel tecrübe bu şekilde geliştikçe bireyin edinebileceği potansiyel kültürel birikim artmakta, birey bu birikimi özümsemişi oranda kendi yeteneklerini hayata geçirebilme imkânı bulmaktadır³⁵³. Ayrıca mevcut kültürlerdeki inançlar geçmişin mirası olan kültürlerden ve geleneklerden devralınmıştır. Geçmiş kültürler hem dahil olduğumuz modern kültürü yorumlayabilmemizi hem de eleştiri yapabilmemizi mümkün kılar³⁵⁴. Bu bakımdan o da Burke gibi, insanlığın ilerlemesinin doğal bir evrimsel gelişime tabi olduğunu benimseyerek, aydınlanmanın topluma dair akılcı ve teorik önermelerini eleştirir. Humboldt bunu şöyle ifade eder: *“Akıl hali hazırda mevcut maddeye şekil verebilmekten emin olma yeteneğidir, ama o yeni bir madde yaratabilme gücüne sahip değildir. (...) Anayasalar filiz aşılar gibi insanlara aşılanamazlar/*

³⁵¹ Humboldt, a.g.e., s. 129.

³⁵² Burrow, “Editörün Önsözü”, a.g.e., ss. 37-39.

³⁵³ Aynı Eser, s. 42. Humboldt yine de aydınlanma düşüncesinin evrensellik iddiasından vazgeçememiştir. Schiller’e yazdığı bir mektupta tüm tarihten ve kültürlerden miras almış ancak hiç birine ait olmayan bir insanlığın mümkün olduğunu ifade eder (Aynı Eser, s. 47).

³⁵⁴ Aynı Eser, ss. 47-49.

benimsetilemezler”³⁵⁵. Görülüyor ki Humboldt’a göre geçmiş değerlere karşı küçümseyici bir tavırla şekillenen ilerleme fikriyle toplumdan kopuk teorik ve akılcı önermeler öne sürmek yerine, bu tarihsel deneyimden faydalanmak gerekir.

Humboldt’un diyalektik tarih anlayışı gereği benimsediği farklı kültürlerin yarattığı zenginlik fikri, çeşitliliğin savunusunu ifade etse de ahlaki bir köksüzlük sorunu taşıdığı iddiasıyla karşı karşıya gelir. Oysa Humboldt Kantçı etiği benimseyerek eylemin içeriğinden ziyade güdünün ne olduğunu önemsemiştir. Bu şekilde farklı kültürlerin farklı ahlaki talepleri karşısında güdüyü referans alan tarafsız bir etik temellendirebilmiştir. Öte yandan Humboldt, Kant’ın eğilim ve görevin zıt olduğuna dair akılcı kabullerini ve koşulsuz emirle çelişebilecek olan deneyimleri değerlendirme dışı bırakan tek taraflı niteliğini, kendi içinde uyumlu bir bireyin deneyimleriyle daha büyük bir varoluş zenginliğine yol açacağı kabulüyle aşmıştır³⁵⁶. Böylece romantizmin “dehası”, Kant’ın etiğiyle Humboldt’un uyumlu birey düşüncesinde bütünleştirilebilmiştir.

Ahlak anlayışının aksine Humboldt’un liberal siyaset teorisi Kantçı etiğin akılcılığına benzer. Devlet adeta koşulsuz emirlerin kaynağı akıl gibidir. Tarafsız ve evrensel kuralları uygulamak dışında başka bir amaca sahip olamaz. Dolayısıyla rolü bir şeyi başlatmak değil sınırlamaktır. Ancak bu noktada kuralların evrenselliği fikri kaçınılmaz olarak tek biçimciliği dayatma tehlikesini beraberinde getirir. Buna karşı Humboldt, *bildung* kavramı gereği bu kuralların da kısıtlanması gerektiğini savunur. Teorisi ilk bakışta bir “laissez faire” liberalizmi³⁵⁷ gibi görünse de devlet ve *bildung* kavramı arasındaki gerilim, teorisinde bir tercihte bulunmasına neden olur. Bu tercih yaşadığı dönemin aydın despotluğundan dolayı genel olarak terazinin “clerisy”³⁵⁸ yönüne değil farklılık yönüne meyleder³⁵⁹. Bu ikilem Mill’de tersi yönde göreceğimiz liberal kültürün ikilemidir. Çünkü özgürlüğün emanet edileceği toplumun belli bir

³⁵⁵ Richard Miniter, “Wilhelm von Humboldt: Alman Klasik Liberali”, çev. Ünsal Çetin, *Liberal Düşünce*, ed. Atilla Yayla, Yıl 10, S. 38-39, Bahar-Yaz 2005, Ankara: Liberte Yayınları, 2005, s. 295.

³⁵⁶ Burrow, “Editörün Önsözü”, a.g.e., ss. 58 - 60.

³⁵⁷ Bu kavram literatürde genel olarak sınırlamaların ortadan kalktığı bir liberalizmi ifade ettiği için tercih edilmiştir. Ancak fizyokraside ilk ortaya çıkışındaki içeriğinin bu anlamından ziyade Hobbesçu bir mahiyete sahip olduğu söylenebilir.

³⁵⁸ Clerisy olarak ifade edilen toplumun iyi eğitim görmüş sınıfının geliştirilmesi eğilimidir.

³⁵⁹ Aynı Eser, ss. 63-64.

eđitime ve bilince sahip olması gerekliliđi, her iki dűşűnűrűn de teorilerinde bir tercihte bulunmasını zorunlu kılmıřtır.

Genel olarak baktığımızda Humboldt'un liberalizmi tartıřmalđ etik konulardan sakınan bir laissez faire liberalizmi deđildir. Onun liberal teorisi bildung kavramıyla toplumun tűm fertlerini ahlaki bir teřvikle bir hayat gűrűřűnű paylařmaya davet eder. Bu hayat gűrűřű geređi birey, eylemlerini bűtűnűn dikte ve rehberlik yetkisi olmadan, Kantçı etiđin benimsediđi gibi ahlaki bir fail olarak tařıdıđı sorumlulukla gerćekleřtirir³⁶⁰. Humboldt'un teorisi bu bađlamda iki aksiyomdan oluřur. Bunlar; bildung kavramıyla temellenen bireysel geliřim fikri ve bu geliřim ile bireysel farklılıkların ortaya çıkaracađı çeřitlilikle diđer insanların yařamlarının zenginleřeceđi fikridir. Benimsediđi iki aksiyom geređi Humboldt her tűrlű devlet himayeciliđini reddeder. űnkű "efendi-kűle" diyalektiđinin de ifade ettiđi gibi her tűrlű himayeci giriřim, insanın dođal geliřimini engeller. Devlet ne kadar himayeci olursa zaman içinde o kadar da kendi hakikat anlayıřını dayatarak bireylerin geliřimini baskı altına alır. Bu sorun aynı zamanda birey ve toplum arasına da engeller koyar. űnkű bildung geređi bireyler serbestçe dűnya ile iletiřime geçebildikleri takdirde toplumsal sorunlarla yűzleřebilirler. Bu sorunları ařmak amacıyla yařadıkları sorunları tahlil ederek řartlara gűre daha yeni ve daha etkili űzűmler űretebilirler ve diđer bireylere de űđretebilirler. Liberal toplumun ilerlemesi ancak bu řekilde műmkűn olabilir³⁶¹. O halde devletin műdahale alanları yalnızca; varlıđını korumak, toplumsal refahđ tesis etmek ve hak ihlallerine karřı vatandařların gűvenliđini sađlamaktır³⁶².

Humboldt'un teorisi aynı zamanda estetik bir gűrűře sahiptir. űnkű bildung bireysel geliřimi ifade etmesi bakımından benliđi bir sanat eseri olarak gűrmeyi sađlar. Birey geliřim yollarını diđer bireylerden űđrenilebiliyorken bunları kendi içinde geliřtirip farklı sonuçlar çıkarmak adeta bir sanatçı gibi onun gűrevidir. Devletin himayeciliđini űzgűnlűđűn karřısında bir engel olarak gűrmesinin bir nedeni de buradan kaynaklanır. Bu noktada Humboldt'un siyaset teorisinde aydınlanma akılcılıđı ve romantizm arasında kurduđu bir bařka bađ gűze çarpar. Kendisi her ne kadar bildung ve onun bařarımlarını birer aksiyom olarak nitelendirerek beřeri hakikatin geçici arzularla

³⁶⁰ Aynı Eser, ss. 68-71.

³⁶¹ Miniter, a.g.m, s. 296

³⁶² Burrow, "Editűrűn űnsűzű", a.g.e., s. 72.

değil de daimi ve değişmez emirlerin ışığında tam ve tutarlı bir bütün oluşturarak mümkün olabileceğini ifade etse de bunu sağlayacak ahenkli kişisel gelişimin tamamen gerçekleşebilecek durağan bir hedef olmadığını dile getirir. Çünkü Humboldt’a göre evrende hiçbir şey sabit ve statik bir doğaya sahip olmadığından bireysel gelişime dair sabit bir çıkarım yapabilmek mümkün değildir³⁶³. Bu nedenle Humboldt’un insana dair bakış açısı; potansiyeli öngörülemez derecede sonsuz değişim ve gelişime açık niteliktedir. İlerlemeye dair görüşü de bu çerçevede şekillenmiştir. Humboldt’a göre ilerleme önceden kestirilemez olan sınırsız ihtimallerden oluşan bir yolculuk gibidir. Böyle bir belirsizlikte vazgeçilmez ve yanılmaz bir mekanizmadan bahsedebilmek mümkün değildir³⁶⁴.

Humboldt’un ilk taslağını oluşturduğu bu yeni liberal tahayyül, epistemolojik yabancılaşmaya paralel olarak klasik liberal söylemde bir kırılmayı ifade etmiştir. Çünkü geçmiş liberal söylemler farazi bir geçmişe gönderme yaparak savunularını hakikat olarak nitelendirdikleri üstün bir otoriteye dayandırma iddiasındayken, Humboldt epistemolojik yabancılaşma gereği diyalektik tarih anlayışı ile yanılmaz ve mükemmellik iddiasında olan hiçbir mekanizmanın olmadığını ifade ederek hem klasik liberallerden hem de genel “laissez faire” kabullerinden ayrılmıştır.

2. John Stuart Mill: Birey-Devlet ve Toplum

John Stuart Mill, babası James Mill ve Jeremy Bentham’dan aldığı eğitimle düşünce hayatına İngiliz ampirizm geleneğinin etkisinde başlamıştır. Bentham İngiliz ampirizm geleneğinde akılcılığın mahiyetini doğa yasaları yerine haz temelindeki fayda ilkelerine bağlayarak, evrensel ve statik insan doğası kabulünü sürdürmüştür³⁶⁵. Bentham’ın faydacılık teorisi, romantizm sonrası vücut bulan yeni modern ruha karşı köklü İngiliz ampirizm geleneğinin direnme kararlılığını temsil etmektedir³⁶⁶. Ancak Bentham sonrasında faydacılık teorisini sürdüren Mill, zaman içinde görüşlerini romantizme ve

³⁶³ Miniter, a.g.m., ss. 296-297.

³⁶⁴ Burrow, “Editörün Önsözü”, a.g.e., ss. 74-75.

³⁶⁵ Isaiah Berlin, “John Stuart Mill And The Ends of Life”, *J. S. Mill On Liberty in Focus*, ed. John Gray - G. W. Smith, New York: Routledge, 1991, ss. 132-133.

³⁶⁶ Scruton, a.g.e., s. 241.

özellikle Humboldt'a yakın bir çizgiye taşımıştır. Bu nedenle Mill'e değinmeden önce devraldığı faydacı teoriye ve Bentham'a değinmek gerekir.

İngiliz ampirizm geleneği Fransız Devrimi sonrası jakobenlerin sergiledikleri aşırı politikalar nedeniyle doğal haklar teorisini tehlikeli ve devrimci nitelikte görmüş, bu teorinin yerine faydacılık teorisini benimsemiştir. Bentham kanuni reform talebi şeklinde doğan bu akımın lideri olmuş, faydacılığın kaynağı olarak David Hume ve Adam Smith'in fikirlerinden faydalanılmıştır. Kendisi ironik bir şekilde Hume'un septisizminden faydalanarak fayda doktrini için bilimsel bir metot kurma amacıyla her eylemin kendi özgüllüğüne sahip olduğunu³⁶⁷ öne sürmüştür. Evrensel doğa yasalarına ilişkin yargıları eleştirmiş ve geçersiz olduklarını ifade etmiştir. Böylece nihai ölçütün fayda olduğunu³⁶⁸, azami faydanın da bilinçli çabalarla elde edilebileceğini öne sürmüştür. Bu bakımdan Bentham'ın faydacılık girişimi aklın araçsallaştırıldığı bir yaklaşımla faydayı önceden planlayarak yaratma çabasını ifade etmiştir. Oysa Hume ve Smith doğal hak ve özgürlüklerin kamu yararına zarar vermemesi gerektiğini³⁶⁹ ve faydanın bireysel çabanın tesadüfi bir sonucu olarak ortaya çıkacağını düşünmüşlerdir³⁷⁰.

Bentham'ın girişimi dönemin hukukla desteklenen kurumlarına yönelik ahlak eleştirilerine bir çözüm getirme çabasıdır. Bu amaçla faydacılık doktrini ile sunduğu çözüm psikolojik aksiyomu hazcılık olan, insanların eylemlerinde haz peşinden koştuklarını ve acıdan kaçındıklarını öne süren bir teoridir. Bentham'ın teorisinde kanuni reform düşüncesi için ihtiyaç duyduğu siyasal ve iktisadi alt yapıyı sağlayan kaynak ise bireyin kendi için eylemesinin bütünü iyiliği için eylemek anlamına geldiğini öne süren "Ulusların Zenginliği" adlı yapıtı ile Adam Smith'tir³⁷¹. Bu fikri sosyal faydacılıkla ilişkilendirerek haz temelinde kurduğu teorisini hedonizm -bireysel haz- fikrinden farklılaştırır. Hazzın bireysel niteliğini terk ederek mutlu çoğunluk kavramı ile toplumsal bir formda değerlendirilmesinin önünü açar. Eylemi çoğunluğu mutlu ettiği oranda iyi kabul ederek, faydacı teorinin pozitif halini ortaya koyar³⁷². Bu çerçevede hukukun niteliği de sözleşme teorisinden gelen doğal haklardan değil,

³⁶⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 229.

³⁶⁸ Bronowski, Mazlish, a.g.e., ss. 597; 601.

³⁶⁹ Vergara, a.g.e., s. 84.

³⁷⁰ Yayla, a.g.e., s. 90.

³⁷¹ Scruton, a.g.e., ss. 242-243.

³⁷² Bronowski, Mazlish, a.g.e., s. 603.

çoğunluğun mutluluğunu sağlamak adına devlet otoritesinin müeyyideye bağladığı kurallar toplamından geldiğini belirtir. Dolayısıyla bireysel mülkiyet ve özgürlük kavramları devletin tesis ettiği emniyet olmadan kendi başlarına bir değer olma niteliğini yitirirler. Bu durumda devletin asli görevi, emniyeti tesis etmek amacıyla gerekli tasarruflarda bulunma halini alır³⁷³. Bentham bu amaçla akılcı bir şekilde bilimsel metotlarla paralel işleyen hukuk adlı yeni bir bilim dalının kurulmasını talep eder. “Felicific calculus” (mutluluk hesabı) ile insanların somut mutluluğunun niceliksel (matematiksel) olarak hesaplanabileceği örnek ideal bir modeli³⁷⁴ öne sürer. Yönetimin başarısı bu hesaplara bilimsel (nesnel) olarak mutlu çoğunluğun sağlanabilmesi şeklinde değerlendirilebilecektir. Ancak “felicific calculus” gereği, kanunlar soyut ve gerçek olmayan farazi ilkelerle değil matematiksel kesinliğe sahip bir dille yazılmalıdır³⁷⁵. Bu kabul, İngiliz ampirizm geleneğinde Bentham ile nominalizm kabulünün devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Bentham’ın felicific calculus kabulüne iki eleştiri yöneltilmiştir. Eleştirilerden ilki faydanın nasıl ölçülebileceğine ilişkindir. Bentham bu eleştiriye cevap olarak mutluluk hesabını yaparken iki kavramdan faydalanılabileceğini öne sürer. Bunlar azami miktarda hazzı arttırma ve asgari miktarda acı çekmektir. Eğer bu iki temel prensip kabul edilirse hükümetlerin yapması gerekenler açıkça ortaya çıkacaktır. İkinci eleştiriye rasyonalist bir kabule dayanarak ampirizm iddiasıyla bireysel faydanın nasıl temel ilke kabul edildiğidir³⁷⁶. Çünkü faydacılık, a priori doğa yasalarını reddederken yerine yine evrensellik iddiası ile başka bir a priori ölçüt koymaktadır³⁷⁷.

Bentham’ın felsefesi her ne kadar bir kanun devrimi niteliğiyle çıkmış olsa da büyük çoğunluğun mutluluğu ilkesi onu en radikal jakobenlerin talepleriyle benzer taleplerde bulunmasına ve geleneksel yasalarla çatışmasına yol açmıştır. Felsefesi zaman içinde Mill ailesi için bile radikal öğelere sahip olmuştur³⁷⁸. Mill’in devraldığı bu düşünsel miras bazı karşıtlıkları içinde barındırır. Öne çıkan karşıtlıklardan ilki, a priori hakikat

³⁷³ Yayla, a.g.e., ss. 91-92.

³⁷⁴ Bentham, felicific calculus’un ahlaki her yargı ya da hukuki işleme bire bir uygulanamayacağını kabul eder. Olması gereken, bu yönteme en yakın yolun izlenerek karar verilmesidir (Vergara, a.g.e., ss. 110-111).

³⁷⁵ Bronowski, Mazlish, a.g.e., ss. 598; 613.

³⁷⁶ Aynı Eser, ss. 604-605.

³⁷⁷ D. Küçükalp, a.g.e., s. 96.

³⁷⁸ Bronowski, Mazlish, a.g.e., s. 610.

olarak faydayı esas alması hasebiyle rasyonalist karaktere sahip olmasına karşın, ampirizm iddiası ile nominalist bir hukuk iddiasında olmasıdır. İkincisiyse ampirizm gereği toplumu değil bireyi esas almasına karşın, niceliksel mutluluk iddiasıyla pozitif faydacılık gereği sosyal faydayı esas alarak hazcılığın Rousseau'nun genel irade kavramıyla kaynaştığı, bireyi sindiren otoriter bir sentez ortaya çıkarmasıdır.

Mill, romantizmden uzak gayet akılcı bir eğitimle büyümüş olsa da aldığı eğitimin barındırdığı çelişkiler Bentham'ın kurucusu olduğu faydacı ekole ve babası James Mill'in görüşlerine dair bir takım kuşkular beslemesine neden olmuştur. Bu durumun sonucu olarak gençliğinde geçirdiği psikolojik bunalım neticesinde romantizme ilgi duymaya başlamış, insanın duygusal yönünü keşfetmiştir. Kendisi her ne kadar romantizmin etkisinde kalmış olsa da babasının temsil ettiği akılcı yaklaşımın; dogmatizmle, aşkınlıkla ve gericilikle olan mücadelesine desteğini sürdürmüştür. Bu bakımdan faydacı tutumdan radikal bir kopuş sergilememiş, insanın mutlu olmak için var olduğu inancını sürdürmüştür. Zaman içinde mutluluğa dair yaklaşımında fikir babası olan faydacılardan farklı bir tutuma yönelerek, salt akılcılık ve haz yerine; çeşitlilik, çok yönlülük ve öngörülemez dehanın gelişiminin özgünlüğüne inanarak toplumun tek tipleşmesine karşı mücadele etmiştir³⁷⁹.

Mill, İngiliz ampirizm geleneğine bağlı olarak insanlığın ilerlemesine dair sarsılmaz bir iyimserliğe sahiptir. Mill için ilerleme, metafizik kuvvetlerle değil insan iradesinin eseri olarak³⁸⁰ insanın eski alışkanlıklarından sıyrılıp özgür iradesi ile kendini yeniden düzenlemesiyle meydana gelir. Mill'in klasik faydacılıktan farklılaştığı ve yetersiz kaldığını düşünerek eleştirdiği noktalar; psikolojik çağrışım kanunlarının yalnızca hazla açıklanması gereği statik insan doğası kabulüyle irade özgürlüğünün göz ardı edilmesi, bireyin kendini gerçekleştirmesine yeterli imkân verilmemesi, bireysel yarar ile ortak yarar arasında bağ kurulamaması olarak üç başlık altında özetlenebilir³⁸¹. Mill bu eleştirileri çerçevesinde, faydacılığın akılcı temelleri üzerinde yükselecek, yeni bir idealist etik inşa etme gayretinde olmuştur.

³⁷⁹ Berlin, a.g.e., s. 134.

³⁸⁰ Gökberk, a.g.e., s. 419.

³⁸¹ Muhammed Tuna, "Liberalizmin Proje Dahisi", *Liberalizmin Kurucu Babaları*, İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2016, ss. 83-84.

Bentham ve ilk faydacılar mutluluğun insan için nihai amaç olduğunu öne sürerek; mutluluğun eğitim ve hukuk yoluyla acının kaynağı olan baskıya, adaletsizliğe ve önyargıya karşı hâkim kılınabileceğine inanmışlardır. Mill bu görüşe bir farkla katılır. Mill için hazza dayalı mutluluk tek başına nihai amaç değildir. Dolayısıyla insan sadece hazlara bağlı olarak hayvanlar gibi genel önermelerle çözümlenebilecek bir varlık olmayıp daha derin ve daha kapsamlı bir varlıktır. Her ne kadar Mill ve Bentham iki faydacı olarak görünürde kişinin mutluluğunu arama noktasında hemfikir gibi görünseler de aralarında önemli bir fark vardır. Bentham için insan ampirik ve hazza dayalı psikolojik bir veri niteliğine sahipken, Mill için insan bir idealdir³⁸². Mill'e göre Bentham'ın kavrayamadığı şey, Alman metafizik düşünürlerinin vurguladığı gibi ahlak duygusunun erdemli eylemi teşvik etmedeki güçlü etkisidir. Mill'i bu bağlamda ele aldığımızda Bentham'dan gelen akılcılık ve romantiklerden aldığı insan doğasının derinliği fikri arasında bir sentez oluşturma amacıyla olduğu görülür. Bu nedenle erdem yerine, hazlarını azamileştirme amacıyla olan bireyin rasyonel bir varlık olmadığını ifade ederek hazların insan iradesinin tek etkeni ve belirleyicisi olmadığını öne sürer³⁸³. Bu noktada Mill için irade ve özgürlük kavramları önem kazanır.

Tercih edebilme imkânı olarak iradesiyle kendini gerçekleştirebilen insan idealinin temeli olan özgürlük fikri, Mill'in faydacı etiğini nihai amacı özgürlük olan romantik bir deontoloji fikrine yaklaştırır³⁸⁴. Fakat ne olursa olsun Mill'in teorisi ampirizm geleneği içinde olması bakımından atomistik birey anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle etik bağlamda faydacılığı aşan bir yaklaşımı ampirist epistemolojisiyle ifade edebilmesi mümkün olmamıştır³⁸⁵. Yine de Mill sayesinde faydacı öğretisi, psikolojik bir kuram olmaktan çıkarak, olanı değil olması gerekeni ifade etmesiyle etik bir niteliğe sahip olmuştur³⁸⁶.

Mill'e göre insani mutluluk, özgür ve ilerlemeci bir birey olmakla mümkündür. Bireyin ilerlemeci olması, zamanın geleneklerine ve göreneklerine sorgusuz itaat etmek yerine; kendi tercihlerini gerçekleştirebilmek amacıyla yetilerini olabildiğince geliştirmesi anlamına gelir. Böyle bir girişim birey için her ne kadar birtakım riskleri

³⁸² Berlin, a.g.e., ss. 135-136.

³⁸³ Tuna, "Liberalizmin Proje Dahisi", a.g.e., ss. 86-87.

³⁸⁴ Aynı Eser, s. 88.

³⁸⁵ Scruton, a.g.e., ss. 248-249.

³⁸⁶ Vergara, a.g.e., ss. 64-65.

beraberinde getirir de yaptığı cesur tercihleriyle kendi eylemlerini gerçekleştirmesinden dolayı taşıdığı sorumlulukla ahlaki bir varoluşa sahip olur. “*Mutlu bir aptal olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmak yeğdir*” sözüyle Mill bunu ifade etmek ister³⁸⁷. Faydacı ahlaki bireysel ve sosyal mutluluk sanatı olarak görür. Salt haz duygusunun tek başına insani bir his olamayacağını ifade ederek klasik faydacılığın akılcı kabullerinden sıyrılır. İnsanın manevi yönünü vurgular. Manevi olarak tatmin olan bir insanın daha zengin ve derin yaşamını över. Bu noktada Mill, her şeyin referans ölçüsü olarak hazzı temel almayı reddeder ve klasik pozitif faydacı görüşten ayrılır. Mill için artık faydacılığın yeni amacı hazzın artırılması değil mevcut mutsuzluğun mümkün olduğunca azaltılmasıdır. Böylece Mill’in faydacılığı, negatif bir faydacılık halini alır³⁸⁸. Kurduğu bu temel ile Mill klasik faydacılık kabullerinde bir takım değişiklikler yapmaya başlar.

Klasik faydacılık tüm bireyleri eşit rasyonel varlıklar olarak kabul etmesiyle hazları nicelik yönünden eşit görür. Bireysel hazzın azamileştirilmesine odaklanarak bireyin topluma karşı sorumluluğunu göz ardı eden bencil bir kabulü ortaya koyar. Buna karşın Mill bencil bir haz arayışının a priori olarak topluma fayda getireceği iddiasını öne süren atomistik birey anlayışına şüpheyle bakar³⁸⁹. Düşüncelerinde barındırdığı idealizm gereği, çıkar gözetmeyen duyguların da varlığına inanır. Hazların nicelik olarak eşit olmadığını ifade ederek, en büyük hazzın bireysel çıkar olduğu savını reddeder. Hazları manevi bağlamlarında ele alarak yüksek hazlar ve aşağı hazlar şeklinde ikiye ayırır. Buradaki amaç önceki bölümlerde bahsetmiş olduğumuz Hobbes’tan beri süre gelen bencil birey dikotomisini aşmaktır. Yani birey için en büyük haz kendi çıkarlarını azamileştirmekle değil, toplumsal refaha katkı sağlamakla - gerekirse acı çekmeyi göze almakla- elde edilebilir³⁹⁰. Mill böylece hazzı bencil bireyden alarak toplumsal fayda temelinde ele almanın yolunu açmıştır. İnsan bir ideal olarak toplumla düşünülmelidir. Liberal toplum da ahlaki bir bütünlüğü ifade etmelidir. Bu ideal, romantizmin deha kültürünün liberalizmde bireyle bütünleşmesinin Humboldt’tan sonra gelen bir başka örneğini teşkil etmektedir.

³⁸⁷ Abramson, a.g.e., s. 343.

³⁸⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 896-897.

³⁸⁹ Donald G. Tonnenbaum, David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, 9. b., Ankara: Adres Yayınları, 2015, s. 290.

³⁹⁰ Sabine, a.g.e., ss. 87-88.

Mill mutluluğu ve hazzı birbirinden ayırarak nihai amacın haz değil mutluluk olduğunu ifade eder. Dolayısıyla hazzın peşinden gidilerek değil, ideallerin peşinden gidilerek faydalı olanın gerçekleşeceğine inanır. Ona göre fayda (mutluluk) iki kavramdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki Kantçı deontolojik idealizm ile bireyin amaç olarak bağımsız hale gelmesi, diğeri ise Humboldt'un da ifade ettiği gibi bireysel gelişimi savunan bildung kavramıdır. Mill bu iki kavramı Hegelci bir sentezle birleştirerek mutluluğun niteliğini ortaya koyar ve faydacılığın sınanması olarak görür. Faydacı öğretide Bentham'ın hazza yüklediği anlam yerini bildung kavramını çağrıştıracak şekilde bireyin belli bir ideal çerçevesinde bağımsızca bireysel tercihlerine yönelmesine bırakır. Bireysellik kavramı artık Mill'in teorisinde özgürlük ve bağımsızlık anlamlarına gelir. Tüm bireyler, yalnızca özgür (bağımsız) iradeleri ile tercihte bulundukları takdirde, özgürlüğün o toplumda yayılmasını ve eşitler arasında bir ilişkinin kök salabilmesini sağlayabilecektir. Böyle bir ilişkide, her özgür (bağımsız) irade bir diğerrinin önünü açarak kurdukları karşılıklı etkileşimle yaşama dair önemli bir birikim zenginliği meydana getirecektir. Mill için özgür irade açık ve tek tip bir niteliğe sahip değildir. Aksine bireyin kendi başına keşfedeceği bir şey haline gelmiştir. Bu keşif sırasında birey kendi dürtülerini keşfettikçe onları kontrol etmeyi öğrenecek ve kendi kabulleri dışında tercihi gibi dayatılan -gelenek gibi- şeyleri sorgulayacaktır. Bildung ve özgür (bağımsız) irade arasındaki bu ilişki, iki açıdan önemlidir. İlki, kişi dürtülerini kontrol etmeyi öğrendikçe sorumluluk sahibi bir birey haline gelecektir. İkincisi, inanca ve geleneklere dair sorgulamasıyla kişi modernliğin manevi arayışı olan özgür (bağımsız) iradeye sahip birey olabilme yolunda ilerleyecektir³⁹¹.

Görülüyor ki özgürlük ne doğal hukukun metafizik ilkeleri gereği ne de klasik faydacıların toplumun mutluluğunu azamileştirmek için bir araç olarak görmesi nedeniyle önem arz etmektedir. Mill'e göre özgürlük, hem bireyin bir amaç olarak kendisini gerçekleştirmesi için hem de birey ve toplumun ilerlemesi için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu bakımdan pozitif bir değer olarak nihai idealin kendisidir³⁹². Çünkü Mill'in teorisinde özgürlük tarihsel süreçte deneyimlere bağlı olarak gelişen

³⁹¹ Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 263-265.

³⁹² Abramson, a.g.e., s. 343. Bu nedenle özgürlüğe ilişkin her türlü soyut hak fikrini reddeder ve Bentham gibi özgürlüğü güvenliğe bağlı olarak gelişen bir kavram olarak nitelendirmez (Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 11. b., Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015, ss. 254-255).

insanlığın menfaatleri gereği istenen faydanın sağlanabilmesi için mutlak bir gereklilik halini almıştır³⁹³. Toplumsal ilerleme için ifade edilen bu gereklilik özgürlüğün içerdiği sorumluluk boyutunu öne çıkarır.

“Bireysel gelişmenin mutluluğun başlıca nedenlerinden biri olduğunu kabul etmenin yanında; bunun uygarlık, eğitim-öğretim, kültür kavramlarından daha önce gelen ve belki de onların ayrılmaz parçası ve varoluş sebeplerinden biri olduğunu kavramak gerekir. Ancak bu şekilde, özgürlüğün layık olduğu ilgiyi görmesi ve özgürlük ile toplumsal denetim arasındaki hassas sınırların çizilmesi mümkün olabilirdi.”

“Bireyselliğin gelişme ile aynı şey olduğunu söylemekle bu konuyu burada bitirebildim. İyi gelişmiş insanlar, ancak bireyselliğin gelişmesi ile meydana gelebilirler. İnsan ile ilgili bir durumdan söz ederken, ancak bu durum insanı en iyi olana yaklaştırır (...). (...) Bununla birlikte, bu düşünceler en çok ikna edilmeye ihtiyaç duyan kimseler için yeterli olmaz. Özgürlüğü istemeyenlere ve ondan yararlanma yoluna gitmeyenlere bir şey daha ispatlamak gerekir. Bu ise, özgürlüğün başkaları tarafından rahatça kullanılmasının onu kullanmayanlara da yararının olacağıdır.”³⁹⁴

Mill’in özgürlüğe yüklediği bu yeni anlam, bireyin özgürleştikçe kendini ifade ederek başka bireylerin de özgürleşeceğine ve toplumsal iyinin gerçekleşeceğine yönelik inanca kaynaklık etmiştir. Bu çerçevede hem toplumsal hem de bireysel bağlamdaki özgürlükle ilerleme arasındaki ilişkiye dair savunusunu kişinin kendini ifade edebilmesinin temeli olarak gördüğü ifade özgürlüğü üzerine kurar³⁹⁵.

Mill’in özgürlük anlayışında birey ve toplum ilişkisi kilit bir öneme sahiptir. Bu ilişkiyi kurarken amacı, klasik faydacıların haz temelinde tutarlı bir bütünlük kuramadığı bireyin ve toplumun ortak mutluluk ilişkisine idealizmi ve romantizmi dahil ederek özgürlük temelinde çözüm bulmaktır. Mill bu amaçla bireyin mutluluğundan toplumun mutluluğuna geçiş noktasında sosyal duyguların tikel arzular kadar insan doğasında yer aldığını ifade eder. Ancak sosyal duygular (ahlak duyguları) doğuştan olmayıp zamanla çağrışım yasası gereği eğitim ve birlikte yaşam pratikleriyle toplumda gelişim göstermektedir³⁹⁶. Başlangıçta bireylerin tercihleri sonuçları nazarında değer kazandıkları için iyi kabul edilirlerken zaman içinde sosyal bilincin gelişmesiyle bu

³⁹³ Güriz, a.g.e., ss. 254-255.

³⁹⁴ John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne*, çev. M. Osman Dostel, 4. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2014, ss. 131; 141-142.

³⁹⁵ Berlin, a.g.e., s. 136.

³⁹⁶ Gökberk, a.g.e., ss. 422-423.

tercihlerin ürünü olan eylemler sonuçları nedeniyle değil içerdiği idealler nedeniyle değer kazanırlar³⁹⁷. Görülüyor ki Mill'in ilerlemeci kabulleri gereği insanlar tercih özgürlükleriyle toplumsal refahı arttırmaya katkıda bulunacak bilince sahip oldukça, ahlaki gelişimleri ve topluma karşı sorumluluk eğilimleri de artmaktadır³⁹⁸. Ancak Mill toplumsal gelişimi sağlayacak bu bilince dair karamsar bir tablo çizer. Ona göre insanlığın gelişimi niteliksel olarak eşit değildir. Bu nedenle insanlık için önemli olan küçük bir azınlığın tercihlerde bulunurken özgürlükten alacağı paydır. Bu şekilde insanlığın ilerlemesini sürdürecektir üstün nitelikte bireylerin yetişmesi mümkün olabilecektir. Mill bu bireylere romantizmde ifade edildiği gibi deha adını verir³⁹⁹. Kendisi post-romantik liberal kültürün ikileminde Humboldt'un farklılık savının aksine clerisy'den yana bir tutum takınmıştır.

Mill'in buraya kadar ifade ettiğimiz romantizmden etkilenen faydacı düşünceleri etik bağlamda olduğu kadar liberal siyaset felsefesi için de teorik bir zemin hazırlamıştır. Mill'in siyaset teorisini ele alırken göz önünde bulundurulması gereken, kendinden önceki liberallerden farklı olarak demokrasi çağı liberali olduğudur. Bu bakımdan “yeni liberalizm” akımının temellerini atmasının yanında, liberalizmi demokratik sürece adapte ederek devletin rolünün ne olacağını belirlemek gibi bir rolü üstlenmiştir⁴⁰⁰. Ayrıca Mill'in yaşadığı dönem, Fransız Devrimi sonrası kitlelerin siyasallaştığı ve sanayi devrimi ile işçi sınıfının ortaya çıktığı bir dönem olması bakımından kritiktir. Artık siyaset ilkelerin tatbiki olarak seçkinlerin tartışma konusu olmaktan çıkmış, halkın da dahil olduğu farklı beklentilerin tatmin edilmesine dair bir tartışma halini almıştır. Bu dönemde geçmiş liberal düşünürlerin yaptığı gibi eleştiri tek başına yeterli değildir. Çökmekte olan eski sosyal yapının yerine yenisinin inşa edilmesi gerekmektedir. Aksi durumda yıkıcı devrimlerin olabileceği korkusu hâkimdir⁴⁰¹. Mill, karmaşılaşan bu yeni toplumsal talepler karşısında liberalizmin açmazlarının aşikâr

³⁹⁷ Cevizci, a.g.e., s. 897. Özgürlük konusunda ifade ettiğimiz gibi- erdemler insanlar için bir araç olarak değil, bizzat kendisi olduğu için değerlidir (Aynı Eser, s. 897).

³⁹⁸ Gökberk, a.g.e., s. 423.

³⁹⁹ Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., s. 291.

⁴⁰⁰ Doğan Gürpınar, “Bir Liberal Hazarfen” , *Özgürlüğün İdeolojisi Liberalizm*, ed. Doğan Gürpınar, İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2016, s. 164.

⁴⁰¹ Cevizci, a.g.e., s. 890.

hale geldiğini görmekte, bu nedenle siyaset teorisinde analitik ve sağduyulu cevaplar bulmak gayretindedir⁴⁰².

Mill, değişen siyasetin mahiyetini toplum içinde farklılıkların kabulü ile aşma gayretindedir. Çünkü Mill'e göre toplum bir aşamaya geldikten sonra gelişimine devam edemediği takdirde gerilemeye başlayacaktır. Bunun nedeni deha olarak da ifade edilen kişilik ve karakter sahibi yaratıcı bireylerin her toplumda seyrek olarak ortaya çıkmasıdır. Bu kişilerin dehalarını ortaya koyabilmeleri toplumun sınırlamalarından azade olmalarına bağlıdır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi özgürlük -düşünce, ifade ve eylem özgürlüğü-, bu noktada yeni siyaset anlayışının açmazları için Mill'in bulduğu anahtar kavramdır. Mill, özgürlüğü Humboldt'un da ifade ettiği gibi farklı yaşam tecrübelerini mümkün kılması nedeniyle olmazsa olmaz olarak nitelendirir. Farklı tecrübeler ışığında dehaların ifade edeceği farklı görüşler, dogma haline gelen ortak kanılara karşı toplumda ihtiyaç duyulan yeni gelişim basamaklarını ortaya çıkarabilme potansiyeline sahiptir⁴⁰³. Bu nedenle toplumda farklı ve aykırı görüşlerin engellenmemesini, yaygın kanaatten farklı olan görüşlerin kaçınılmaz kötülükler veya sapkınlıklar olarak görülmemesi gerektiğini savunur. Bu farklılıklar liberal toplum için refahın temeli, uygarlığın belirtileridir. Çünkü böyle bir toplumda kamunun sorunları özgürce tartışılabileceği gibi, siyasi kararlara dahil olunabilir, ahlaki görüşlerini ifade edebilecek sorumluluğa sahip bireyler yetişebilir. Bireylerin böyle bir ortamda kendi gelişimlerinin imkânlarını kullanabilmeleri aynı zamanda içlerinden yüksek ahlaki karaktere sahip yeni dehalar çıkarabilmelerini mümkün kılar ve liberal toplumun gelişimi sürdürülebilir⁴⁰⁴. Ancak Mill'e göre ahlaki sorumluluk alan seçkin bireylerin ihtiyaç duyduğu liberal özgürlüğe karşı demokrasilerde yeni bir tehdit ortaya çıkmaktadır.

Dehaya karşı ortaya çıkan yeni rakip, toplumda çoğunluğun benimsediği hâkim kabullerdir. Geçmişte liberal düşünürler iktidarı hâkim azınlığın elinden alarak halkla paylaşırma çabasıdayken, Fransız Devrimi sonrası Goethe'nin de ifade etmiş olduğu gibi kitlelerin siyasallaşmasının önünün açılması, Mill için toplumun tiranlığı sorunu haline gelmiştir. Mill'e göre çoğunluğun oluşturduğu bu baskı, yaşamın her ayrıntısına

⁴⁰² Gürpınar, "Bir Liberal Hazarfen", a.g.e., ss. 165-166.

⁴⁰³ Güriz, a.g.e., ss. 254-255.

⁴⁰⁴ Sabine, a.g.e., ss. 88-89.

kadar sızabilecek nitelikte olmasından dolayı yönetenlerin despotluğundan daha büyük bir baskıyı ifade etmektedir⁴⁰⁵. Mill diğer liberal düşünürlerin fark edemediği iki şeyi fark etmektedir. Bunlardan ilki liberal bir yönetim için liberal bir toplumun olması gerektiğidir. İkincisi ise siyasal kurumların toplumsal yapının etkilerine açık olduğu gerçeğidir. Yani geçmiş liberal düşünürler siyasal tartışmaları birey ve devlet arasında görmüşken, Mill bu tartışmaya üçüncü bir aktör daha ekler. Bu aktör birey ve devlet kurumları üzerinde ciddi bir etkisi olan toplumdur. Mill böylece klasik liberal teorisinin toplumsal baskıyı göz önüne almayıp, yalnız birey ve devlet ilişkisini ele alan bireyci kabullerinin yetersiz olduğu kanaatine varmıştır⁴⁰⁶.

Mill'in siyasal kurumları toplumsal yapının bir yansıması olarak nitelendirmesi geleneğe dair düşüncelerini önemli kılar. Geçmişin mirasının sorgusuz bir şekilde sürdürülmesini reddederken tamamen bir kenara atılmasını da doğru bulmaz. Geleneklerin sadece toplumun uzlaşma sağladığı pratikler olarak nitelendirilmesini bir yanılsama olarak değerlendirir. Çünkü gelenekler, zaman zaman toplumun baskın kanaatlerinin bireysel tercih özgürlüklerine karşı gerekçesiz empoze edildiği davranış kalıpları da olabilmıştır⁴⁰⁷. Mill geleneklerin olumsuz yanılsamalarını aşabilmek adına, değişim talep edilirken onların tarihsel niteliklerinin gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgular. Tarihsel niteliklerden kastettiği, geleneklerin ve kurumların geçmişin ürünü olan toplumsal yapılar olarak belli bir dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilmiş olmaları hasebiyle insanlığın tarihsel gelişim seyrinde önemli roller aldıklarıdır. İlerlemek adına yeni olanın inşası için, geçmişin eserlerinin de göz önüne alınarak onlardan faydalanılması gerekir. Mill bu perspektifiyle köktenci bir değişimi değil, reformcu bir dönüşümü savunmaktadır. Reformlar için yapılması gereken, halkın mümkün olduğunca eğitilmesi ve ihtiyatlı bir şekilde yeni ilkelerin aşamalar halinde topluma dahil edilmesidir⁴⁰⁸.

Bir liberal olarak Mill devlet müdahalesinin kısıtlanmasından yana olsa da; eğitim, çalışma hakları, düşünce özgürlüğü konularında devletin birtakım yetkilere sahip olması gerektiğini savunur. Çünkü farklılığın tanınması için siyasi özgürlük tek başına yeterli değildir. Aksi takdirde siyasi özgürlüğün boş bıraktığı noktaları çoğunluğun baskın

⁴⁰⁵ Güriz, a.g.e., ss. 255-256.

⁴⁰⁶ Sabine, a.g.e., s. 90.

⁴⁰⁷ Mill, a.g.e., s. 53.

⁴⁰⁸ Cevizci, a.g.e., s. 890.

kanaatleri ya da sözleşmelere taraf güçlü kesimin istekleri dolduracaktır⁴⁰⁹. Bu durum özgürlük için en büyük tehdittir⁴¹⁰. Klasik liberallerin aksine, devletin yasama faaliyeti dışında kalan bu baskı odaklarına karşı bireyin korunması gerektiğini düşünür. Mill bu sebeple “laissez faire” düşüncesini terk eder ve bireyin korunması için iki yöntem önerir. Ya yasama liberalizmin zorlamayı azaltma idealinden muaf tutulmalı, ya da liberal perspektifi korumak adına devlet müdahalesinin olmadığı durumlarda ortaya çıkabilecek kanunsuz baskıları engellemek adına devlete sınırlandırıcı bir rol -negatif bir rol- verilmelidir. Bu kabulüyle Mill -Thomas Hill Green’in de savunacağı gibi- pozitif özgürlük anlayışını temellendirir⁴¹¹. Ancak bu noktada devlet müdahalesinin sınırlarının ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Mill, özgürlük alanı ve yönetim alanı arasındaki bu sınırları belirlemek amacıyla bir ilke ortaya koyar. Bu ilkenin ölçütü yarar değil, zarardır⁴¹². İlke gereği kişi eylemlerinde başkalarına zarar vermediği müddetçe tercih özgürlüğüne sahip olmalıdır. Çünkü bu onu daha mutlu kılacaktır⁴¹³. Devlet ise kişinin maddi ve manevi mutluluğunu tesis etmek için değil, doğacak zararları engellemek için özgürlüğe müdahale etmelidir. Bu çerçevede Mill eylemleri iki kategoriye ayırır. Bu kategoriler; yalnız eyleyeni ilgilendirmesi nedeniyle bireyin eylemlerinde mutlak olarak özgür olduğu negatif özgürlük alanı ve topluma etkisi olması nedeniyle bireyin eylemlerinden duruma özgü koşullar göz önüne alınarak sorumlu tutulduğu -devletin müdahale hakkını saklı tuttuğu- kamusal alanı ifade eden pozitif özgürlük alanıdır⁴¹⁴.

Mill ister iktidardan, ister toplumdan kaynaklı olsun her türlü despotluğa karşı çözüm olarak bir takım riskleri olsa da temsili demokrasiyi en uygun yönetim şekli olarak görmüştür⁴¹⁵. Ancak liberal bir yönetimden bahsedebilmek için liberal hoşgörüyü sahip bir toplumun olmazsa olmaz olduğunu ifade eder. Bunu sağlamak için vatandaşların iyi eğitilmesi gerektiğine inanır. Yoksa hoşgörüsüz ve ahlaki olarak topluma karşı sorumluluk hissetmeyen insanlardan oluşan bir toplum ortaya

⁴⁰⁹ Gökberk, a.g.e., s. 424.

⁴¹⁰ Berlin, a.g.e., s. 137.

⁴¹¹ Sabine, a.g.e., s. 92.

⁴¹² Scruton, a.g.e., ss. 246-247.

⁴¹³ Abramson, a.g.e., s. 344.

⁴¹⁴ Güriz, a.g.e., ss. 253-254.

⁴¹⁵ Mill’e göre temsili demokrasi bireysel özgürlüklerin korunması için en iyi yönetim biçimi olarak nitelendirilse de, mevki avcılığı, bürokratikleşme, sınıf hukuku gibi temsili hükümetin de taşıdığı bir takım riskleri olduğunu da belirtir (Tuna, “Liberalizmin Proje Dahisi”, a.g.e., s. 91).

çıkacaktır⁴¹⁶. Bu bakımdan Mill için liberal toplum bireylerin birbirine karşı sorumlu olduğu ahlaki bir birlikteliği ifade etmektedir.

Mill liberal toplum anlayışına paralel olarak demokrasi kavramıyla kişinin kendi kendini idare etmesini veya yönetmesini ifade etmez. Mill'e göre demokrasi her bir kişinin geri kalan herkes tarafından yönetilmesidir. Dolayısıyla iyi eğitim almamış - liberal toplumun ahlaki olgunluğuna erişememiş- bir toplumun temsilcisi olan hükümetin de çoğunluğun tiranlığının parçası olması muhtemeldir⁴¹⁷. Çünkü birbirine karşı sorumluluk hissedecek ahlaki olgunluğa erişmemiş bir toplum -Mill'i bu bağlamda etkileyen Alexis de Tocqueville'in "Amerika'da Demokrasi" adlı eserinde de belirtilmiş olduğu gibi- kişisel refah kaygısıyla başkalarına sorumluluk duymayan bencil bireyler tarafından yönetilecektir. Dolayısıyla yönetenler güvenlik iddiası ile denetimlerini arttırabildikleri oranda her şeye boyun eğen bir toplum ortaya çıkaracaklardır⁴¹⁸. Zamanla toplum hükümetin iktidarını kendi iktidarı, fikirlerini de kendi fikirleri olarak görmeye başlayacaktır. Sürecin sonunda toplumun çoğunluğuna ait baskın kanaatler, iktidarı da kontrolü altına alacak ve bu noktada ortaya çıkacak vahim sonuç ise farklı fikirlerin tehlikeli görüldüğü irrasyonel bir yapının⁴¹⁹ bireysel özgürlüğe karşı toplumun plansız istilasından çıkıp, hükümetin daha ağır planlı istilasına haline geleceğidir⁴²⁰.

Mill'in bu kaygısı eğitimle bu sorunun çözülebileceğine yönelik inancını yitirmesine neden olurken, bireysel özgürlüğün kurumsal yapılarla korunması gerektiği fikrine yönelmesini sağlamıştır⁴²¹. Artık Mill için devlet klasik liberal öğretinin aksine, topluma karşı bireyi savunabilecek güvenilir bir dost haline gelmiştir. Ancak her şeye rağmen toplumu veya bireyi diğeri için feda etmeyi düşünmez. Klasik faydacı kökleri gereği ikisi arasında -ortak çıkarlar gereği- bir ortaklığın kurulabileceğine inanır. Her üçünün arasında sıkı bir bağ olduğunun farkındadır. Toplum bireyin ait olduğu bütün olarak, devlet ise sahip olduğu kurumlarının köklerini tarihsel olarak toplumdan alması gereği kaçınılmaz bir ortaklığı ifade etmektedir⁴²². Dolayısıyla birey ve devlet arasında topluma rağmen kurulan ortaklık, ikisinin de toplumun genel refahını arttırmak

⁴¹⁶ Cevizci, a.g.e., s. 898.

⁴¹⁷ Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., s. 291.

⁴¹⁸ Tuna, "Liberalizmin Proje Dahisi", a.g.e., ss. 88-89.

⁴¹⁹ Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., s. 291

⁴²⁰ Mill, a.g.e., s. 57.

⁴²¹ Tuna, "Liberalizmin Proje Dahisi", a.g.e., s. 91.

⁴²² Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., s. 301.

bakımından aynı etik zorunluluğa tabi olduğunu gösterir. Bireyde bildung kavramı olarak ifade edebileceğimiz bu etik zorunluluk; devlet için yurttaşların karakterlerini ve zihinlerini kamu çıkarları doğrultusunda eğitmek şeklindedir⁴²³. Devletin (yönetenlerin) etik sorumluluğu, çoğunluğun taleplerinin gerçekleşeceği bir yönetim biçimi olmaktan daha çok çoğunluğun zorbalığını engellemek için bir araç olmaktır⁴²⁴. Bu duruma paralel olarak ortalama olanın ağır basmaması için, genel oy düşüncesinin yanında birikimli kişilerin sözünün geçeceği ayrıcalıklı haklar olması gerektiğini düşünür⁴²⁵.

Mill'in bu çerçevede negatif özgürlüğe dair çizdiği sınırlar; vicdan özgürlüğü, beğeni ve arayış özgürlüğü ve belirli amaçlar için birleşme özgürlüğü olmak üzere üç noktadadır. Devletin bu alanlara yönelik müdahalesini reddeder. Bu üç özgürlüğün dışındaki alanlarda bireysel olduğu kadar kolektif niteliklidir. Devlet mümkün olduğunca bireyi özgür kılp, sorumluluklarını yerine getireceğini beklemelidir. İktisadi faaliyetler de bu alanlardan biri olup kısıtlayıcı yönetmeliklere karşıdır. İktisadi alanda bireysel eylemlerin hükümetin müdahalesinden daha verimli sonuçlar getireceğini düşünür. Bununla beraber iktisadi faaliyetlerin kolektif niteliği gereği, toplumun zararına bir durum ortaya çıktığı takdirde devletin meşru müdahale yetkisinin olması gerektiğini ifade eder⁴²⁶. Özetle vurgulamak istediği nokta, devletin rolünün her ne olursa olsun bireysel gelişimi engelleyecek himayeci bir nitelik taşımamasıdır. Onun bu tutumu her türlü devlet müdahalesini kötü olarak nitelendiren bir klasik iktisadi anlayıştan değil, ifade ettiğimiz gibi devletin (yönetenlerin) etik sorumluluğundan gelmektedir⁴²⁷. Sonuç olarak Mill bu değerlendirmesiyle iktisat politikalarında hükümete müdahale hakları saklı kalmak kaydıyla şartlar elverdiği ölçüde asgari düzeyde rol verilmesini savunur.

Mill, Saint Simon ve Auguste Comte'un etkisiyle klasik liberallerin aksine özel mülkiyet ve sınırsız rekabet taleplerinin yumuşatılması gerektiğini düşünür⁴²⁸. Arzusu iktisadi rekabetin faydalarıyla doğuştan gelen eşitsizliklerin toplumsal ilerleme fikriyle

⁴²³ Yayla, a.g.e., s. 100. Ancak eğitimi Mill iki tarafı keskin bir bıçak gibi görür. Çünkü toplu eğitim insanları deha yoluna sevk edebileceği gibi dikkat edilmezse tek tip kitleler de yaratabilir (Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., s. 293).

⁴²⁴ Güriz, a.g.e., ss. 255-256.

⁴²⁵ Gökberk, a.g.e., s. 424.

⁴²⁶ Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., ss. 295- 296.

⁴²⁷ Sabine, a.g.e., s. 93.

⁴²⁸ Gökberk, a.g.e., s. 423.

uzlaştırılması ve herkes için fırsat eşitliğinin sağlanabilmesidir. Mill toplumsal refah ve ilerleme için özel mülkiyeti gerekli görse de ilk faydacıların ve klasik liberallerin iktisadi liberalizmi savunurken eşitsizliklerin eğitim yoluyla aşılabacağı fikrini yetersiz bulur. Eğitim, hastalık veya fakirlik gibi eşitsizlikleri tek başına aşabilecek bir çözüm değildir. Daha büyük bir fayda için iktisadi ve siyasal düzenlemelerin yapılması gerekir. Aksi takdirde kapitalist toplumlarda işverenin sözleşme özgürlüğündeki baskın konumu, işçileri kaçınılmaz olarak kendilerini yönetemeyen pasif kimseler kılmaya devam edecektir. Böyle bir yapı bireysel gelişimin ve demokratik bir toplumun kök salabileceği bir zemin sunmamaktadır. Kendisi bu sebeple işçilerin kooperatifler kurarak iktisadi kararlara aktif katılım göstermeleri gerektiğini ifade eder⁴²⁹. Görülüyor ki Mill'in piyasayı doğal olmayan, tarihsel ve toplumsal bir kurum olarak ele alması ve bu alanda devlete rol vermesi, liberal klasik iktisat düşüncesine dair birtakım a priori dogmaların sorgulamasının önünü açmıştır.

Mill değişmez bir toplum yapısı veya toplumsal kurumlar olduğu iddiasını doğru bulmaz. Zamana ve şartlara göre değişmeyen hiç bir kurumsal yapı yoktur. Toplum bunu idrak edebildiği takdirde bir dayanışma meydana getirebilir. Böylece kendi kendine yetebilen bireylerin yetişmesi mümkün olabilir ve liberal toplumun varoluş imkânları sağlanabilir⁴³⁰. Mill'in bu inancı yeni liberaller akımının fikir babası olmasını mümkün kılarken, aynı zamanda onlara klasik liberal kabullerin dogmalarına yönelik benzer eleştiriler geliştirebilmeleri için ilham vermiştir.

İfade ettiklerimiz ışığında Mill'i kısaca değerlendirecek olursak, liberalizme katkısı beş başlık altında ifade edilebilir. İlki, faydacılığı azami hazzı elde edebilmek için hazların niceliği anlamında matematiksel olarak hesaplanabildiği bencil birey anlayışından çıkarmış, Kant'a benzer şekilde diğer insanlara karşı ahlaki olarak sorumlu olduğumuz, her birine amaç olarak baktığımız bir anlayışa yöneltmiştir. Ancak Mill'in bu yaklaşımındaki yorumu, bireyin değerini metafizik bir dogma olarak görmek değildir. Kendisi faydacı teorisinin ampirizm temellerine bağlı kalarak, bireyi özgür toplumun temel birimi anlayışıyla ele almıştır. İkinci katkısı özgürlüğü, klasik faydacılar gibi araçsallaştırarak topluma veya bireye dair belirli bir hedefe ulaşmak için bir araç olarak değil, sorumlu bir bireyin taşıması gereken bir nitelik olduğu için kendi

⁴²⁹ Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., ss. 296-297.

⁴³⁰ Gökberk, a.g.e., s. 423.

başına bir değer olarak nitelendirmesidir. Bu çerçevede bildung kavramından hareketle bireyin kendini özgür tercihleriyle istediği yönde geliştirmesi, özgürlüğü mutluluğun aracı değil önemli bir parçası yapmıştır. Üçüncü olarak özgürlük, bireysel olduğu kadar toplumsal bir iyilik içeriğine de sahip kılınmıştır. Bunun en açık örneği ifade özgürlüğünde kendini gösterir. Mill'e göre bir görüşün özgürce ifade edilmesi hem bildung kavramı gereği bireyin kendini gerçekleştirebildiği duygusu ile mutlu olmasını sağlarken, hem de toplum yeni görüşlerden elde edebileceği yeni fikirlerle ilerleyebilecektir. Dolayısıyla bireysel özgürlük toplumun özgürce tartışabilmesi için önemli bir temeldir. Dördüncü katkısı ise, Mill ile devletin görevinin negatif değil pozitif bir nitelik kazanmasıdır. Çünkü klasik liberallerin söylediği gibi kanunların azaltılması yurttaşları özgür kılmamaktadır. Yasamanın önemli bir görevi de imkânların yaratılması, arttırılması ve adil dağıtılması için bir araç olmasıdır⁴³¹. Mill'in son katkısı ise dördüncü olarak ifade ettiğimiz katkısından anlaşılacağı üzere klasik liberalizmin ve klasik iktisat teorisinin savunduğu doğal düzen ve doğal hukuk temelli dogmaları reddetmesidir. Mill bu çerçevede atomistik bireyciliği, iktisadi faaliyetlerde devlet müdahalesinin olmaması savını, tarihsel geçmişinden ve toplumsal niteliğinden kopuk minimal devlet anlayışını sorgulamıştır. Buna paralel olarak toplumu bir güç olarak görmüş; bireyi, toplumu ve devleti birbirine bağımlı ama aynı zamanda çatışabilecek üç öge olarak ilk kez ele alan liberal düşünür olmuştur. Mill'in fayda ilkesi bu çerçevede bu ilişkinin dengeli bir şekilde kurulabilmesinin imkânlarını sunar. Birbiriyle çatışan doğrular, iyiler ve faydalar arasında kıyas yapabilmeye ve en uygun olanı tercih edebilmemize yönelik bir perspektif sağlar. Yeni liberaller, liberal dogmalara dair eleştirilerini bu zemin üzerine kurmuştur. Çünkü doğal hak gibi kabuller faydacılık karşısında niteliğini yitirirken pratik hayatın gereklerine göre değişen kamu yararı ölçütü önem kazanmıştır.

3. Thomas Hill Green: Fiili Özgürlük

Liberal siyaset teorinin önemli temsilcilerinden biri de Thomas Hill Green'dir. Oxford idealistleri ve yeni liberaller olarak ifade edilen Green ve takipçileri, her ne kadar Kant ve Hegel idealizmlerinin etkisinde kalmış olsalar da diyalektiği kesin bir

⁴³¹ Sabine, a.g.e., ss. 93-94.

yöntem olarak görmemişler, Hegel'in siyaset teorisinin otoriterliğini benimsememişlerdir. Hegel'in idealizmiyle bağları daha çok insan tabiatının toplumsal nitelikte olduğu kabulünden gelmektedir⁴³². Green teorisini Mill gibi toplumu göz önüne alarak geliştirmiş, idealizmin etkisiyle özellikle Bentham çizgisindeki faydacılığa ve doğal hukukçu İngiliz ampirizm geleneğinin kabullerine eleştiriler getirmiştir. Eleştirileri daha çok bireyin haz ve acı temelinde yorumlanmasına ve toplumun tarihsel bağlamını göz önüne almadan olguların yalnız bireyler üzerinden açıklanması girişimlerine yöneliktir. Çünkü faydacı ve ampirist liberal teorilerin yetersizliğinin kaynağı bu statik kabullerdir⁴³³. Green'in amacı, faydacı düşüncede ve Hobbes'tan beri süre gelen rasyonalist ve ampirist kabullerde çözüme kavuşturulamamış akılcı -makine- insan ile öz-çıkara dayalı hazcı sensualist bencil insan figürleri arasındaki antropolojik dikotomiyi aşmaktır. Dikotominin kaynağı olarak gördüğü klasik liberal teorinin hak ve özgürlük kavramlarını ve sözleşme teorilerini diyalektik bir çözümleme ile ele alır. Böyle bir girişim, liberalizmin a priori kabullerine yönelik eleştirileri de kaçınılmaz kılmıştır.

Green ifade ettiğimiz antropolojik dikotomiyi aşmak adına öncelikle aydınlanma düşüncesinin akılcı sözleşme teorisini ele alır. Green'e göre sözleşme teorileri toplumun ve toplum yoluyla insanın gelişimini göz ardı etmiştir. Bu teorinin savunucuları da toplumun üstün zorlayıcı bir erk tarafından düzenlenen tek boyutlu bir yapı olduğu kanaatinden öteye gidememişlerdir. Green sözleşme teorilerinde ifade edildiğinin aksine, toplumsallaşan bireyin hak ve ödevlerinin doğal olmadığını veya yalnızca egemen erkten türemediğini ifade eder. Mill'in de eleştirdiği gibi bir tarafta üstün zorlayıcı erk olarak devletin, diğer taraftaysa doğal hakların taşıyıcısı bireyin olduğu bir yapı, olgusal gerçekliği açıklamak için yetersizdir. Oysa toplum romantizmin de ifade ettiği gibi tarihsel kaynaklara ve bu kaynaklardan çıkararak varoluşunu mümkün kılan fikirlere ve zihin hallerine sahiptir. Mesele bu şekilde ele alınmadığı takdirde, bireylerin hak ve ödev duygularıyla toplumsallaştığı gerçeği gözden kaçmaktadır⁴³⁴.

⁴³² Aynı Eser, ss. 104-105.

⁴³³ Merquior, a.g.e., s. 100.

⁴³⁴ Thomas Hill Green, "Siyasal Boyun Eğme Yükünün İlkeleri Üstüne Dersler' den Seçme Parçalar", çev. Oğuz Onaran, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar Yakın Çağ*, C. III, der. Mete Tunçay, 3.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, ss. 169-170. (Kaynakta yer alan metin: "T. H. Green, *Lectures on The Principles of Political Obligation*, Londra: Longmans-Green, 141, s. 121-53. Paragraf Başlıkları, L. Nettleship tarafından düzenlenen "İçindekiler" dizgesinden çevrilmiştir".)

Sözleşme teorilerinde bireylerin doğal haklara sahip olarak üstün niteliklerle donatılması, devletin doğal haklar karşısındaki meşruiyetini ve mahiyetini açıklamayı gerekli kılar. Ancak böyle bir açıklama girişimi, bireylerin özgürlük taleplerine uygun bir yönetim olduğu sürece iktidarın meşru kabul edilebileceği şeklinde sınırlı bir sonuç verir. Bir anlamda bireyleri devlet iktidarına rıza gösteren taraf kılmak kaçınılmaz olur. Ancak egemenliği gereği bireylerin özgürlüğüne müdahale etmesi halinde rıza kavramı ile temellenen devlet, rızanın yitimi ile çelişkili bir hal almaktan kurtulamaz. Green sözleşme teorisi ile temellenen devlet fikrinin, bireyci liberal teoride devlet-birey gerilimi ile soyut ve yetersiz kalmaya mahkûm olduğunu ifade eder⁴³⁵. Dolayısıyla bireyci klasik liberalizm, devlet karşısında takındığı negatif tutum ile toplumsal istikrar ve güvenlik ihtiyacını ihmal etmekte, sorunların -piyasa içinde- kendiliğinden çözüleceğine inanarak temellendirdiği özgürlük anlayışı ile sürdürülebilir bir toplumsal yapıyı mümkün kılamamaktadır⁴³⁶.

Green, değerlerin haz ve acı ile tanımlandığı veya doğal haklar düşüncesiyle bireyin devlet karşısında üstün niteliğe sahip olduğu her türlü bencil bireyciliğin aşılması gerektiği kanaatindedir. Bu bağlamda idealizmin birey ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri sorgulamasından ve Humboldt'un ifade ettiği gibi kişiliğin toplumda edindiği rol ile geliştiği savından faydalanır. Green'e göre liberal toplumun amacı bireylerin toplum hayatına tam anlamıyla katılabilesidir (sosyal tanınma). Bunun en yüksek formunu ortak iyi kavramı ile ifade eder. Ortak iyinin toplumda gerçekleşebilmesi bireylere kendilerini geliştirebilme imkânlarının sunulması ile mümkündür⁴³⁷. Green bu kabuller ışığında doğru bir çözümleme yapılırsa bireylerin sözleşme teorisindeki gibi tek başlarına değil, toplumun üyeleri olarak ortak çıkar ve amaçlar dahilinde bir araya geldiğinin görüleceğini ifade eder. Yapılması gereken, toplumun niteliğinin doğru bir şekilde ortaya konmasıdır. Bu nedenle bireysel hakların ve hak kavramının doğal nitelikte olduğu yanılması ve vazgeçilmeli, bireylerin sivil toplumun üyeleri olmaları hasebiyle ortak yaşamlarını düzenleyen kurumlara duydukları ihtiyaç neticesinde birlikte meydana getirdikleri bir kavram olarak hak kavramı yeniden ele

⁴³⁵ Aynı Eser, s. 170.

⁴³⁶ Mustafa Erdoğan, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınevi, 2006, s. 52.

⁴³⁷ Sabine, a.g.e., ss. 105-107.

alınmalıdır⁴³⁸. Bu yeni perspektif kaçınılmaz olarak sosyal tanınma kavramı üzerinden doğal haklar eleştirisini de beraberinde getirir.

Green'e göre sosyal tanınma kavramı, toplum içinde izin verilmiş veya arzu edilen şekilde eylemeye ve muamele görmeye ilişkin olarak bireyi itaat etmeye yönelten bir onaylamadır. Bireyler toplumun fertleri olarak kendilerine izin verildiği şekilde gelişmeye ve toplumu sürdürmeye yönelik adımlar atar. Böylece toplumda belirli bir eyleme şeklinin aktarılması ve sosyal olarak sürdürülmesi güvence altına alınır. Green sosyal tanınma kavramını, tek başına ele almak yerine diyalektik olarak geçmişe ait geçerliliğini yitirmiş bir kuram şeklinde ele aldığı doğal haklar teorisi üzerinden temellendirir. Amacı daha önce doğal haklar olarak ifade edilen hak anlayışından farklı argümanlara dayanan yeni bir hak kavramının temellerini atmaktır⁴³⁹.

Green sosyal tanınma kavramının tüm hak taleplerinin göze çarpan ortak özelliği olduğunu ifade eder. Bunu sözleşme teorisini benimsemiş ve doğal hakların varlığını savunan Hobbes, Locke ve Spinoza gibi düşünürlerin teorilerinde görebilmek mümkündür. Bu düşünürlerin tümü toplum sözleşmesinin mümkün olabilmesi için hakların doğa durumunun çatışma öncesi iyi koşullarında saklı olduğunu benimsemişlerdir. Doğal hak kavramının temeli sözleşme öncesi bu iyi kabulüne dayanır. Dolayısıyla sözleşme öncesinde var olan haklar sözleşme olmadan önce de iyidirler. Green doğal hak teorisinin iki önemli düşünürü Hobbes ve Spinoza arasındaki benzerliklere dikkat çeker. Her iki düşünür de bireylerin uzlaşma ile hareket etme ihtiyacı içinde olduğunu ifade eder. Uzlaşma Spinoza için tüm bireyleri birleştirerek, Hobbes için her bireyin doğal haklardan feragat etmesiyle gerçekleşir. Uzlaşmanın sonucunda ortaya çıkan egemen de, tüm bireyler için hareket ederek onları kolektif bir bütün haline getirir. Görülüyor ki uzlaşma içinde birlikte hareket etmek, hem Hobbes hem de Spinoza için sivil toplum koşullarının temel başarısıdır. Bu bakımdan sözleşme teorisinde ifade edilen doğal haklar da bir anlamda sosyal tanınmaya muhtaçtır⁴⁴⁰.

Green tespitinden sonra doğal haklara ilişkin temel itirazını dile getirir. Reddettiği şey, sözde doğa durumunda ortak bir fikir birliğiyle uzlaşma olduğu konusundadır.

⁴³⁸ Green, a.g.e., ss. 169-170.

⁴³⁹ Rex Martin, "T. H. Green on Individual Rights and Common Good", *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, ed. Avital Simhony-David Weinstein, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, ss. 51-52.

⁴⁴⁰ Martin, a.g.e., ss. 51-52.

Çünkü doğa durumunda hak diye bir şey olamaz. Haklar yalnızca uzlaşma ile doğabilir. Dolayısıyla Green'in eleştiri odağı, doğal hak teorisinin hak kavramını tanımlamasına yöneliktir. Doğal hak teorisyenleri hakları doğa durumundaki güçle açıklarken, Green hakların yalnızca güç ile açıklanamayacağını ifade eder. Yalnızca güç olarak ele alınırsa, fiziksel olarak bir şey yapabilmeye gücü yeten kişinin edindiği bu hakla diğer insanlara karşı duyarlı olması beklenemez. Böyle bir durumda güçlüler, sahip oldukları doğal haklarından geri adım atarak uzlaşmak yerine, hak sahibi diğer insanlar karşısında bencilce eylemeyi tercih edebilirler. Bu da bizi Hobbes'un dikotomisine geri götürür. Bu nedenle Green kimsenin doğal haklar teorisinin kabulleriyle bir diğerine karşı pozitif ve normatif bir özgürlük anlayışı geliştiremeyeceğini ifade ederek⁴⁴¹, mevcut liberal gelenekten radikal bir kopuş ortaya koyar. Bu durumda ele alınması gereken, hak kavramının sosyal tanınma ile ilişkili olarak nasıl farklı bir nitelik ortaya koyduğudur. Ancak bunun için Green'in idealist görüşleri ışığında etik, epistemolojik ve ontolojik kabullerine değinmek gerekir.

Önceki bölümde ifade etmiş olduğumuz gibi Kant epistemolojide doğa bilimlerinin ortaya koyduğu determinist yapıların postulat olarak ele alınması gerektiğini ifade etmiş, ahlak kavramının da özgür iradeyi bir postulata dönüştürmesi gerektiğini savunmuştur⁴⁴². Green de epistemolojisini bu idealist kabul üzerinden temellendirir. Bunu kendi ifadelerinde açıkça görebiliriz. *"Bir yandan, bir takım dış amaçlar varsayarak doğayı yorumlamanın kabul edilmediği ve bu kabul etmeyişi tam bir doğa bilgisinde bir ilerleme olduğu doğrusa, öte yandan doğanın içinde bulunan ve gerçekleştirilen amaç ve fikirlerin varlığını kabullenmek, yaşamın bilimsel açıklamasının temeli olur."*⁴⁴³ Bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere Green, olgulara bağlı olarak ele alınan doğa bilimlerinin doğada bir takım dış amaçlar olduğu fikrini reddederek salt bilimsel bilgide ilerleme kaydedilebildiğini belirtir. Ancak metafizik kabulleri gereği Green, yaşamın -beşeri bilimlerin- bilimsel açıklamasını yapabilmek için doğanın içinde var olan ve gerçekleştirilen amaç ve fikirlerin varlığının kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü Green'e göre yaşam, yalnız bir yapının içinde ya da bir takım koşullara bağlı olarak kesin şekilde çözümlenemez. Yaşam bizlere ideal bir şey vermek yerine, yalnızca kendi koşulları içinde var olan süreçlere özgü nedenler

⁴⁴¹ Martin, a.g.e., ss. 52-53

⁴⁴² Bronowski, Mazlish, a.g.e., s. 662.

⁴⁴³ Green, a.g.e., s. 181.

çerçevesinde bir bütünlük sunabilir. Öte yandan yaşamın olguları, kendi koşulları içinde var olan bu süreçlerin gerçekleşmesine katkıda bulundukları için yaşamla ilişkili olsalar da yaşamın aşkınlığı karşısında yaşamla özdeş değillerdir. Çünkü yaşam, aşkınlığıyla bu olgular var olmadan önce ve yok olduktan sonra da var olmaya ve olguların var olmasını belirlemeye devam edecektir. Görülüyor ki Green'e göre aşkınlığı ifade eden yaşam, pek çok farklı koşulu kapsayan, onlardan farklı olan ve onları aşan bir erek niteliğindedir⁴⁴⁴. Bu noktada Green'in öznenin teleolojik gelişimine -bir anlamda insanın varlık olarak gerçekleşmesi bağlamında ontolojik çözümlemesine- dair düşüncelerini ele almak gerekir.

Green idealizmi gereği insanı, aklıyla potansiyel halde var olan bir olasılık şeklinde değerlendirir. İnsan, olasılığını ancak dış dünyada yani sosyal yaşamında gerçeğe çevirebilir. Toplumsal kurumlar bireylerin potansiyel olasılıklarının doğrudan uygulandığı alanı ifade eder. Green bu kabulünü sonsuz (evrensel) bilinç adını verdiği daha temel bir gelişim süreci üzerine oturtur. Bu teleolojik kabul, tarihsel olarak gelişen ve Hegel'in ruh düşüncesine benzer kozmik bir ruhu ifade eder. Green'in ifade ettiği tek evrensel ruh, insan bilincinde kendini üretirken kurumların toplumsal varoluşunda şekillenerek yaşamın olgularında kendini gerçekleştirmeye sürekli devam eder ve tekil bireyin kendi bilincinde kısacası her yerde var olarak potansiyel ve gerçekleşen insan varoluşunun birliğini meydana getirir. Olasılık olarak bireyler ve gerçekliğin meydana geldiği toplumsal kurumlar iç içe geçmişlerdir. Bu karşılıklılık gereği bireyler ve toplumsal kurumlar arasında meydana gelen bağımlılık ilişkisi ve etkileşim, sürekli olarak birbirlerini yeniden üretmelerine, sürdürmelerine ve geliştirmelerine neden olur. Green'in ortaya koyduğu bu sosyal metafizik kabul, felsefi idealizmin merkezinde yatan özne-nesne ilişkisinden kaynaklanır. Green'e göre olgusal gerçeklik kendi zihinlerimizin yaratımıdır. Bu bakımdan akıl ve kavranabilir gerçeklik, doğa bilimlerine dair ifademizde bahsettiğimiz gibi özne ve nesne arasındaki kayıtsız ilişki ile oluşmuştur. Bu, dünyayı bir bütün olarak gerçekliğiyle ve somutluğuyla kabul etmek için ilk adımdır. İster nesne ister özne olsun ikisi de bir diğeri olmadan ne bir anlam ne de bir gerçeklik yaratabilir. Çünkü her belirleme çabası kaçınılmaz olarak diğeri belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Özne ve nesnenin karşılıklı bağıntısı ve bağımlılığı şeklinde ifade edebileceğimiz bu idealist kabul, bireylerin ve toplumsal kurumların

⁴⁴⁴ Aynı Eser, s. 181.

karşılıklı bağımlılığını doğrular ve altını çizer⁴⁴⁵. Green, devleti de bu bağlamda organik bir topluluk olarak doğanın yorumlanmasına benzer bir şekilde sosyal metafizik anlayışı çerçevesinde ele alır. Fakat devleti doğal bir nitelikte ele alması ve belli bir ideal çerçevesinde değil de olgusal olarak yaşamın erekselliği neticesinde kendiliğinden geliştiği fikrini benimsemesi, devleti ahlaki bir bütün olmaktan uzaklaştırmaz. Çünkü bu noktada etiğe tersten bir yorum getirir. Yani ahlaki etkenleri, genel kanı olarak bilinçli bir şekilde mutlak bir ereği elde etmek için ya da bir fikrin veya işlevin gerçekleşmesi için gereken etkenler olarak görmez. Aksine ahlaki yaşamı yorumlarken ifade ettiği gibi mevcutta gerçekleşen olguların erek ve görev kavramı ile yorumlanması şeklinde ele alır. Böylece bireyler fikir olarak devletin muhafaza ettiği erekların bilincine vardıkça, doğal etkenler tarafından ortaya çıkan yapısını ahlaki bir niteliğe taşır. Bu durumda ahlaki olan, doğal ve beşeri olanın etkisiyle ortaya çıkar⁴⁴⁶. Green, ifade ettiğimiz gibi yaşamın bizlere ideal bir şey vermek yerine kendi koşulları içinde var olan süreçlere özgü nedenler çerçevesinde bir bütünlük sunduğunu kabul ederek kendi etiğini temellendirmektedir. Bu çerçevede etik, olgusal gerçekliğin -yaşamın- kendiliğindenlikle gelişen doğasının öznelerce anlamlandırılması şeklinde ele alınmalıdır.

Green'in etiğe dair kabullerini ve hak kavramını nasıl temellendirdiğini açıklayabilmek için Rousseau'nun genel irade kavramına ilişkin görüşlerine değinmek gerekir.

“Hatırlanacağı gibi, Rousseau “toplumsal sözleşme”den yalnızca egemenin ya da devletin kaynağı olarak değil, ahlakın da kaynağı olarak söz eder. Bu sözleşmeyle insan bir ahlaki birim olur; çünkü Rousseau kölelik yerine insanın kendi yüklediği yasaya boyun eğme özgürlüğünü koyuyor. Rousseau aynı zamanda ödevler başlamadan hakların da başlayamayacağını ve sözleşmeden önce ahlak varolmasaydı hakların da olamayacağını anlasaydı, düştüğü hatadan kurutulurdu. Ama kendi fikirlerinin bütün sonuçlarından haberli görünmüyorsa da, fikir aslında doğrudur. Ortak “ego”yu ya da genel iradeyi doğuran uydurma sözleşme fikrini bir yana bırakırsak (...) geri kalanı, yani, ancak birtakım insanlarca ortak bir çıkarın kabul edilmesiyle ve ancak bu kabulün birbirleriyle

⁴⁴⁵ Avital Simhony, “Beyond Positive And Negative Freedom: T. H. Green’s View of Freedom”, *Political Theory*, ed. Tracy B. Strong, Vol. 21, No. 1, London: Sage Publications, February 1993, ss. 39-40.

⁴⁴⁶ Green, a.g.e., ss. 181-182.

ilişkilerindeki birtakım yasal düzenlemelerde ifadesiyle ahlakın ortaya çıkacağı ya da “olmalı”, “doğru”, vb. gibi terimlerin bir anlam kazanacağı doğrudur.”⁴⁴⁷

Bu paragraftan anlaşılacağı üzere Green, rıza kavramının temelini uzlaşma ile sağlanan hak ve ödev ilişkisi üzerine kurmaktadır. Ahlak ve siyasal iktidar kavramlarını ise uzlaşma ile hakla ilişkili kıldıkları ortak yarar anlayışında birbirine bağlı iki kavram olarak ele alır. Ahlak başlangıçta yalnız siyasal düzenlemelere uymak şeklinde ifade edebileceğimiz ilkel bir ahlaktır. Zaman içinde bencil olmayan güdülerle ortak yarar için düzenlenmiş kurallara uyma halini alır. Böylece ilkel ahlak, dışa dönük bir nitelik kazanarak yüksek bir ahlak formunu meydana getirir⁴⁴⁸. Bu yeni formda kişi, ortak iyi sayesinde Aristoteles’in eşitlerin bir araya geldiği toplum idealine benzer bir kabulle⁴⁴⁹; karakterinin gelişimine yönelik imkânlarla sahip olarak kendini tatmin edebilecek şekilde gerçekleştirebilir. Humboldt’un savını hatırlatan bu imkânlar sayesinde ortak yarar ilkesi, toplumla uyumlu olarak iş birliğiyle bireysel gelişimin (bireyin kendini gerçekleştirmesinin) desteklendiği sosyal bir yaşamı ifade eder. Görüldüğü gibi Green’in teorisinde ortak yarar ilkesi toplumsal birlikteliğin gerçekleşme etiği olup⁴⁵⁰, aynı zamanda ortak refahın akılcı yoldan kabulü anlamına gelir⁴⁵¹. Bu şekilde yüksek ahlak formundaki bireyler, toplumda ahlaken eşit, birbirlerinin tercihlerine saygılı, düşünce ve eylemlerinde tam bir ahlaki sorumluluğa sahip kişiler olurlar⁴⁵². Yönetici erkin taleplerini uygun bulmayıp farklı görüşlere sahip olsalar da, bu durumu kendi refahları olarak kabullenirler. Çünkü bu ahlak formunda birey, beşeri bir toplumsal yararı kendi için istediği kadar başkaları için de arzular. Böylece bireysel farklılıkların yer yer sınırlanabildiği birtakım kurallar ortaya çıkar. Birey bu kurallara ahlaki bir rıza gösterir. Ortak yarar fikri ahlak ve siyasal rızanın ortak kaynağı haline gelir. Dolayısıyla devletin yetkin gücü salt bir buyurganlık olmak yerine ahlaki bir sorumluluğun ifadesi haline gelerek⁴⁵³ sözleşme teorisinin rızaya dayalı meşru iktidar anlayışı aşılabilmiş olur.

⁴⁴⁷ Aynı Eser, s. 172.

⁴⁴⁸ Aynı Eser, s. 173.

⁴⁴⁹ Sabine, a.g.e., s. 109.

⁴⁵⁰ Simhony, a.g.m., ss. 71-72.

⁴⁵¹ Green, a.g.e., ss. 174-175.

⁴⁵² Sabine, a.g.e., ss. 109-110.

⁴⁵³ Green, a.g.e., ss. 173-175; 182.

Green'in etik bağlamda ele aldığı hak kavramının önemli bir niteliği de özgürlük kavramıyla ilişkisidir. Özgürlüğü bir hak olarak ele almıştır. Amacı bencil birey figürünü aşmaktır. Bunun için önce yüksek ahlak formu olarak ifade ettiği bencil olmayan güdüler ile ortak yarar için düzenlenmiş kurallara uyma halinin özgürlük kavramıyla ilişkisini ortaya koymak ister. Meseleyi sosyal tanınma ve ortak fayda kavramlarından faydalanarak birey-toplum ilişkisi bağlamında ele alır. Çeşitli örneklerle bireyin dahil olduğu toplumda beşeri arzularını yerine getirirken sosyal tanınma gereği kendisini yüceltmek arzusuyla başarılarının ilhamını toplumdan aldığını ifade eder. Dolayısıyla Green'e göre beşeri arzular toplumsal öğelerle ya da bencil olmayan öğelerle bir arada tatmin sağlayabilmektedir⁴⁵⁴. Çünkü birey kendini gerçekleştirme dürtüsüyle eylem özgürlüğüne sahip olmayı isterken aynı zamanda bunun toplum tarafından tanınmasını (sosyal tanınma) da talep eder⁴⁵⁵. Toplum ve sosyal kurumlar ise -Green'in idealist kabulleri gereği- kişinin kendini gerçekleştirebileceği alan olmasından dolayı kişiden talep ettiği şeylerle onun yaşamını şekillendirirken, aynı zamanda kişinin talep ettiği özgürlük alanını mümkün kılarak kendine ait bir amacı ve yaşamı olmasını sağlar⁴⁵⁶. Böylece kişi, kendini sosyal tanınma ile toplum içinde gerçekleştirebildiği için ait olduğu topluluğa katılma ve katkıda bulunma isteği duyar. Bu bir anlamda bireyin özgürlüğünün ortak faydaya katkıda bulunduğunun kabulü demektir. O halde Green için toplumun faydasına olacak tüm eylemler bir hak olarak özgürlük kavramıyla temellenir⁴⁵⁷. Bireylerin ihtiyaç duyduğu bu özgürlük alanı (mülkiyet gibi) ortak yarar adına toplumun tüm fertleri arasında karşılıklı tanınarak, bu imkânı mümkün kılacak bir toplumsal kurum yani devlet meydana gelir⁴⁵⁸. Ancak Green bu noktada önemli bir sınır çizer. Toplumsal fayda bireyin mutluluğundan ayrı bir şey değildir. Birey bu mutluluktan toplum aracılığıyla pay alabildiği oranda kendini topluma ait hisseder⁴⁵⁹. Bu nedenle devletin işlevi bireyleri fedakârlığa yöneltmek değil, mümkün olduğunca gönüllü olarak ahlaki görev yapmalarını kolaylaştırmaktır⁴⁶⁰. Böylece hak kavramı toplumsal kurumlarla cisimleşen bir yekte ile vücut bulurken, birey de rıza gösterdiği bu

⁴⁵⁴ Aynı Eser, s. 183.

⁴⁵⁵ Sabine, a.g.e., ss. 110-111.

⁴⁵⁶ Green, a.g.e., ss. 170-171.

⁴⁵⁷ Sabine, a.g.e., ss. 110-111.

⁴⁵⁸ Green, a.g.e., ss. 170-171.

⁴⁵⁹ Sabine, a.g.e., s. 111.

⁴⁶⁰ Kenneth R. Hoover, "Liberalism and The Idealist Philosophy of Thomas Hill Green", *The Western Political Quarterly*, Vol. 26, No. 3 (1973), University of Utah, Sage Publications, Western Political Science Association, ss. 558. <https://doi.org/10.2307/446438>

yeekteye hesap sorabileceğinin farkına vararak hak kavramını kesinleştirir. Bu nedenle devlet talep ettiği şeyleri haklı kılmak için bireylere ve bireylerin uzlaşması olarak meydana gelen topluma, birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen birtakım hak ölçütleri sunarak ortak yararı somutlaştırmak zorundadır⁴⁶¹. Green'in ortak yarar temelinde kurduğu siyasal iktidar anlayışı, özgürlük ve hak kavramları arasındaki ilişkinin devlet-toplum bağlamında ele alınmasını gerektirir.

Green için devlet yalnızca zorlayıcı üstün bir erk değildir. Devletin zorlayıcı erki belli bir amaç ve biçimde kullanılmak üzere meydana gelmiştir. Devlet ve onu meydana getiren vatandaşlar arasında yasa ile bir düzen kurulmuştur. Yasalarla sağlanan düzen gereği birey hakları devleti uyruklarına karşı emreden değil toplumun etkin birimi ya da toplumun kendisi kılar. Dolayısıyla devleti hak yaratan bir güç olarak görmek yanlıştır. Devletin asli fonksiyonu, toplumdan doğan mevcut haklara gerçeklik kazandırmaktır. Bireyler bu bilinçle ortak yarar adına erklerin gerçekleşmesini sağladıkları oranda devletin ve toplumun etkinliğini artırırlar. Dolayısıyla devlet bireylerin toplamı değil, insan topluluklarının karşılıklı haklarını tanıdıkları uyumlu bir birliktir⁴⁶². Hak kavramı böylece Green'in idealist siyaset teorisinin anahtarı olur. Çünkü Green'e göre hak gerçekte yoktur. Her şeyin esası fikirdir. Nasıl ki devleti ve ahlakı kurgusal olarak var eden fikir ise, hak da tanınma ile var olması bakımından bir fikirden doğmaktadır. O halde hak kavramı maddi bir şeye dayanmayıp sadece bilincin ürünü olması hasebiyle salt bir idealdir⁴⁶³.

Green hak kavramına uzlaşma temelinde anlam kazandırarak devleti bu bağlamda ahlaki bir sorumluluk ve toplumun kurumsal yapısı şeklinde ele aldıktan sonra niteliklerinin ne olması gerektiğini sorgular. Bu sorgulamasında iki nokta öne çıkar. İlki Green'e göre bir uzlaşmanın ürünü olarak ortaya çıkması hasebiyle devlet, bireyleri üstün erkin kullanımına dair karar verme sürecine katmalıdır. Böylece bireyler birbirleri için iyi olanın kendileri için olan iyiden farksız olduğunu daha iyi kavrayarak ortak iyinin kendi iyileri olduğu fikrine daha fazla ikna olabileceklerdir. O halde bireylere mümkün olduğunca yönetime katılarak ahlaken olgunlaşma imkânının sunulması gerekir. Green'in vurguladığı ikinci noktaysa yasaların herkese eşit uygulanmasıdır.

⁴⁶¹ Green, a.g.e., s. 172.

⁴⁶² Aynı Eser, ss. 187-188.

⁴⁶³ Aynı Eser, ss. 190-191.

Yasalar herkese eşit uygulanırsa bireyler ortak çıkar fikrini kavrayabilir ve yasalara sadık birer uyruk haline gelebilirler. Devletin sorumluluğu, çıkardığı yasaların herkesin yararına olması ve sınıfların çıkarına yönelik tek taraflı edimlerden uzak durmasıdır. Aksi durumda ortak iyi anlayışı ortadan kalkarak devletin üstün erkinin yaratacağı itaat talebi, bireylerin hak ve çıkarlarına yönelik olmayacağı için, baskı yaratmaktan öteye gidemeyecektir. Böyle bir durumda devlet, uzun soluklu olamayacağı gibi bireylerin refahına katkı sağlayamadığı için değil, müdahale ettiği için başarısız olacaktır⁴⁶⁴. Görülüyor ki Green bireyin toplumsal niteliğini, etik bağlamda bir hak olarak özgürlükle ilişkisinden türetmektedir. Devleti de bu çerçevede toplumsal bir kurum olarak ele alarak toplumun niteliklerinden bağımsız bir mahiyeti olmadığını ifade etmektedir. Bu yaklaşım klasik liberalizme alternatif bir özgürlük anlayışına kapı aralar. Green'in kendini gerçekleştirme hakkı olarak açıklayabileceğimiz etik temelli özgürlük anlayışı, onun liberal devlet teorisini açıklamak için oldukça önemlidir. Onun siyaset teorisine dair araştırmamızı sürdürebilmek için, Avital Simhony'nin Green'in özgürlük anlayışına ilişkin olarak yaptığı analizinden faydalanmak gerekir.

Green özgürlük kavramını diyalektik biçimde bireyci liberal teorinin negatif özgürlük anlayışı eleştirisi üzerinden temellendirir. Klasik liberal düşüncede özgürlük, yalnızca negatif bağlamıyla kanuni nitelikte görülmüştür. Oysa Green yaşadığı 19. yüzyıldaki işçi sınıfında tanık olduğu sefaletin ve yoksulluğun bu kabullerden kaynaklandığını düşünür⁴⁶⁵. Böyle bir eşitsizliğin yaşandığı toplumda bireyin kendilerini gerçekleştirmek için toplum hayatına katılmasının mümkün olmadığını ifade ederek⁴⁶⁶, özgürlüğün kanuni olduğu kadar fiili nitelikte olduğunu vurgular⁴⁶⁷. Böylece sözleşme özgürlüğünde açıkça kendini gösteren bu problemlili negatif özgürlük anlayışı Green'in eleştirisinin odak noktası olur.

Green'e göre özgürlük kendimizi gerçekleştirmek anlamında değer verdiğimiz şeyleri mümkün kılmak için kullandığımız pozitif bir güçtür⁴⁶⁸. Akıl ve irade bu gücün temelleridir. Bu bakımdan özgürlüğe karşı uygulanacak her türlü baskı, irade ve aklın gelişimine engel olmak anlamına gelir. Green bireyin kişisel gelişimi için dışarıdan

⁴⁶⁴ Aynı Eser, ss. 178-180.

⁴⁶⁵ Sabine, a.g.e., s. 107.

⁴⁶⁶ Simhony, a.g.m. s. 34.

⁴⁶⁷ Merquior, a.g.e., s. 100.

⁴⁶⁸ Merquior, a.g.e., s. 100.

baskı olmamasının -yani harici baskının olmamasının- gerektiği konusunda klasik liberallerle hemfikirdir. Fakat bu aynı zamanda klasik liberal düşüncede eleştirdiği noktadır. Çünkü klasik liberal düşünce bireyin yalnızca harici baskıdan azade eyleyebilmesini özgürlük için yeterli koşul kabul ederek, bireylerin sözleşmeleri harici baskı olmadan yaptığı savından hareketle sözleşme özgürlüğünü negatif bir özgürlük olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla klasik liberal düşünce bir başka kişiye zarar vermedikleri sürece kişiler arasındaki sözleşmelere müdahale edilmemesi gerektiğini savunur⁴⁶⁹. Buna karşın Green yalnız harici değil, dahili baskıların da bireysel gelişimi engelleyebileceğini öne sürerek, eşitler arasında yapılmayan bir sözleşmenin sözleşme özgürlüğü olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder. Çünkü böyle bir durumda sözleşmelerin özgürce yapılabilmesi iddiası altında taraflardan birinin adaletsiz ve acımasız muamele görmesine neden olabilecek gizli zulüm araçları yatmaktadır⁴⁷⁰. Bu zulüm araçları sözleşmelerle bireyi araçsallaştırarak toplumun ortak faydasından pay alamamasına ve kendini gerçekleştirememesine neden olur. Bu durumun kaçınılmaz sonucuysa dezavantajlı tarafın özgürlüğünü yitirmesidir. Green, bu problemin kaynağında liberallerin -ister klasik olsun ister faydacı- Hobbes'tan devraldığı haz ve acı temelindeki bencil birey kabulünün yattığını düşünür. Çünkü güçlü olan taraf güçsüz olan tarafı sömürerek araçsallaştırmakta ve zulmetmektedir. Bu durumu antik çağdaki kölelerin araçsallaştırılmasına benzetir. Yaşadığı dönemde araçsallaştırılan işçilerin de durumunun aynı olduğunu ifade eder. İşçiye, işverenin üstün şartları karşısında iki seçenek sunulur. Ya düşük ücret ve kötü çalışma koşullarını kabul etmelidir, ya da açlığı tercih etmelidir. Dolayısıyla başka bir tercih hakkı olmadığından kaçınılmaz olarak işverenin hazları için araçsallaştırılarak özgürlüğünü yitirmeyi kabul etmek zorunda kalır⁴⁷¹.

Görüldüğü gibi işçiler her ne kadar açık bir zorlamayla karşılaşmamış olsalar da irade ve aklın imkânlarını kullanmaktan alıkonularak, toplumda kendi kendilerini belirleyebilen bireyler olmaktan mahrum edilmişlerdir. Bu aynı zamanda özgür yaşamdan ve dolayısıyla sivil toplumun üyesi olmaktan dışlanmak anlamına gelir. O halde bireylerin kendileri için iyi olanı tercih edebilmelerine ve kendilerini gerçekleştirmelerine (geliştirmelerine) engel teşkil eden bir toplumsal yapı, özgürlüğe

⁴⁶⁹ Avital Simhony, a.g.m., s. 33

⁴⁷⁰ Aynı Makale, s. 33.

⁴⁷¹ Aynı Makale, s. 33.

karşı açık bir tehdittir. Bu nedenle nasıl ki devlet sözleşmelerin ifasını sağlamak adına müdahalede bulunabilme yetkisine sahipse, aynı şekilde kendisine toplum tarafından verilen sorumluluk gereği, zulüm araçlarını da ortadan kaldıracak müdahalelerde bulunabilmelidir. Green'e göre böyle bir müdahale klasik liberallerin savunduğu gibi sözleşme özgürlüğünün aleyhine bir durum yaratmaz. Tersine çaresiz tarafın özgürlüğünü koruyabilmek adına zulme karşı korunmasını sağlar⁴⁷². Aksi takdirde özgür bir toplumdan bahsedebilmek mümkün değildir.

İfade edilenler ışığında Green'in teorisine göre kişi her ne şekilde olursa olsun bir zorunluluk hissi çerçevesinde eylilyorsa özgür değildir. Birey yalnızca harici baskıdan azade olmakla özgür olamaz. Aynı zamanda toplumsal mahiyeti gereği belli bir kapasiteye sahip olması anlamında istediği gibi eyleyebilmesi için dahili baskıdan da azade olabilmeli ve harici birtakım yetilere sahip olmalıdır⁴⁷³. Bu nedenle iradi bir eylem olarak özgürlük, her türlü baskıdan azade bireylerin toplumsal faaliyetleri içinde teşekkül edebilir. Sözleşme özgürlüğü tartışmasında gördüğümüz gibi klasik liberalizm bunu negatif ve pozitif özgürlük ayırımından dolayı göz ardı etmiştir⁴⁷⁴. Green klasik liberal düşüncenin özgürlüğe dair bu ayırımını eleştirir. Ona göre pozitif ve negatif özgürlük kavramları özü itibarıyla iki ayrı özgürlüğü ifade etmemektedir. Bu görüşü açıklayabilmek için pozitif özgürlük teorisine ve dahili baskıya neden olan engellemelere değinmek gerekir.

Özgürlük kavramına akıl ve irade ile temellenen kendini gerçekleştirme kavramının eklemelenmesi bu kavrama yeni bir boyut kazandırmıştır. Green'in vurgulanması gereken yeniliği, bireyin kendi planlarının belirleyicisi olarak kendini gerçekleştirebilmesi için belli bir kapasiteye sahip olması gerektiğidir. Pozitif özgürlük teorisi bu çerçevede ele alınmalıdır. Simhony geçmişte pozitif özgürlük teorisinin kişiliği metafizik anlamda aşağı kişilik (ampirik) ve yüksek kişilik (rasyonel) şeklinde iki parçalı bölünmüş bir yapı olarak ele aldığını ifade eder. Bu kabule göre özgürlük, rasyonel benliğin ampirik benlik üzerinde kontrol sahibi olması anlamına gelir. Rasyonel benliğe yapılan bu vurgu, kişiliğin ampirik yönü ele alınırken dahili engellemelerin pozitif özgürlüğe etkisinin göz ardı edilmesine neden olur. Bu bakımdan

⁴⁷² Aynı Makale, ss. 33-34.

⁴⁷³ Aynı Makale, s. 34.

⁴⁷⁴ Levent Köker, *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, 2. b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2013, s. 93.

Green, bölünmüş benlik kabulü ile özgürlüğün dahili engellemelerini kavrayabilmemizin mümkün olmadığı kanaatindedir. Kişiliğin metafizik iki parçalılığı iddiasına karşı; akıl ve arzu ayrımını ortadan kaldıran, baskın çıkarların bencil olmamakla ve istismarcı olmamakla sınırlandığı birleşik bir benlik anlayışı geliştirir.⁴⁷⁵. Bu çerçevede özgürlüğün harici olduğu kadar dahili engeller nedeniyle de engellenebileceğini savunur.

Green dahili engelleri üç gruba ayırır. İlk grup, kişinin arzuladığı şey nedeniyle kendini gerçekleştirmekten mahrum kılması ve özgür olamamasıdır. Her türlü bağımlılık buna örnek verilebilir. Kişi böyle bir durumda baskı duygusunu, eylemesi gerektiğine inandığı gibi eyleyememesine tepki olarak hisseder. Arzuları için yaşamayı tercih eden bu bireyleri “aydınlanmış haz arayıcıları” olarak adlandırır. İkinci grup ise Green’in “false consciousness” olarak ifade ettiği yanlış bilinçtir. Yanlış bilinç kişinin her zaman kendinden daha iyi durumda olan bir başkasının benlik anlayışına göre hareket etmesini ifade eder. Böylece kişi baskın çıkarlarına yönelik eylemlerini gerçekleştirmekten vazgeçerek kendisini, kendini gerçekleştirme fırsatlarından mahrum eder. Simhony’nin ifadesi ile Green’in bu noktada eleştirmek istediği, yanlış bilincin ürünü olarak gördüğü hazzı faydacılıktır. Green’e göre hazzı faydacılık, kendini gerçekleştirme imkânlarına tecavüzü haklı kılmaktadır. Çünkü haz kavramı diğerlerini dışlayan bireysel geçici bir iyiliği ifade etmekte, tatmin sunamayan bencilliği beslemektedir. Daha da önemlisi, fayda ilkesi -faydanın (hazzın) maksimizasyonu- yalnızca diğerlerinin özgürlüğünü feda etmek uğruna bir bireye ya da sınıfa özgürlük sağlayabilmektedir. Bu bakımdan hazzı faydacılığın insan onuruna eşit saygı göstermesi ve bireyin değerini tanınması mümkün değildir. Üçüncü grup dahili engellere geçecek olursak, bu engeller bilgiye ve dahili yetilere ilişkindir. Kişinin dahili kapasitesindeki eksiklik -ister engelli olma durumu, ister bilgi sahibi olmamaktan kaynaklı olsun- kendini gerçekleştirebilmesinde ciddi bir engeldir. Modern toplumlarda karmaşıklaşan ilişkiler gereği bireyler gerekli bilgiye sahip olmadan kendi yetilerini geliştirebilme (gerçekleştirebilme) imkânlarından faydalanmakta yetersiz kalmaktadır. Green, üç parçadan oluşan bu özgürlük analizi ile eyleyebilmek için muktedir olmak anlamında yetkin olabilmeyi özgürlük kavramının temel koşulu kabul etmektedir. İster negatif olsun ister pozitif, her iki özgürlük iddiasının da bireyin muktedir (yetkin) olmasıyla

⁴⁷⁵ Simhony, a.g.m., s. 35.

ilişkilendirilmesi, aynı zamanda bu iki özgürlük anlayışı arasında bir bağ olduğunu gösterme girişiminin önemli bir noktasını teşkil eder⁴⁷⁶.

Negatif ve pozitif özgürlük kabulleri arasındaki bağ, her ikisinin de bireyin kendini gerçekleştirme prensibinin ifadeleri olmasıdır. Bu prensip Green'in metafizik kabulleriyle ilişkilidir. Green idealist kabulleri gereği bireylerin ve dolayısıyla toplumların gelişimini evrensel bir ruhun ifadesi olarak görür. Toplum ve insanlık tarihiyle gelişen bu ruh, negatif özgürlük -harici baskıdan azade olmak- kavramıyla ele alındığında, bireyin kendini gerçekleştirme sürecinin ilk basamağını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında negatif özgürlük, evrensel ruhun ifade ettiği özgürlüğün yalnızca bir parçasını temsil etmektedir. Evrensel ruhla ortaya konan esas özgürlük kavramını anlayabilmek için, özgürlüğü dahili ve harici baskıların (engellemelerin) olmaması bağlamında bireyin muktedir olması anlamına gelen yetkinlik kavramıyla ele almak gerekir. Negatif özgürlüğü bu bağlamda ele aldığımızdaysa çekirdeğini oluşturan fikrin, kişinin irade gösterdiği veya tercih ettiği gibi eyleyebilecek gücünün olması ve bu konuda başkasının müdahalesine uğramaması olduğu görülecektir. Green'in revize ettiği negatif özgürlük anlayışı, muktedir olmanın dahili ve harici olarak iki içeriğe sahip olduğunu göstermek amacındadır. Bu aynı zamanda pozitif özgürlüğün de esasını teşkil eden bir düşüncedir⁴⁷⁷.

Pozitif özgürlük kavramı da, kendimiz için en iyi olanı yapabilmeyi yani kendimizi gerçekleştirebilme yetimizi ifade eder. Bu çerçevede pozitif özgürlük, evrensel ruhun ifade ettiği özgürlüğe paralel olarak hem dahili hem de harici baskıdan azade olmak anlamında muktedir olmakla veya güce sahip olmakla ilişkili iki anlama sahiptir. Dahili pozitif güç (yetkinlik) ile kastedilen, bireyin kendisi için en iyi olanı yapabilmek adına sahip olduğu irade ve akıl kapasitesini kullanmaya muktedir olmasıdır. Bu, arzuların uyumlu bir bütün oluşturması anlamında bir imkân olarak dahili engellerin olmamasına bağlıdır. Harici pozitif güç ise iyi bir yaşam için gerekli imkânlara (sağlık, konut, eğitim gibi fırsatlara) sahip olmak anlamında muktedir olmaktır. Yani zorlamadan azade olmuş bir kimse kendi kapasitesini ortaya koyabilmesini sağlayacak imkânlara sahip değilse kendini gerçekleştirmekten yine de mahrum kalabilir. Yetilerin etkili olabilmesi için imkânların (fırsatların) güvence altına alınması gerekir. Green bu yaklaşımıyla özgürlük

⁴⁷⁶ Aynı Makale, ss. 35-36.

⁴⁷⁷ Aynı Makale, ss. 36-37.

düşüncesini negatif ve pozitif özgürlük ayrımından çıkararak, tek bir özgürlük anlayışının dahili ve harici niteliklerini ortaya koymuştur⁴⁷⁸.

Simhony'nin de ifade ettiği gibi özgürlüğü dahili ve harici nitelikleriyle ele almak, bizleri pozitif-negatif özgürlük ayrımının başka bir şekli olduğu yanılgısına düşürmemelidir. Yani özgürlüğün dışsallığı yalnızca negatif özgürlüğe karşılık gelmediği gibi içsellığı de pozitif özgürlüğün karşılığı değildir. Çünkü özgürlüğün dışsallığı fırsatlardan oluşur ve bir tür fırsat olması manasında baskıdan azade olmayı, yetkinliği (muktedirliği) ve hatta negatif yetkinliğin ötesine geçerek pozitif fırsat eşitliğini de içine alan bir kavramı ifade eder. Benzer şekilde, özgürlüğün içsellığı de sadece kişinin kendisi için en iyi olanı yapmaya özgür olması anlamına gelmez. Yine özgürlüğün dışsallığı gibi baskıdan azade olmayı, buna bağlı olarak kişisel gelişimi mümkün kılan dahili yetkinliği (muktedirliği) sağlayacak fırsatları içerir⁴⁷⁹. Green iki özgürlük arasındaki sınırları kaldırarak ifade ettiğimiz gibi iradi eylemlerin toplum içinde vuku bulmasından dolayı bireysel (negatif) nitelikte olduğu kadar toplumsal içeriğe de sahip olduğunu göstermek istemiştir⁴⁸⁰. İradi eylemin bir hak olarak toplumda kabul görmesi, onun aynı zamanda toplumsal bir içeriğinin olması anlamına da gelir ve onu negatif olduğu kadar pozitif özgürlük alanının da meselesi kılar. Bu bakımdan negatif-pozitif özgürlük ayrımı özgürlüğün iki rakip yaklaşımına başvururken, dahili-harici özgürlük ayrımı bu iki yaklaşımın karşılıklı ilişkisi üzerine inşa edilen tek bir özgürlük anlayışına karşılık gelir⁴⁸¹.

Görülüyor ki kapasite ve imkânların karşılıklı ilişkisi her iki unsurun da bir diğeri olmadan kendi başına özgürlüğü sağlayamadığını gösterir. Kişi özgür olmak için hem dahili yetilere (irade ve akıl) ve harici imkânlara hem de bunları kullanabilme kapasitesine sahip olmalıdır. Dışa dönük yetkinliğin ve imkânların eksikliği bireyin iç yetilerini de dışa dönük olarak gerçekleştirmesini engellerken, tersi bir durumda da bu imkânlar var olsa da onlardan faydalanabilmesi imkânsız hale gelmektedir. O halde Green'in sosyal metafizik anlayışının bir tezahürü olarak özgürlüğün en ileri seviyesi, bireyin yetilerini en yüksek kapasitede kullanarak kendini en fazla gerçekleştirebildiği

⁴⁷⁸ Aynı Makale, ss. 37-38.

⁴⁷⁹ Aynı Makale, s. 38.

⁴⁸⁰ Merquior, a.g.e., s. 100.

⁴⁸¹ Simhony, a.g.m., s. 38.

noktadır⁴⁸². Bu, dahili ve harici yetkinliğin iç içe geçmesi kabulünden hareketle potansiyel -dahili- olasılık olarak var olan insanın olgusal -harici- olarak var olabildiği oranda kendini gerçekleştirebileceği anlamına gelir.

Green yetkinliği ve fırsatları ilişkilendirerek normatif bir özgürlük teorisi ortaya koymuştur. Teorisinin temel normatif prensibi, bireye mümkün olan en fazla imkânın (fırsatın) yaratılarak, kendini gerçekleştirebilmesi adına irade ve akıl yetilerini kullanabilmesinin güvence altına alınmasıdır. Simhony, Green'in özgürlük teorisinin üç şeyi amaçladığını ifade eder. İlki, herkes için karşılıklı uyuma dayanan dahili ve harici özgürlüğün mümkün olabilmesidir. Böylece toplumda insanlar eşit muamele görebileceklerdir. İkincisi, toplum herkes için fırsatları güvence altına alabilirse, bireylerin kendilerini olabildiğince gerçekleştirebilmeleri mümkün olacaktır. Green bu noktada fırsat eşitliği ve istismarın engellenmesi şeklinde kişinin kendini gerçekleştirmesinin kurumsal niteliğini garanti altına alacak iki adalet prensibi ortaya koyar. Böylece dahili yetilerin gerçek kılınabilmesi için gereken güce imkân tanınması anlamında bir hak olarak özgürlük kavramı, adalet prensipleri ile birleşerek imkânların kurumsallaşması halini alacaktır. Üçüncü önemli nokta ise, pozitif hakların herkes tarafından kullanılmasıyla dahili ve harici pozitif yetilerin birbiriyle ilişkili normatif yapısının ortaya çıkabilmesidir. Böylece toplum, devlet aracılığıyla tüm fertlerine belirli bir yaşam standardını garanti ederek fırsatların sunulmasında aktif hizmet edebilecektir. Bireyler de pozitif imkânların garanti altına alınmasının avantajları ile kapasitelerini kendilerini gerçekleştirme çerçevesinde kullanarak, normatif bir vatandaş konumu ortaya çıkarabileceklerdir. Bu şekilde toplumsal kurumların ve bireylerin aktif karşılıklı bağımlılığı ile liberal toplumun ahlaki bir toplum haline geldiği etik bir sonuç ortaya çıkacaktır⁴⁸³. Green'in özgürlük teorisi bu üç sonuç ışığında ele alındığında söz konusu adalet ilkeleri bireysel yetileri gerçekleştirebilmek için gereken imkânların toplum tarafından güvence altına alınmasını sağlarken, toplumu ontolojik bağlamda siyasal olduğu kadar iktisadi olarak da sorumluluk hisseden etik bir bütünlük haline getirme çabasıdır. Bu nedenle sosyal tanınma olarak ele alabileceğimiz adalet ilkeleri, fırsatların hak olarak herkes için kurumsallaştığı ve garanti altına alındığı bir özgürlük teorisi kurmak için olmazsa olmazdır.

⁴⁸² Aynı Makale, ss. 38-40.

⁴⁸³ Aynı Makale, ss. 40-42.

Simhony'nin özgürlük analizinde de görüldüğü üzere Green'in hak kavramı iki boyut içerir. İlki, akıl ve irade yetilerini kullanabilmeye muktedir bireyin bu yetilerini kullanarak kendini gerçekleştirebilme arzusudur. İkincisi ise bu arzusunun toplum tarafından tanınması (sosyal tanınma) talebidir⁴⁸⁴. Bu iki boyut, aynı zamanda doğal ve sivil haklar şeklinde ifade edebileceğimiz iki evrensel hak anlayışına temel teşkil eder. Ancak Green'in teorisinde hakların doğallığı veya evrenselliği iddiaları bazı farklılıklar içerir. Doğal olarak ifade edilen haklar, bireylerin akıl ve irade yetileri nedeniyle olgusal gerçeklikte kendi varoluşlarını gerçekleştirirken talep ettikleri haklardır. Bu haklar bireylerin varoluşları gereği kaçınılmaz olarak talep edilmelerinden dolayı aynı zamanda evrenseldirler. Aktif sivil haklar ise toplum içinde yüksek bir sosyal taahhüt seviyesini ifade eden ve tüm sivil toplumlarda görülmeleri bakımından evrensel olan siyasal haklardır. Bu haklar her toplumun kendi farklı koşullarında meydana getirdiği kanunlarca temellenen, tüm fertleri için belirli bir eyleme veya muamele görme yöntemini tanımlayan, gerekirse sınırlanan haklardır. Bu bakımdan aktif sivil haklar her ne kadar doğal hakların aksine tek bir temel üzerinden haklı kılınmamışlarsa da her iki hak türünün ortak özelliği hak sahibine fayda sağlamasıdır⁴⁸⁵.

Green ortak fayda kavramını etik, özgürlük ve hak kavramlarının temeli yapmıştır. Daha önce belirttiğimiz gibi Green bireyin -doğal- hakları gereği arzusunu ortaya koyarken diğer bireylerin de aynı ölçüde aynı haklara sahip olmak istediklerini ifade etmiştir. Bu bakımdan bireyler birbirlerini karşılıklı tanıyıp kabullenerek toplumu oluştururken, aynı zamanda hakları toplum nezdinde karşılıklı tanıyarak ortak çıkar fikri ile haklara geçerlilik kazandırmışlardır. Bu bakımdan iki hak kabulünde de görüldüğü üzere ortak fayda gereği bireyin savı -doğal haklar- ve toplumun bu savı tanınması -sivil haklar- arasında bir aykırılık olamaz. Aksine bu iki sav birbirini destekler⁴⁸⁶.

Çıkarların ortak olduğu fikri aynı zamanda sosyal tanınmadan mahrum kimselerin de sivil haklara sahip olması gerektiği düşüncesini destekler. Bu noktada Green, Hegel'in "köle-efendi" diyalektiğinden yararlanarak sosyal tanınmadan mahrum kimselerin -doğal olarak- varoluşları gereği kendini gerçekleştirme savı ile yaşadığı devletin yasalarıyla çatışma içine gireceğini ifade eder. Bu anlamıyla sivil haklar, sosyal

⁴⁸⁴ Green, a.g.e., s. 194.

⁴⁸⁵ Martin, a.g.e., ss. 57-58.

⁴⁸⁶ Green, a.g.e., s. 194.

tanınmadan mahrum kimselerin varoluş gereği (doğal hakları gereği) ve toplumsal ilişkilere dahil olarak topluluğun ortak amaçlarına sahip olması gereği meşru bir talep olarak doğmaktadır. Bu kimseler toplumun ortak bilince sahip mevcut fertlerinin faaliyetlerini gerçekleştirme iddialarını tanırlarken, aynı tanınmayı kendileri için de toplumdan dolayısıyla devletten talep ederler. Mevcut yasa her ne kadar buna karşıt olsa da bu kimseler özgürce ortak yararı gerçekleştirmeye çalıştıkları sürece kendileri gibi bireylerden oluşan toplum içinde meşru bir hak edinmiş olurlar. Çünkü özgür insanlar arasında ortak bilinci taşıyan özgür bir insan olarak yaşama yeteneğine sahip her birey, toplumun yasalarca tanınmış bir üyesi olmasa da devlete ve topluma karşı birtakım haklara sahip olur. Devlet buna karşı çıktıkça ortak bilince dayanan bir hakkı çiğnemiş olacaktır⁴⁸⁷. Eğer devleti Green'in tanımladığı gibi toplum olma gereği doğan hakları mümkün kılan, koruyan ve tamamlayan üstün bir erk olarak ele alırsak⁴⁸⁸, yasalar karşısında sosyal tanınma talep eden bireylere karşı devletin takınacağı negatif bir tutum, kendisi ile çelişmesine neden olacaktır. Bu sorunlu ilişkiyi aşabilmek için Green'in egemen erkin meşruiyetine dair değerlendirmesine dönmek gerekir.

Green, devletin zorlayıcı erkinin meşruiyetini sorgularken iki teoriyi ele alır. İlki daha önce de belirttiğimiz gibi bireylerin doğa durumunda zaten var olan haklarına müdahale edilmediği takdirde egemen erke rıza gösterilmesi gerektiğini öne süren klasik liberal savdır. Green bu sava karşı egemen erkin zorlayıcılığının doğası gereği bireylerin iradelerine karşı olması gerektiğini vurgular. Aksi takdirde egemen bir erkten bahsedebilmek mümkün değildir. Bu sorunu gören faydacı perspektif, egemenin zorlayıcı niteliğini azınlığın karşıt iradesine rağmen çoğunluğun rızasına dayandırarak çözmeyi amaçlamıştır. Green azınlığın koşulsuz ve zımnen çoğunluğun iradesine bağlanmaya rıza gösterdiği fikrinin hayalden öte bir şey olmadığını ifade ederek, bu düşüncenin haklı kılınamayacağını savunur. İkinci teori ise Hobbes'un dile getirdiği gibi devletin hakları egemen erki ile var ettiği savıdır. Green hakların egemenden kaynaklandığı savını, bireyin egemene karşı hiçbir hak öne süremeyeceği fikrini temellendirmesi nedeniyle reddeder. Bu, insan bilincinin asli ihtiyaçlarına karşı gerçekçi olmayan bir düşüncedir. Çünkü bireyler zaman zaman egemen erkin ifadesi olan yasaların eşitsiz veya kötü olduğu eleştirisini yaparak yasalar arasında, olan ve olması

⁴⁸⁷ Aynı Eser, ss. 194-195.

⁴⁸⁸ Aynı Eser, s. 189.

gereken ayrımını yapabilmektedir. Yani bireyler yasalar için bir haklılık talebindedir ve bu aynı zamanda yasanın uymak zorunda olduğu bir hak kuralının -adaletin- varlığına işaret eder⁴⁸⁹. O halde Green'in teorisine göre devletin meşruiyetinin kaynağı hak ve adalet kavramlarıdır.

Adalet kavramı ve haklara malik olmak, kendi gibi öznelere arasından biri olduğunun bilincinde olan öznenin (bireyin) Green'in ifadesi ile *"kendi erklerinin serbestçe kullanılmasının toplumun her üyesinin kendi erklerini aynı serbestlikle kullanmasına rıza göstermesine bağlı olduğunu kavradıkları bir toplumun üyesi olarak"* mümkündür⁴⁹⁰. Dolayısıyla Simhony'nin özgürlük kavramına dair analizinden önce de ifade ettiğimiz gibi, bireyin toplumun bir üyesi değilmiş gibi davranma hakkı yoktur. Yani bireyin topluma ve toplumun bir kurumu olan devlete karşı (aleyhinde) bir hak iddiası olamaz. Buna paralel olarak adalet kavramı da hak kavramı gibi insanların ortak fayda için eşit haklar altında bir araya gelmesiyle toplumsal ilişkilerden doğmaktadır. Karşılıklı kabul edilen hakların korunması, düzenlenmesi ve işlerlik kazanması için belli bir yasaya ve yaptırıma yani adalete ihtiyaç duyulur. Toplum bu adalet ihtiyacını gidermek amacıyla toplumsal bir kurum olarak devleti meydana getirir. Devletin meşruiyetinin kaynağı toplumun gelişimindeki bu ihtiyacı karşılamasıdır⁴⁹¹. Dolayısıyla devlet, toplumda vücut bulan mevcut hakların farkında olup, adalet gereği onların işlerlik kazanmasına ve korunmasına yarayan "sınırlı" bir toplumsal kurumdur⁴⁹². Taşıdığı bu sorumluluk gereği, farklı toplulukları bir araya getirerek onları uyum içinde organik bir unsur olarak devam ettirmekle yükümlüdür⁴⁹³.

Green'in egemen erkin meşruiyetine ilişkin analizinden çıkan sonuç, hakları verenin yalnızca devletin egemen gücü olmadığı ve devletin toplumdan bağımsız yetkilerinin olamayacağıdır⁴⁹⁴. Dolayısıyla devletin koyduğu yasalar, adaleti ve uyumu sağlama

⁴⁸⁹ Aynı Eser, ss. 192-193.

⁴⁹⁰ Aynı Eser, s. 193.

⁴⁹¹ Aynı Eser, ss. 195-196.

⁴⁹² Aynı Eser, s. 192.

⁴⁹³ Aynı Eser, s. 196.

⁴⁹⁴ Aynı Eser, s. 189. Bireyin devlete rağmen doğal haklarının olduğu iddiası ile bireyin devlete karşı haklarının olamayacağı kabulü ilk bakışta çelişkili bir durummuş gibi görünebilir. Oysa Green bu noktada bireyin toplumdan bağımsız bir hak iddiasının olamayacağını vurgulamak ister. Kişi hak iddiasını toplumsal ilişkilerden kaynaklanan bir talep ile ortaya koyuyorsa bu onun olgusal gerçekliğinin kaçınılmaz bir talebi olacağı için burada birey değil devlet topluma rağmen bir yasayı ya da yasa tanımazlığı savunmaktadır. Bu, devleti asli amacından uzaklaştırmakta ve meşru olmayan bir noktaya

amacına hizmet ettikleri sürece meşru olabilirler. Öte yandan sivil haklardan gelen muktedir olma durumu da bireye sosyal tanınma ile belli koşullarda belli bir zaman dilimi için verilmiştir. Çünkü koşulların ve toplumsal iyi kabullerinin değişmesi halinde toplumun ortak yarar anlayışında değişiklikler meydana gelebilir. Değişen koşullar gereği topluluklar arasındaki uyumu sürdürme amacıyla devlet, yaptığı yasal düzenlemelerle mevcut haklarda sınırlamaya yahut değişikliğe gidebilir. Bazı kimseler bunu haklarına saldırı şeklinde düşünecek olsa da haklar kişilere toplumun üyesi olarak sosyal tanınma gereği dönemin iyi kabullerine uygun bulunmuş olması hasebiyle verilmiştir. O halde bireyin sahip olduğu haklar, genel refaha katkı sağlayıp sağlamadığına yönelik yargıya göre değişikliğe her zaman açıktır⁴⁹⁵.

İfade edilenleri kısaca özetleyecek olursak Green'in hak kavramı toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan ve bireyler arasında eşitlik temelinde genel birlik sağlayan bir niteliğe sahiptir. Devlet de buna bağlı olarak toplumsal ilişkilerin taşıyıcısı ve uyumlaştırıcısı olma rolünü üstlenmiştir. Birey ise devletin bu rolünün ifadesi olan yasal düzenlemeler karşısında uyumu bozacak şekilde yurttaşlık kurallarının dışına çıkmamalıdır. Fakat Green tüm bu çıkarımlarının meselenin teorik hakikat boyutunu ifade ettiğinin farkındadır. Epistemolojik yabancılaşmanın etkisiyle Green, hakikati tarihsel bağlamda gelişen ve uzlaşmalarda kendini gösteren bir aşkınlığa taşıyarak, devletin böyle bir ideali tam anlamıyla gerçekleştirebilmesinin mümkün olmadığını, bunu kısmen yerine getirebileceğini ifade eder⁴⁹⁶. Dolayısıyla bireyin yurttaşlık kuralları dışına çıkmaması ilkesi de bireyin her durumda mevcut yasalara itaat etmesi anlamına gelmemektedir⁴⁹⁷. Green bu noktadan hareketle epistemolojik yabancılaşma ile ortaya çıkan ideal olanın değişen ve talep edilen kurgusal niteliği üzerinden, liberal teorinin önemli bir konusu olan direnme hakkını temellendirir.

Yasalar her durumda devletin ideal yasaları olamayacağı için bireyler devletin tanımadığı bir hakkı öne sürebilirler. Ancak devletin yasalarına benzer şekilde

taşımaktadır. Böyle bir durumda birey, meşru olmayan bir yasaya karşı meşru bir talebini öne sürmektedir. Bu aynı zamanda Green'in direnme hakkı anlayışının da temelini teşkil eder.

⁴⁹⁵ Aynı Eser, ss. 196-198.

⁴⁹⁶ Hakikatin evrensel ruhunun izlerini gösterdiği yer insanlığın tarihsel gelişimi ve bu süreçte ortaya çıkan toplumsal uzlaşımlardır. Bu nedenle değişen yeni durumlara göre talep edilecek yasaların kalıcı ideal yasalar olması beklenemez. Green böylece epistemolojik yabancılaşma ile hakikatin insanın kurgularında var olabildiği fikrini toplumsal uzlaşımlara ve yasaların ruhuna taşımıştır.

⁴⁹⁷ Aynı Eser, s. 198.

bireylerin hak iddiaları da başlangıçta hukuki olarak kabul edilmiş olmadığından ideal bir nitelikte doğmamaktadır. Bu iddialarının meşru olabilmesi, topluluğun zımni bilinciyle kabul edilmiş bir toplumsal yarara dayandırılmalarına bağlıdır. Green bunun gerekçesini şöyle ifade eder: “*Soyut olarak insanoğlunun yararı için ne denli arzu edilir olursa olsun, bu savı ileri süren kimseyle ileri sürenlerin paylaştığı bir yararlılık ortak bilinçliliği olmadıkça hiçbir erkin kullanılması bir hak olarak ileri sürülemez.*” Bu bir anlamda her türlü hak talebinin temelinde toplumsal refahı artırma çabasının yatması gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle kişi, eyleme geçmeden önce ortak yararı kendince ileri sürerek değil, kamu bilincinin kavramaya yetenekli olduğu bir toplumsal faydaya olumlu etkisi üzerinden açıklamalıdır. Bildung kavramından hareketle değerlendirdiğimizdeyse toplumsal refahın artırılabilmesi için toplumda imkânları daha düşük olan bireylerin kendilerini geliştirebilmeleri ve topluma dahil olabilecek niteliğe kavuşmalarının -kamusal yararı kavrayabilecek niteliğe ulaşmalarının- Green için neden bu kadar önemli olduğu ortaya çıkar. O halde bir hak talebinin meşruiyeti bu talebin eşitliği bozan -adil olmayan- mevcut yasaya karşı olmasına ve kamusal bir çıkarı toplum nezdinde savunabilmesine bağlıdır⁴⁹⁸.

Green, bireyin hak talebini ele alırken bazı noktalara dikkat çeker. Öncelikle birey özel bir çıkarını kamusal faydaya dayandırma çabasıyla mevcut yasaya karşıt bir sav öne süremez. Çünkü bu meşru bir hak talebi değildir. Mevcut problemlili yasanın reddi, ancak toplum nezdinde ortak faydaya yönelik zımni bir hakka dayanıyorsa -genel hak duygusuna dayanması şartıyla- mümkündür. Öte yandan bireyin mevcut yasaya karşıt savı zımni bir hakka dayanıyor olsa dahi, bu hakka sahip olduğu anlamına gelmez. Hak talebi mümkün olduğunca eyleme geçilmeden ileri sürülmelidir. Çünkü bireyler ortak yarara dayandığına inandıkları hakları kullanma konusunda yasayı değiştirmeye çalışıp aynı zamanda da hiçe sayacak olurlarsa haklı da olsalar yasalara genel bir itaati tehlikeye sokacaklardır. Ancak Green burada bir istisna olduğunu belirtir. İfade ettiğimiz gibi zımni bir hak olarak her bireyin kendi yararını aramasında diğerlerinin özgürlüğüne karışmayacak şekilde eylemesi ve toplum tarafından eylemlerinin diğer bireylerle eşit şekilde tanınmasını talep etmesi meşru bir taleptir. Dolayısıyla mülk edinme, aile kurma gibi haklar kişiye tanınmadığı takdirde, Green’e göre bu kişi mevcut yasalara uymama hakkına sahiptir. Çünkü mülk edinmek, tasarrufta bulunmak, aile

⁴⁹⁸ Aynı Eser, ss. 198-200.

kurmak gibi haklar Green'in metafizik kabulleri gereği, bireyin olasılık olmaktan çıkarak olgusal gerçeklikte kendini gerçekleştirmesinin yollarıdır. Nitekim Green bu hakları özgürlük hakları olarak ifade eder ve hiçbir devletin bu hakları yasaklayamayacağını savunur. Bu hakları reddeden bir devletinse kişi üzerinde hiçbir bağlayıcılığının olamayacağını, kişinin de ilgili yasalara itaat ödevinin olmadığını ifade eder⁴⁹⁹. Bu noktada cevap verilmesi gereken yeni bir soru ortaya çıkar. Eğer haklar toplumun zımni kabulleri ile meşru bir nitelik kazanıyorsa, toplumun sosyal tanınma noktasında avantajlı bireylerinin ortak refah gereği sosyal tanınmadan mahrum kimselerin hak taleplerine destek vermesi meşru mudur?

Green'e göre toplumun eşit haklara sahip fertleri genel hak duygusuna dayanarak bu haklardan mahrum edilen kimselere destek amacıyla mevcut taraflı yasalara itaat etmemeyi tercih ediyorlarsa bu meşru bir tercihtir. Çünkü bu kimselerin yasalara itaat etmeme gerekçesi insanlığın birliği fikrinden kaynaklanır. İfade ettiğimiz gibi devlet, bir araya gelmiş toplulukların ve daha derinde bireylerin arasında uyumu tesis etmekle yükümlü toplumsal bir kurumdur. Ancak birtakım kişilere bazı haklar tanınıp diğerlerine bu haklar tanınmıyorsa bu eşit ve adil bir muamele değildir. Böyle bir durumda devletin meşruiyeti, toplumda uyumu değil ayrımcılığı tesis etmesi nedeniyle sorgulanır hale gelir⁵⁰⁰. Öte yandan hak taleplerine destek verilirken yasaların çığnenebilir olmasının her durumda iyi sonuç vermeyeceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Eğer hakları yok sayılan kimselerin belli koşullarda bazı haklara kavuşmaları toplumda anarşi riski doğuracaksa veya toplumdaki mevcut uzlaşmaya zarar vererek daha kötü bir duruma sebebiyet verecekse mevcut yasaya uymak ve hak talebinin uzlaşma ile sağlanması için çabalamak daha doğru bir tercih olacaktır⁵⁰¹. Green bu noktada ehvenişer bir tercihte bulunur. Çünkü devlet mümkün olan en yüksek oranda toplumsal uzlaşmayı ve uyumu yasalarla sağlayamadığı takdirde, uyumun ve uzlaşmanın yerini çatışma ve şiddet alabilir.

Tüm ifade ettiklerimizden anlaşılacağı üzere Green, Hobbes'tan beri süre gelen klasik liberal söylemin kalıtsal dikotomisini aşma çabasıyla doğal özgürlüğün yerine olgusal olarak uzlaşımsal özgürlüğü ve yeni bir etik kabulü temellendirirerek, Mill'de ilk

⁴⁹⁹ Aynı Eser, ss. 200-202.

⁵⁰⁰ Aynı Eser, s. 203.

⁵⁰¹ Aynı Eser, ss. 203-204.

örneklerini gördüğümüz etatist⁵⁰² liberal bir söylem ortaya koymuştur. Green'in özgürlüğe ilişkin yaklaşımında klasik liberalizmin yalnızca baskıdan azade olmak anlamında kullandığı özgürlük kavramı -ister negatif olsun ister pozitif- eleştirisinin önemli bir odağı olmuş, muktedir olmayı özgürlük için esas kabul etmesi eleştirisinin temel dönüm noktası haline gelmiştir. Böylece yetkinliği özgürlüğün bir koşulu, özgürlüğü de bireyin arzularını yerine getirmek için ihtiyaç duyduğu imkânlarla sahip olabilmesi şeklinde yorumlamıştır⁵⁰³. Bu yeni yaklaşım kaçınılmaz olarak beraberinde bireyci klasik liberal düşüncenin a priori kabullerine de -aynı zamanda dogmalarına da- önemli eleştiriler getirmiştir.

Green'e göre gelişen medeniyet ve değişen toplumsal koşullar karşısında eskiyen ve çağın ihtiyaçlarına cevap veremeyen klasik liberal söylem birey-toplum ilişkisini görmezden gelerek; statik, dogmatik ve devlete dair ileri derecede minimalist söylemleriyle toplumun ilerlemesi için engel teşkil eder hale gelmiştir. Green çağın gereklerini yerine getirebilmek için bireysel özgürlüklerin artırılması adı altında liberalizmin devleti işlevsiz hale getiren ve a priori kabullerle şekillenen dogmalarından vazgeçilerek, bireyci klasik liberal söylemin sınırlarının dışına çıkan daha esnek politikalarla toplumda fırsat eşitliği sağlanması gerektiğini savunur. Bu amaçla devletin görevi, bildung kavramı gereği bireysel gelişimin önündeki engelleri kaldırmak ve toplumun etik bir bütün niteliğini taşıyabilmesi adına etik yaşama uygun koşulları gerektiği kadarıyla ve ortak yararı mümkün kılacak şekilde belirli sınırlar içinde müdahalelerle sağlamak olmalıdır⁵⁰⁴. Örneğin sözleşme özgürlüğü pratiğinde görüldüğü gibi eşit olmayan tarafların yaptığı sözleşmelerde devlet, kanun yetkisi ile zayıf tarafı korumalıdır. Böyle bir müdahale fiili özgürlüğü savunacağı için toplumun genel faydasına (refahına) katkı sağlayacak şekilde daha çok sayıda insanın liberal toplumda yer edinerek toplumdan pay almasına fırsat verecektir⁵⁰⁵. Green bu savıyla özgürlük kavramına dair incelememizde ifade ettiğimiz gibi liberalizmin negatif özgürlüğe dair a priori bir kabulünü yıkmayı amaçlamıştır.

⁵⁰² Etatist liberaller, Locke gibi bireyci klasik liberallerin devleti minimize etme iddiasını reddederler. Onların amacı devleti yeniden şekillendirmektir. Bireyci klasik liberaller özgürlüğü devletten özgürlük olarak ifade ederken, etatist liberaller özgürlüğü Mill gibi devlet aracılığıyla teminat altına almak istemişlerdir (Yayla, a.g.e., s. 25).

⁵⁰³ M. Cem Oğuz, *Liberalizmden Sosyal Reforma: Liberal Düşüncenin Entelektüel ve Kurumsal Dönüşümü*, Ankara: Lykeion Yayınları, 2017, s. 63.

⁵⁰⁴ Merquior, a.g.e., s. 101.

⁵⁰⁵ Sabine, a.g.e., ss. 108-109.

Yıkamak istediği bir diğer a priori liberal kabul ise yanılmaz ve ideal olan toplumsal kurumların olabileceği düşüncesidir. Tarihselci kabulleri gereği çağın değişen koşulları karşısında böyle bir toplumsal kurumun olabileceği fikrini reddeder. Green'e göre yanılmaz olan hiçbir insani ve toplumsal kurum yoktur. Bu bakımdan klasik liberallerce doğal ve ideal bir durumun ifadesi olan serbest piyasa, esasında yalnızca toplumsal bir kurumdur. Green'in bu savı oldukça önemlidir. Çünkü bu şekilde, geçmiş liberal düşüncenin bir başka a priori kabulü olan iktisadın ve siyasetin birbirinden ayrı iki alan olduğu iddiasını da reddeder. Green'e göre iktisat ve siyaset iç içedir. Liberalizmin siyasal ve iktisadi kabullerinin ortak amacı liberal toplumun ahlaki gayelerine birlikte ulaşmak olmalıdır. Bu düşüncesi aynı zamanda iki alanı birbirinden ayırarak istisnasız her türlü devlet müdahalesini reddeden klasik liberalizmin bir başka a priori kabulü olan minimalist devlet anlayışına da eleştiri niteliğindedir. Sözleşme özgürlüğüne dair eleştirisinde de ifade ettiğimiz gibi Green doğru devlet müdahalesinin daha büyük bir kötülüğü -liberal toplumun ahlaki özgürlük ortamını ortadan kaldıracak problemleri- çözmek adına yapıldığı takdirde, genel refahı arttırarak özgürlüğe katkı sağlayacak bir sonuç yaratacağını, bu nedenle iyi olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunur⁵⁰⁶.

Green her ne kadar muğlak bir ideal ortaya koymuş olsa da liberalizmin a priori kabullerini sorgulayarak dogmalardan bağımsız tüm insanlığı içine alacak bir liberalizmin imkânlarını tartışmıştır. Böylece liberalizmi yalnız belli bir sınıfın çıkarlar dizisini temsil eden bir toplum felsefesi olmaktan çıkarmaya yönelik dikkat çekici bir sivil toplum perspektifi sunmuştur⁵⁰⁷. Bireysel hak ve özgürlük değerlerine, uzlaşma vurgusuyla fırsat eşitliği ve toplum öğelerini katarak⁵⁰⁸, epistemolojik yabancılaşma sonrası Mill ile başlayan, romantizm ve bildung kavramlarıyla şekillenen yeni liberalizme soluk kazandırmıştır.

Sonuç olarak Green hak kavramı ve özgürlük kabulleriyle liberalizmin siyasal başarısını nihayetinde eksik de görse onaylamıştır. Ancak metinde vurguladığımız gibi liberalizmin ve sözleşme teorilerinin kalıtsal problemi olarak gördüğümüz Hobbes'un antropolojik -bencil hazzı birey ve uzlaşan akılcı birey- dikotomisi, Green'in de liberal toplum teorisinde aşmak istediği bir problem olmuştur. Green Hobbes'un

⁵⁰⁶ Aynı Eser, ss. 114-115.

⁵⁰⁷ Aynı Eser, ss. 114-115.

⁵⁰⁸ Merquior, a.g.e., ss. 101-102.

dikotomisinden yola çıkarak yaptığı tahlilde, liberalizmin siyasal niteliği olarak ifade edebileceğimiz sözleşmeye taraf ve uzlaşmalarla sınırlanmış bireylerin belli bir özgürlüğü kabul ederek siyasal haklarla yaşamasını liberalizmin kısmi başarısı olarak görmüştür. Öte yandan dikotominin bir diğer parçası olan sensualist bencil birey figürününse liberalizmin iktisadi yönünde etkinliğini sürdürdüğünü düşünmüştür. Bu nedenle toplumsal kurumların a priori kabullerle dogmatik iddialara dayanarak hatasızlık zırhına bürünmesine karşı çıkmış, toplumun ahlaki birlikteliğini ifade etmesi bakımından ortak yarar kavramını savunmuştur. Belki de Green'in en önemli niteliği, Hobbes'un dikotomisi üzerinden klasik liberal düşüncedeki sivil toplumu temsil eden "siyasal" ve doğa durumunu temsil eden "iktisadi" liberalizmler arasındaki temel çelişkiyi gözler önüne sermiş olmasıdır. Bu nokta ontolojik yabancılaşma ve faydacılık ilişkisini ele almayı gerekli kılmaktadır.

III. LİBERAL TEORİNİN SİYASAL ONTOLOJİSİ VE EPISTEMOLOJİSİ

Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz gibi Modern felsefe ile hakikatin aşkınlığını yitirmesi sonucu düşünen öznenin zihinsel yetileriyle -başta bilim aracılığıyla- doğada kendi hakikatini kurgularıyla yaratabileceği inancı, öznenin geleneksel toplum tahayyülleri tarafından kısıtlanmış eylemlerinde klasik sınırların değişmesinin önünü açmıştır. Sınırların değişimi ile ortaya çıkan faydacı akıl, geleneksel toplum yapısının hâkim kabulleri, inançları, otoriteleri ve kurumları için yıkıcı olduğu kadar yarattığı boşlukları doldurmak için de önemli bir temel teşkil etmiştir. Bu bağlamda modern toplumsal kurumlar toplumun belli bir fayda ve rasyonalite çerçevesinde dönüşümünü ve organizasyonunu sağlarken, modern insana ve modern topluma dair yeni bir anlayışın kuramsal olarak ortaya konmasına imkân sunmuştur.

Bu başlık altında zihnin kurgularıyla kendine ve maddeye dair yeni ufuklar açma girişimine yönelik ortaya koyduğu yeni toplumsal tahayyüller ele alınarak, modern toplumun hem olgular kadar metafizik ilkelerle işleyen yapısı hem de siyasal bağlamda liberal düşünceyle paralel evrimi ontolojik ve epistemolojik bir perspektifte açıklanmaya çalışılacaktır. Liberal teori bu bakımdan hoşgörü ve tolerans⁵⁰⁹ anlayışıyla

⁵⁰⁹ Tolerance ve toleration kelimeleri Latince tolerare fiilinden gelmektedir. Bu kelimenin anlamı dayanmak, katlanmak, tahammül etmek, çekmek ve devam ettirmektir. Dilimizdeki hoşgörü sözcüğü gerek gündelik gerekse felsefi bakımdan bu anlamı ve özneye yarattığı gerilimi ifade edebilmekte yetersizdir (Melih Yürüşen, *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasal Hoşgörü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, ss. 18-19). İncelememiz açısından belirtilmesi gereken husus Locke'un yaklaşımının bu çerçevede bir hoşgörü niteliği taşımadığıdır. Çünkü Locke doğal hukuka dayalı metafizik a priori doğrular dizisi olduğu kabulünden hareketle soyut aklın gereklerine göre toplumun tanzim edilmesi ve bireylerin eylemesi gerektiğini düşünür. Bu statik ve evrensel bir summum bonum ideali olması bakımından ahlaki bir monizmin kabulüdür. Ancak zihnin kısıtlı bilgisinden hareketle toplumda fertlerin iradeleriyle farklılaşan eylemleri olabileceğini reddetmez. Toplumsal düzeni sağlamak adına bireylerin toplumsal ilişkilerinde karşılıklı varoluşlarına tolerans göstermesini yani birbirlerinin farklılıklarına ve varlıklarına katlanmaları (tolere etmeleri) gerektiğini savunur. Hoşgörü ve tolerans arasındaki bu ayrımı daha net kılabilmek için Peter Nicholson'ın toleransın (hoşgörünün) taşıması gereken altı unsuru (sapma, önemseme, onaylamama, güç, reddetmeme, iyilik) ele almak gerekir. Bu unsurlar sırasıyla açıklanacak olursa; kişi bir olguyu "sapma" olarak görmesi, sapmanın gerçekleştiği konuyu "önemsiyor" olması, gerçekleşen olguyu "onaylamaması", bunu "engelleyebileceği güce" sahip olması, bu "gücü kullanmayı reddetmeli" ve bunu yaparken tolere etmenin daha büyük bir iyi olduğu düşüncesine sahip olmasıdır. (Peter P. Nicholson, "Toleration, morality and Harm", *Aspects of Toleration Philosophical Studies*, ed. John Horton, Susan Mendus, New York: Routledge, 2010, s. 160). Locke bu çerçevede ahlaki doğrunun karşısında ve ona aykırı bir eyleme katlanmanın (toleransın) gerekliliğini ontolojik bir toplumsal ilişkiler bütünü olarak ele almaktadır. Oysa gerçek bir hoşgörüden bahsedebilmek için bunun ahlaki bir nitelik taşıması gerekmektedir. Mill'in yaklaşımı bu noktada önemli bir örnek teşkil eder. Locke'un teorisinde ontolojik bir mesele olarak ele alınan insanların toplumsal faaliyetleri ve ilişkileri Mill'in teorisinde dinamik doğrunun (hakikatin) bulunması halini alarak epistemolojik bir gereklilik halini almıştır. Çünkü

ontolojik ve epistemolojik bir yabancılaşma süreci olarak ele aldığımız modernitenin ihtiyaç duyduğu yeni toplumsal tahayyüller karşısında bir cevap niteliğindedir. İncelememiz bu kabulden hareketle iki noktaya odaklanmaktadır. İlki Locke'un ontolojik yabancılaşmaya mülkiyet kavramıyla cevap arayışı, ikincisi ise Mill'in epistemolojik yabancılaşmaya düşünce ve ifade özgürlüğüyle cevap arayışıdır.

A. Liberal Siyasal Ontolojinin Temelleri

Locke'un ontolojik yabancılaşmaya cevap niteliğindeki liberal siyaset felsefesi, epistemolojik yabancılaşmaya dair kaygısına ampirizmle cevap aramasına benzetilebilir. Kendisi her iki alanda da (epistemolojide ve ontolojide) yitirilen aşkın hakikati, özneyi hakikatin kaynağı kılarak -Kant'a kadar tüm aydınlanma felsefesinde olduğu gibi akıllaşma çabasıdır. Locke bu çabasını epistemolojide öznenin duyularını esas alarak ampirizmle mümkün kılmaya çalışırken, ontoloji de bu çabanın karşılığı bireyci bir ontoloji kabulünden hareketle siyaset felsefesidir. Siyaset felsefesinin bu rolü üstlenmesinin nedeni, ontolojinin epistemolojik bir faaliyete indirgenmiş olmasıdır. Heidegger'in de belirttiği gibi modern ontolojide var olmak öznel bilincin belirlediği ölçüde mümkündür⁵¹⁰. Bu kabul öznenin epistemolojik hâkimiyetiyle nesnenin öznenin bağımsız varoluşunun (nesnelliğinin) elinden alınması (yitimi) ve öznenin objektif dış dünyadan kopması (ontolojik yabancılaşma) anlamına gelir⁵¹¹. Modern düşüncede madde, zihnin "bireysel" hükmüyle anlam kazanan bir varlık olmuştur. Başka bir ifadeyle fenomenlerin öznenin bağımsız Tanrı merkezli varoluşları ortadan kalkmıştır. Her türlü varoluş öznenin tasarrufuna açık hale gelmiş, fenomenal dünyada özne Tanrının kiracısı olmaktan çıkarak mülk sahibi olma niteliği kazanmıştır.

Locke, Descartes'ın akla (bilince) bağlayarak yıktığı klasik ontolojiye akılcı bir içerik kazandırma çabasıdır. Descartes'ın şüpheyi öznenin zihninde temellendirmesine benzer şekilde, ontolojiyi ele alırken varoluşu önce mülkiyet olarak

Mill farklılığı normal kabul etmiştir. Dolayısıyla tolere etmeyi de Locke gibi negatif bir değer değil ahlaki bir sorumluluk (ahlaki bir iyilik) ve epistemolojik bir gereklilik görerek toleransın altıncı unsuru olan iyiliği ahlaki bir formda ele alarak pozitif bir değer haline getirmiştir (Locke'un tolerans kavramının kısıtlılığına dair eleştirel bir inceleme için bkz. Yürüşen, a.g.e., ss. 91-108).

⁵¹⁰ Ferry, a.g.e., s. 20.

⁵¹¹ Tarnas, a.g.e., ss. 276-279.

insanda bedenle temellendirmiştir⁵¹². Daha sonra fenomenal varoluşu öznenin nesneye duyduğu arzularıyla kurduğu ilişki çerçevesinde ele almıştır. Özne nesneye ilişkin arzusunu gerçekleştirmek adına emeğiyle o nesneye sirayet ederek beşeri varoluştaki -özne merkezli- bir anlam kazandırmıştır. Bu anlam kısaca özel mülkiyettir. Öznenin nesnelerle kurduğu bu ilişki ilerleyen süreçte siyasal iktisat (politik ekonomi) kavramını oluştururken, meselenin toplumsal niteliği hasebiyle siyasi yönünün olması ve siyaset felsefesinin tartışma konusu haline gelmesi kaçınılmazdır. Çünkü fiziki varoluş öznel olarak anlamlandırılabilir olsa da uygulanmasının yalnızca öznel nitelikte gerçekleşmesi mümkün değildir. Yani epistemolojide her fikir -uygulamaya geçirilmediği sürece- kendi numenal varoluş imkânına sahip olması bakımından her öznenin kendi tasarruflarını zihninde gerçekleştirebilmesini mümkün kılarken, fenomenal varoluş tek bir düzlemde pek çok bilincin (öznenin) aynı nesneler ve birbirleri üzerindeki arzularının biraradalığını kaçınılmaz kılmaktadır. Öznenin nesneleri özel mülkiyeti olarak yalnız kendi tasarrufuna bağlı kılarak tanımlama girişimi, o nesneyi bir anlamda öteki özneler için kendi başına ontolojik bir niteliğe itmekte ve bu, öteki öznelerin o fenomenler hakkında tasarrufta bulunabilme arzusuyla çatışmaktadır. Bu durum ontolojiyi (mülkiyet kavramını) öznenin özne ile mücadelesi sorununa taşır. Locke toplumu tek tek öznelerin (bireylerin) toplamı şeklinde ele alarak ontolojinin barındırdığı bu problemi (öznelerin rekabetini) sivil toplum tarafından aşılması gereken siyasal bir süreç olarak değerlendirir. Ortaya koyduğu kabuller ontoloji bağlamında otoriteye karşı özne-nesne ilişkisi ve özneye karşı özne ilişkisi olmak üzere iki içeriğe sahiptir. Siyaset felsefesinde ele aldığı tolerans kavramı, ontolojik mahiyetiyle yabancılaşma sürecinin özne merkezli hakikat arayışına paralel olarak toplumsal yapı içinde gelişen değişim taleplerini ortaya koyup, aşma gayesini ifade eder.

Belirtmek gerekir ki Locke'un tolerans talebi her ne kadar inanç özgürlüğü ağırlıklı bir temaya sahipmiş gibi yorumlansa da ele alacağımız üç nokta ontolojiye dair tespitimizi açıklamak için yararlanacağımız temelleri teşkil etmektedir. İlki Reform

⁵¹² Bu çerçevede mülkiyeti özne merkezli bir varoluş şekli olarak açıklamak mümkündür. Locke'un kaygısı -hem epistemolojide hem de ontolojide- öznel kabullerden öznelerarası mahiyette akla dayalı bir evrensel hakikatler bütünü meydana getirmektir. Epistemolojide ortak duyumları bilginin kaynağı kılarken, ontolojide de aynı yolu izleyerek herkesin sahip olduğu bedeni mülkiyetin kaynağı kılmıştır. Bu bakımdan duyumlara dayalı bilgi ve doğuştan şahsi mülkiyet olarak beden, Locke'un özne merkezli kabullerinin kaynağı olarak nitelendirilebilir.

Dönemi'dir. Reform Dönemi'nin önemi, insani varoluşa yönelik hâkim görüşte meydana gelen özne merkezli bir dönüşümü ifade etmesidir. Locke'un ifadelerinde de görüleceği üzere Reform Dönemi ile her türlü bireysel özgürlük talebi, inanç özgürlüğüyle temellenen bir karaktere sahip olmuştur⁵¹³. İkincisi Locke'un tolerans talebi yıkılan klasik hakikat anlayışına karşı farklı inançlara saygı duyulmasını değil, rasyonalist etik anlayışı gereği benimsediği doğal hukuk düşüncesi çerçevesinde akılcılıkla şekillenen başka bir statik ve evrensel hakikati kurgulayıp savunmasıdır. Tolerans bu bakımdan ahlaki bir ideal, erdem veya kendi başına bir iyi değildir. Hâkim kılınmasına değil aksinin daha kötü sonuçlar doğuracağından hareketle gerektiğinde uygulanmasına ihtiyaç duyulan pratik bir çare, görev veya negatif bir değerdir. Dolayısıyla Locke farklılık kavramına bir değer atfetmez. Farklılığı, Mill'in evrensel pozitif bir değer olarak gördüğü hoşgörü talebinde ele almasına kıyasla oldukça sınırlı ve katlanılması gereken bir olgu olarak ele alır. Locke'un kaygısı farklılığın onaylanmasından ziyade, güvenlik ve varlık anlamında mülkiyetin sivil toplum koşullarında güvence altına alınabilmesidir⁵¹⁴. Bu kaygısı bizi üçüncü noktaya, yani Locke'un teorisinin faydacı karakterine ulaştırır. Faydacı teorisinin önemi, yeni modern toplum, birey ve iktidar düşüncesinin ontolojik -ve dolayısıyla epistemolojik- temelini teşkil etmesidir⁵¹⁵. İfade edilen bu üç husus birlikte göz önüne alındığında Locke'un tolerans kavramı ve ontolojik yabancılaşma bağlamında mülkiyet kavramı arasında kurduğu bağ ortaya konabilir. Böylece liberal teoriye dair daha kapsayıcı bir çözümleme yapabilmek mümkün hale gelir. Bu bakış açısıyla incelememiz iki başlık altında gerçekleşecektir. İlk başlıkta faydacı toplum teorisinin tarihsel kaynakları ve geçmişi incelenecek ve Hobbes'un kabulleriyle şekillenen siyasal ontolojik düzlem ele alınacaktır. İkinci başlıktaysa Locke'un faydacı toplum teorisi ele alınarak Descartes

⁵¹³ Talcott Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*, çev. Adem Bölükbaşı, C. I, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2015, s. 121.

⁵¹⁴ Melih Yürüşen, a.g.e., ss. 92-94.

⁵¹⁵ Alain Caillé, *Faydacı Aklın Eleştirisi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 26.

Faydacı sistem pek çok bilimsel teori gibi atomculuk üzerine kuruludur. Bu sayede bilimin işleyişi gibi sistemin birim fiilleri üzerinde en basit ve en açık ilişki biçimleri dikkate alınarak eylemlerin özelliklerinin ortaya konması ve çözümlemesi amaçlanır. Bu yaklaşım sosyal teorilerde kaçınılmaz bir şekilde atomistik bireycilik fikrine kaynaklık eder. Bireycilik fikrinin ortaya çıkardığı güçlük ise epistemolojik olmaktan ziyade etik bir güçluktur. Çünkü bireyin sahip olduğu etik özerklik, otoriteyle ilişkisinin ve sorumluluğunun ne olduğu sorusunu beraberinde getirir. Bu noktada olgu ve değer arasındaki keskin ayrım karşılaşırlar. Özellikle bu durum toplumsal bir içeriğe sahipse düşünürlerin pek çoğu bu noktada kendi etik perspektiflerinde doğru yargısına sahip olan eylem biçimlerini veya politikaları ispat etme yükümlülüğü hissetmektedir (Parsons, a.g.e., ss. 85-86).

sonrası ontolojik perspektiften modern toplumların nesnel hakikat ölçütünün ne olduğu ve liberalizmin ontolojik yabancılaşma olgusu karşısında kendi ontolojisini nasıl kurguladığı incelenecektir.

1. Modern Bir Toplum Tahayyülü Olarak Faydacı Teori

Faydacı öğreti, etik normların tikel mutluluktan kaynaklandığı kabulüyle bireylerin bilinçli olarak azami hazza yöneldiği ve acıdan kaçındığı bir rasyonaliteyi ifade eder. Özünde bencil bir mantık taşıyor olsa da bireylerin kendi çıkarları peşinden koşmasının faydalı bir sonuç doğuracağını savunur. Öğreti her ne kadar Jeremy Bentham ile ilişkilendirilmişse de faydacılığın temel ilkesi “massima felicità dicisa nel maggior numero” ifadesi yani en fazla sayı için en fazla mutluluk ilkesi 1764 yılında ilk kez İtalyan yazar Beccaria tarafından dile getirilmiştir. Bu bakımdan faydacılığın Avrupa düşüncesindeki kökleri sanıldan çok daha eski olup, Orta Çağ’ın son dönemlerine dayanmaktadır⁵¹⁶.

Faydacılığın köklerini skolastik felsefeden aldığı söylenebilir. Birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi Aquinas’ın patristik felsefenin Platoncu iki dünya öğretisiyle temellenen “bilmek iman etmektir” şeklindeki Hristiyan teolojisini Aristoteles’in madde-form ayrımıyla birleştirerek “hem bilmek hem de iman etmek” şeklinde bir kabul haline getirmesi, patristik felsefede imana bağlı olan aklı skolastik felsefede fenomenal alana ilişkin kılmıştır. Akıl böylece fenomenal alanda kendi ayakları üzerinde durabilecek bir niteliğe sahip olurken, inançlar da bu çerçevede akıl yoluyla algılanabilir olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrıma tabii tutulmuştur⁵¹⁷. Bu bakımdan toplumun çoğunluğu tanrısal alana ulaşmaktan aciz ve yalnızca fenomenal alana ulaşabilme kapasitesine sahip sıradan insanlardan meydana gelmektedir. Toplumun iki farklı niteliğe sahip fertlerden meydana geldiğinin kabulü, toplumun ihtiyaçları için bir araya gelmiş insanlardan meydana geldiği anlayışını hâkim kılmıştır. Bu anlayışın siyasal çözümlemesi de yönetimde gözetilebilecek tek amacın toplumda tüm fertlerin refahının

⁵¹⁶ Caillé, a.g.e., ss. 23-24.

⁵¹⁷ Ağaoğulları, Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, ss. 230-233.

mümkün olan en yüksek seviyede sağlanması gerektiği olmuştur. Nitekim 13. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar pek çok düşünür bu görüşü tekrarlamıştır⁵¹⁸.

Faydacılığın aşkınlığın bozumu olarak pratik ve kuramsal bir nitelik kazanmasını sağlayan önemli etmenlerin başında Reform Dönemi gelmektedir. Çünkü Reform sayesinde özne Kilise otoritesinin yerine meşruiyetin kaynağı haline gelmiştir⁵¹⁹. Max Weber Reformun dünya hayatını kıymetlendirdiğini ve kapitalizmin meşruiyetine imkân sağladığını ifade eder. Ancak bu, Tanrının aşkınlığı yıkılarak değil aksine daha aşkın hale getirilerek gerçekleşmiştir. Tanrı kavramı -aydınlanma düşüncesinde deizme varacak şekilde- insanların yaptığı hiçbir şeyle ilgilenmeyen bir konuma itilmiş, dünya tüm aşkınlıklarından arındırılmış, inayetsiz ve büyüsüz bir niteliğe taşınmıştır. Bu sayede bireysel faydacılığın karşısındaki toplumsal ilişkilerin taşıdığı aşkınlığı yıkmak ve faydacılığın hâkimiyetine alan açmak mümkün hale gelmiştir⁵²⁰. Metafizik nitelikteki klasik aşkın hakikatlerin çöküş sürecini ifade eden Reform Dönemi, bu çerçevede parçalanmış Avrupa toplumlarını ortak bir hakikat arayışıyla bilimsel devrime hazırladığı ölçüde, siyasal ve toplumsal olarak da büyük bir dönüşüme itmiştir⁵²¹.

Reform Dönemi ile Tanrının büyük oranda yaşamdan soyutlanması ve özne merkezli görüşlerin güç kazanması, tanrısal iradenin yerini laik ikamesi olan akla ve dolayısıyla bilime bırakmasını sağlamıştır. Akıl ve bilim, klasik hakikati sorgulaması ve yıkmasıyla her türlü düşünce için meşruiyet ölçütü haline gelirken, yeni hakikat iddialarının da kaynağı olmuştur. Yeni dönemin en itibar gören bilimi fiziktir. Modern sosyal bilimlerin öncüsü Hobbes, sivil toplumu incelerken fiziği esas alarak geliştirdiği faydacı teori çerçevesinde aklın beşeri olana dair bilimsel hakikatlerine ulaşmayı amaçlamıştır. Doğada ve toplumda aşkınlıkla açıklanabilecek bir şey olamayacağı kabulünden hareketle tüm metafizik ve aşkınlık iddialarına dayalı açıklama girişimlerini reddetmiştir. Yeni doğa biliminin bilgisi mutlak suretle ölçülebilmesi ve hesaplanabilmesi mümkün olan şeylere dayandırılmalıdır. Bu bağlamda sosyal bilimlerde beşeri eylemleri hesaplayabilmek için fizik biliminin kuvvet kavramının ikamesi olarak gördüğü çıkar ve fayda kavramlarını esas almıştır. Hobbes'un sosyal

⁵¹⁸ Caillé, a.g.e., ss. 27-28.

⁵¹⁹ Aynı Eser, ss. 71-72.

⁵²⁰ Aynı Eser, ss. 72-73.

⁵²¹ Tarnas, a.g.e., s. 44.

bilimler anlayışı bir bakıma nesnesi olan insanın hesap yapabilmesinin hesaplanmasıdır⁵²².

Bu noktada Hobbes'un insan doğasına dair kabulleri önem kazanır. Belirtmek gerekir ki sözleşme teorileri arasındaki farklılıkların nedeni ve onların karakterini belirleyen şey, özenin doğasına ve davranışsal motivasyonlarına⁵²³ ilişkin kabulleridir. Başka bir ifadeyle ilgili teorinin kurucu unsuru olan öznenin ontolojik açılımıdır. Hobbes bu çerçevede öznenin doğasını salt benlik algısından hareketle natüralist bir formda normatif ahlaki bir kabulden veya duygudan yoksun bir varlık olarak ele almış, eylemlerindeki motivasyonun kaynağını da çıkar olarak görmüştür. Bu noktada cevap verilmesi gereken bir soru ortaya çıkar. Eğer bilimsel ve aynı zamanda evrensel bir hakikati üretmek amacıyla toplumsal alana dair her türlü sorgulamamızda hesaplanabilir bir ölçüt olarak çıkar kabul edilirse, bu çıkarın niteliği ne olmalıdır?

Hobbes'un yaklaşımında çıkarın niteliğini tam anlamıyla bulmak mümkün değildir. Öznenin salt arzular tarafından yönlendirildiğini savunur. Ancak bu arzular belirli bir nedenle değil rastlantısallık sonucu ortaya çıkmaktadır. Arzuların rastlantısallığı herkes için geçerli olabilecek iyiye veya kötüye dair bir kural sağlayamadığı için iyi olan insanın arzuladığı herhangi bir şey olabilir. Aklın bu noktadaki rolü -Hume'un da ifade ettiği gibi- arzuladığımız şeyleri elde etmek için ihtiyaç duyduğumuz yolları ve araçları bulmamızı sağlayan bir yetenek olmasıdır. Bu bakımdan Hobbes'un teorisinde ideal davranışın nasıl olması gerektiğine dair normatif bir yargıya ulaşmak mümkün değildir⁵²⁴.

Arzuların rastlantısallığı aynı zamanda her öznenin amaçlarının birbirinden farklı olması anlamına gelir. Hobbes böyle bir farklılığın özneler arasında çatışmayı kaçınılmaz kıldığını ifade eder. Bunun nedeni insanların arzularını gerçekleştirmek için akıllarıyla ihtiyaç duydukları araçlara sahip olma yarışına girmeleridir. Ortaya çıkan bu karşılıklı güç mücadeleleri insanların birbirleri üzerinde iktidar elde etme arzusunu meydana getirir. Çünkü insan güç kullanarak rakiplerine karşı elde edilecek hâkimiyetin, arzulanan amaca (iyiye) ulaşmada en etkili yol olduğunu bilmektedir. Hobbes'a göre bu sonu gelmez şiddet ve hile dolu rekabet insanın acıya teslim olduğu

⁵²² Caillé, a.g.e., ss. 74-75.

⁵²³ Hay, a.g.e., s. 81.

⁵²⁴ Parsons, a.g.e., s. 123.

kötü bir durumu ifade eder. İnsanlar böyle bir durumda -Hobbes'un en büyük acı ve aynı zamanda kötü olarak nitelendirdiği- ölümden kaçınma arzusuyla en etkili yetenekleri olan akli kullanarak doğal özgürlüklerini (sınırsız çıkar arayışlarını) sözleşmeyle egemen bir otoritenin kısıtlama yetkisine bırakmaya razı olurlar⁵²⁵. Hobbes'un sözleşme teorisi bu sonucu bakımından ele alındığında -her ne kadar çıkarın (arzunun) rastlantısallığı teorisinin hâkim kabulü olsa da- hayatta kalma arzusu (güvenlik) en baskın çıkar olarak devleti önceleyerek sivil toplumu meydana getirmektedir. Hobbes'un teorisi bu noktadan sonra olgusal niteliğinden sıyrılarak sentetik normların olduğu bir noktaya ulaşır. Nitekim kendisi sivil toplumun meydana gelme süreci de dahil olmak üzere devleti (egemeni) yapay bir cisim olarak nitelendirir. Egemene yüklediği görev, doğa durumundaki rastlantısal çıkarları sınırlandırarak evrensel sentetik normatif bir ölçütle öznenin benliğini korumak⁵²⁶ ve sivil toplumun çıkar anlayışını meydana getirmektir. Ancak bu çabası (rastlantısal bencil çıkarları peşinde koşan sensüalist hazcı bireyi egemenin iktidarı ile mekanik bir niteliğe büründürme girişimi) birinci bölümde de ifade ettiğimiz antropolojik dikotomisinin kaynağı olup, her ne kadar sivil toplumu meydana getirebilmişse de bir hakikat kaynağı olma noktasında devleti evrensel bir ölçüt sunmak için yeterli kılamamıştır⁵²⁷. Çünkü devletin sivil toplum için kendi sentetik hakikatlerini yaratabileceği kabul edilse bile, bunların Hobbes'un aradığı evrensel fizik yasaları gibi tüm insanlığı kapsayacak şekilde yeryüzündeki tüm sivil toplumlar için aynı olması mümkün değildir.

Hobbes'un bu girişimini tamamlayacak olan kişi Locke'tur. Locke'un bunu nasıl başardığını ele almadan önce meseleyi daha anlaşılabilir kılmak için Talcott Parsons'ın düzen kavramı analizinden faydalanmak gerekir. Bu analize göre faydacı sosyal teoriler atomculuk, rasyonellik, ampirizm ve amaçların rastlantısallığı nitelikleri çerçevesinde şekillenmektedirler⁵²⁸. Faydacı sistemler bu unsurlarla kurgulanırken, ortaya çıkaracağı varsayılan ampirik ve somut düzen, olgusal veya normatif ya da her ikisinden faydalanan bir yapı arz edebilmektedir. Hobbes'un teorisinde olgusalılık ağır basmaktadır. Kendisi somut bir sistem ortaya koyarken bilim gibi olgular arasında

⁵²⁵ Aynı Eser, ss. 123-124;126.

⁵²⁶ Tomas Berkmanas, "Natural Law and Political Ontology: a Historico-Philosophical Outline of a Major Human Transformation" *Baltic Journal of Law & Politics*, C.7, no.2, 2014, ss.139. <https://doi.org/10.1515/bjlp-2015-0005>

⁵²⁷ Caillé, a.g.e., s. 76.

⁵²⁸ Parsons, a.g.e., C.I, s. 92

nedensellik ilişkisi kurma çabasıdır. Ölçülebilir olmayan ve bilimsel bir yasaya indirgenmesi mümkün olmayan her türlü kabul yok hükmündedir⁵²⁹. Hobbes'un teorisi, başlangıçta her türlü normatif kabulden uzak durması nedeniyle, beşeri eylemleri evrensel yasaya indirgeme çabasında yetersiz kalmıştır. Kendisi bu yüzden sivil toplumu, devleti ve siyaseti sentetik bir olgu kabul ederek sentetik normlar yaratma girişiminde bulunmuştur. Hobbes'un siyaset felsefesinde ampirist epistemolojisinin aksine tümdengelim yöntemini benimsemesi bu nedenle şaşırtıcı değildir. Oysa bu kabulün altında -her ne kadar Parsons bu durumu yalnızca Locke'a mal etse de- Locke'un ihtiyaç duyduğu ölçülebilir olmayan bir ön kabul yatmaktadır. Kastettiğimiz bu kabul, en baskın kötünün ölüm korkusu olduğundan hareketle, bireyler arasında akıl aracılığıyla kurulan sözleşmenin bir işbirliği olarak gerçekleşebilmesidir.

2. Lockeçu Bir Perspektifle Liberal Siyasal Ontoloji

Locke, Hobbes'un teorisindeki normatif boşluğun evrensel bir ölçüt oluşturma konusunda yarattığı zafiyetin farkındadır. Hobbes'un olgusalılık üzerine inşa ettiği faydacı sistemi kendi teorisine dahil ederken, ona normatif bir nitelik kazandıracak doğal hukuk teorisini ekler. Bu dönüşümün temelinde akıllı Hobbes'tan farklı değerlendirmesi yatmaktadır. Hobbes beşeri eylemleri normatif ölçütü reddeden mekanik bir anlayışla çözümlemiş, akıllı arzulara ulaşmanın aracı olarak nitelendirmiştir. Locke ise metafizik bir kabulle aklın, arzuların kölesi değil, doğanın evrensel ilkesi olduğunu benimsemiştir⁵³⁰. Tikel akıl bu bakımdan ulaşılması gereken evrensel akla (ilkeye) ulaşma yetimizdir. Ancak insanın anlama yetisinin kısıtlılığı, duyuma dayalı bilgiyi yorumlarken tikel aklın yanılmasına neden olabilir. İnsanın bu durumda yapabileceği tek şey, mevcut bilgisinden hareketle rasyonalist bir yorumla yargı yetisine güvenerek evrensel akla ulaşmak için akıl yürütmesidir. Locke'un bu kabullerinin iki önemli niteliği vardır. Birincisi doğa durumunda nesnel ve ahlaki bir düzenin varlığını kabul ederek, yalnız pozitif hukuku esas alan Hobbes'un teorisindeki normatif boşluğu akılla keşfedilen nesnel ve aşkınlık iddiasındaki bir hakikat olarak doğal hukukla doldurmuştur. İkincisiyse Hobbes'tan almış olduğu -natüralist- bireyi, determinizme

⁵²⁹ Aynı Eser, s. 125.

⁵³⁰ Aynı Eser, s. 129.

karşı kısmen özerk ve kanaatleriyle karar verebilen irade sahibi bir özne kılarak -birinci bölümde de ifade ettiğimiz- Hobbes'un antropolojik dikotomisini aşmak adına bu normların kısmen keşfedilebilir olduğunu ifade etmiştir. Böylece benimsediği normlar için kaynak kıldığı evrensel akıl iddiası üzerinden bireylerin sözleşme yapabilecek öznel bir akla, iradeye ve doğal bir gerekliliğe sahip olduğunu vurgulamak istemiştir.

Hobbes'un teorisindeki normatif boşluğu Locke'un doğal hukukla doldurması, “bellum omnium contra omnes” yani herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu doğa durumu iddiasını reddedebilmesini mümkün kılmıştır. Çünkü ister doğa durumu olsun ister sivil toplum koşulları olsun, doğal hukukun normları tarih boyu tüm insanlık için aklın evrensel ilkeleri olmuştur. Bu normların en başta geleniyse her insanın kendinden yola çıkarak keşfedebileceği hürriyete ve mülkiyete saygı duyulmasını ifade eden doğal haklardır. Doğal haklar öznelerin birbirlerini eşit ve bağımsız varlıklar halinde görebilmesini sağlar. Bireyler bu haklarla karşılıklı saygı çerçevesinde kişisel amaçlarını bir arada azami şekilde gerçekleştirebilirler. Akıl bu bakımdan yalnızca öznelerin fayda ve arzularına ulaşmak için kullandığı bir araç olmaktan öte insanın doğa yasalarını kavrayarak belli ahlaki normlara göre eylemesi gerektiğini keşfetmesini sağlayan bir yetidir. Nitekim Locke doğa yasalarını idrak edebilen insanların amaçları için birbirlerine tahakküm kurmak yerine, birbirlerine karşı duydukları yükümlülükle bencil çıkarlarını sınırlandırarak öncelikle sivil toplumu meydana getirdiklerini ifade eder. Çünkü çıkarları için çatışmanın aleyhlerine, işbirliğini esas alan sivil toplumunsa azami ölçüde lehlerine bir sonuç vereceğini anlamışlardır. Sivil toplum bu bakımdan sunduğu işbirliği imkânıyla bireylere tek başlarına -birbirleriyle- mücadele ederek elde edemeyecekleri çıkarlara ulaşmak için geniş fırsatlar sunmaktadır. Elie Halevy, Locke'un işbirliğiyle sağlanan karşılıklı çıkar ilişkisi savını “çıklarların doğal özdeşliği” ilkesi olarak adlandırır. Hobbes'un teorisinde gözden kaçırdığı nokta bu ilkedir. Dolayısıyla işbirliğinin sözleşme yapabilmekten daha öte bir imkân sunabildiğini ve toplumsal ilişkilerin sağlayacağı pozitif avantajı görememiştir. Kendisi bu nedenle toplumda güvenliğin temin edilebilmesine ve sürdürülebilmesine odaklanmıştır. Birlikteliğin olmadığı böyle bir toplumda güvenliği sağlayabilmenin oldukça güç olduğu düşüncesinden hareketle bu sorunu merkeze almış, egemenin sentetik normları olmadan insanların savaş halini sürdüreceğini düşünmüştür. İki teoriyi kısaca özetleyecek olursak, Hobbes'un olgusal nitelikleri ağır basan faydacı teorisi için sivil

toplumun varoluşu güvenliğin sağlanmasına ve sürdürülebilmesine bağlıdır. Locke'un normatif faydacı teorisindeyse "çıkarların doğal özdeşliği" ilkesiyle sivil toplumun temeli işbirliği olduğu için, güvenlik ihtiyacına verilen önem birincil niteliğini yitirerek ikinci plana çekilebilmiştir⁵³¹.

Locke, egemene ve onun sentetik yasalarına ihtiyaç duymayan bir sivil toplumu mümkün kılmasıyla Hobbes'un sosyal bilimler için aradığı evrensel ölçüte ulaşabilme imkânına bir adım yaklaşmıştır. Kendisi yine de Hobbes'un ifade ettiği gibi sivil toplum koşullarında bireylerin farklı amaçlarının peşinden koşmaya devam edeceklerini ve bu amaçları için diğer bireyleri araç olarak kullanma eğilimini sürdüreceklerini reddetmez. Fakat bunun çıkarların doğal özdeşliği ilkesi gereği karşılıklı çıkar ilişkisiyle (işbirliğiyle) gerçekleşeceğini savunur. Bu ilke sivil toplum bünyesinde iki yolla gerçekleşebilir. İlki, zor bir olasılık olsa da rastlantısal amaçları birbirine yakın insanların işbirliğiyle ortak bir amaç çerçevesinde eylemesidir. İkincisi ve Locke'un üzerinde yoğunlaştığı yolsa mal ve hizmetlerin karşılıklı mübadelesidir. Bu noktada mübadele kavramı önemli bir role sahiptir. Çünkü mübadele, çıkarların özdeşliği ilkesini (işbirliğini) bir varsayım olmaktan çıkarıp Locke'un teorisinin ampirik bir gerçeklik olarak savunulabilmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim mübadele kavramının kapsadığı üretim ve değer ilişkileri ilerleyen süreçte Locke'un dile getirdiği emek-değer teorisi ışığında uzmanlaşma ve işbölümü teorileri ile bir bütün oluştururken, doğacak modern iktisat biliminin ampirik başlangıç noktasını ve ilgi odağını kuramsal olarak meydana getirmiştir⁵³².

Mübadele kavramı Locke'un faydacı toplum teorisinde -ve sosyal bilimlerde- aradığı evrensel ve nesnel ölçütün temelini oluşturmaktadır. Çünkü mübadele kavramı; üretim ve değerlerin karşılıklı değişimini ifade etmesi bakımından insani varoluşun tümünü kapsayan, işbirliğini ve karşılıklılığı içermesi bakımından toplumsal varoluşu mümkün kılan, mülkiyetin meşru temellerini meydana getiren bir faaliyeti (olguşallığı) ifade eder. Mübadele kavramıyla mümkün olan bu temel üzerine inşa edilen siyasal iktisat ve sosyal bilimlerin benimsediği evrensel ölçüt; -eylemlerin gerçekleşmesinde rastlantısallığını sürdürmekle beraber- niteliği itibarıyla alelade bir çıkar olmaktan çıkarak sosyal ve kültürel her türlü koşuldan bağımsız tüm insanlığı kapsayan

⁵³¹ Aynı Eser, ss. 129-131.

⁵³² Aynı Eser, ss. 131-132.

“ekonomik çıkar” ilişkisi olmuştur. Locke’un dönemi için pratikte aleyhinde pek çok toplumsal engel olmasına rağmen önemli bir gelişim gösteren piyasa ekonomisi, bu bilimsel hakikat iddiasıyla ihtiyaç duyduğu teorik meşruiyeti elde edebilmiştir. Bu sayede geçmiş toplumsal yapılara karşı büyük bir yıkıma ve dönüşüme uygun bir zemin bulurken, beraberinde orta sınıfın yükselişini de hazırlamıştır. Çünkü faydacılık herhangi bir imtiyaza sahip olmayan orta dereceli mülk sahiplerinin, tüccarların ve çeşitli zanaatkâr üreticilerin oluşturduğu orta sınıfın taleplerine cevap vermektedir. Yeni piyasa anlayışı bu sınıfa keyfi otoritenin, şiddetin ve geleneksel sömürü mekanizmalarının aksine hukuki normlarla işleyen ve herkese kapasitesi ve imkânı oranında zenginleşme fırsatı sunan yeni bir toplumsal yapı vadetmiştir⁵³³. Bu vaatle toplumsal kurumların ve siyasal yapıların yeniden tanzim edileceği bir değişimin talep edilmesinin önü açılmıştır. Locke’un fikirleri bu niteliğiyle aydınlanma düşüncesinin değerleri için temel olurken, mülkiyet ve serbest pazar gibi kavramları ilk kez dile getiren kişi olarak modern iktisadi ve siyasal düşünce üzerinde de büyük bir etki yaratmıştır⁵³⁴.

Ekonomik çıkar ölçütünü mümkün kılan mübadele kavramı, üretim ve değer değişimini ifade etmesi bakımından Locke’un mülkiyet ve emek-değer teorisine de kaynaklık etmektedir. Bu iki kavramı ele almadan önce Locke’un kabullerini şekillendiren teorik zeminin açıklanması gerekir. Emek değer teorisi ve mülkiyet kavramlarının üzerine inşa edildiği temel Descartes’ın kurguladığı kozmolojik zemindir. Klasik kozmoloji, varoluşu farklı nitelikler taşıyıcılar da birbirlerini tamamlayan organik bir bütünün parçaları olarak ele alır⁵³⁵. Ontolojik yabancılaşmanın mimarı Descartes’ın yeni kozmik düzeniyse “res cogitans” ve “res extensa” ayrımı ile belli bir hiyerarşi içinde işleyen düalist bir ontolojik düzeni ortaya koyar. Bu hiyerarşinin tepesinde doğada karşılığı olmasa da zihinde kendiliğinden edindiğimiz bir kavram olarak mükemmelliği ifade eden Tanrı tözü bulunmaktadır⁵³⁶. Bu tözün ardından Tanrının mükemmelliğini idrak ederek onun bilincine ulaşabilmemizi sağlayan res cogitans - düşünen öz, öznel tecrübe, ruh, bilinç gibi insanın zihninin içinde algıladığı şeyleri ifade eden maddi olmayan bir töz- bulunmaktadır. Hiyerarşinin en altındaysa amaçtan ve

⁵³³ Caillé, a.g.e., ss. 76-78.

⁵³⁴ Capra, a.g.e., s. 80.

⁵³⁵ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, s. 213.

⁵³⁶ Aynı Eser, s. 213.

bilinçten yoksun res extensa -nesneler, maddeler, insanın fiziki bedeni, insan olmayan tüm canlılar yani kısacası Descartes'ın bilince sahip olmadığını iddia ettiği her şeyi kapsayan töz- bulunmaktadır. Descartes kozmik varoluşu madde-ruh düalizmi üzerine inşa ederken, ruhun belli bir amacı ve bilinci olduğunu, maddi nesnelerinse amaç ve bilinçten yoksun -ruhsuz- yalnızca uzamsal niteliklere sahip varlıklar olduklarını ifade eder. Bilinçten yoksun nesneler dünyasının uzamsal varoluşları gereği yalnızca fiziğin ve mekaniğin kanunlarıyla ele alınabileceğini benimser. Dolayısıyla nesnelerin fizik biliminin konusu olduğunu, her türlü biyolojik varoluşun da otomatlara veya makinelere indirgenmesi gerektiğini düşünür⁵³⁷.

Descartes'ın öne sürdüğü bu savlar, insanın her iki tözü de içinde bulunduran bir varlık olduğu kabulünü meydana getirmiştir. İnsanın fiziksel varoluşu bir makine olarak bedene yani res extensa niteliğine indirgenirken, zihne ve bilince sahip olması onu aynı zamanda res cogitans niteliğine taşımıştır. Tözler hiyerarşisi gereği insan, sahip olduğu bu res cogitans niteliğiyle amaçlarına ulaşmak için res extensa üzerinde hâkimiyet kurma edimine sahip kılınmıştır. İnsanın bu sayede doğadaki tüm sırları keşfetme ve amaçları doğrultusunda öğrenerek manipüle edebilme yeteneğine haiz olduğu kabul edilmiş, zihinsel yetilerin res extensaya (fenomenal dünyaya) uygulanması ise bilimi meydana getirmiştir⁵³⁸. Öte yandan bu hiyerarşinin bir başka yansıması da insanın ontolojik mahiyetine ilişkindir. Zihin ve madde arasındaki düalizmin yarattığı hiyerarşi gereği insan, düşünen bir özne olarak kendi amaçları için sahip olduğu bedeni bir araç ve mülkiyeti haline getirmiştir. Dahası ilerleyen süreçte -özellikle modern kapitalizm ve sanayi devrimiyle⁵³⁹- özne kendi bedeninden hareketle tüm insanlığın fiziksel varoluşunu amaçları için kullanabileceği araçlar olarak nitelendirmiştir.

Locke Descartes'ın kozmolojisini takip eder. Tözleri onun gibi Tanrı, sonlu tinler ve cisimler şeklinde ele alır⁵⁴⁰. Kendisi aynı zamanda tıp eğitimi almıştır. Shaftesbury'nin

⁵³⁷ Tarnas, a.g.e., ss. 84-85.

⁵³⁸ Aynı Eser, ss. 84-86.

⁵³⁹ Bu bağlamda Karl Marx'ın "emeğin yabancılaşması" kavramı ontolojik yabancılaşmanın önemli örneklerinden biridir. Marx emeğin ürünü olan metanın maddeleşmiş emek olduğunu belirterek üretim sürecinde işçilerin zihinsel varoluşlarını yok edip, fiziksel varoluşlarını harcadıklarını ifade eder. Marx'a göre işçinin fiziksel varoluşu çalışırken kendisine değil, işverene aittir (Karl Marx, 1844 *El Yazmaları*, çev. Murat Belge, 6. b., İstanbul: Birikim Yayınları, 2011, ss. 75;78). Bir anlamda çalışan işçi özne niteliğini yitirmiş, üretim aracı olarak nesne haline gelmiştir. Adam Smith de benzer bir düşüncededir.

⁵⁴⁰ John Locke, a.g.e., s. 227.

ameliyatını gerçekleştirdiği yıl olan 1668’de Royal Society’e üye olur⁵⁴¹. O dönemde Royal Society; hekimlerin, doğa felsefecilerinin ve bilim adamlarının teknik ve fikir alışverişi içinde olduğu bir yerdir. Burada Descartes, Boyle, Hooke gibi düşünürlerin ve hekimlerin mekanik felsefesi kabul görmekte, her konuda deney ve gözlemin maddi temelleri esas alınmaktadır. Bu çerçevede beden için de makine model alınmaktadır. Erdem, ruh gibi metafizik kavramlarsa eski skolastik yanılgılar olarak görülüp reddedilmektedir. Onlar için önemli olan Hobbes’un yaptığı gibi fizik bilimi temelinde yorumlanabilecek ölçülebilir ve sayısallaştırılabilir şeylerdir. Bu bağlamda bedeni; boru, kanal, tüp, manivela, dişli çark, hidrolik, hidrostatik gibi kavramlarla açıklama gayretinde olmuşlardır. Hatta Van Helmont her organın kendi düzenleyici “blas’ı” yani ruhu olduğunu ifade ederek ruh kavramının kimyasal bir süreci içerdiği iddiasından hareketle, maddi bir şey olduğunu öne sürmüştür⁵⁴². Radikal boyutlara varan bu iddialardan da anlaşılacağı üzere, Locke’un yaşamı ve içinde bulunduğu düşünce hayatı, ontolojik yabancılaşmanın insani varoluşu düalist bir kabule zihin-beden biçiminde iki parçaya ayırdığı ve evrensel nesnel hakikatlerin bilimle bulunma çabasına girildiği bir dönemdir.

Locke dahil olduğu dönemin kabullerini mülkiyet kavramını açıklarken kullanır. Mülkiyet kavramı Locke’a göre bedenle başlayan bir içeriğe sahiptir. Bu kavramın en geniş tanımını “Hoşgörü Üstüne Bir Mektup” adlı eserinde dile getirir. Bu eserin faydacı kabulleri gereği kişinin mülkiyetini sivil çıkarları olarak ifade eder.

“Devlet, bana göre, sadece kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumdur.”

“Sözünü ettiğim sivil çıkarlar, hayat, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesi; ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri gibi maddi şeylerin mülkiyetidir.”

“Hayata ait bu şeylere tam olarak sahip olmak, genelde bütün insanlar, özellikle de uyruklarının her biri için aynı kanunları tarafsız bir şekilde ifa ederek güvence altına almak siyasi yönetimin görevidir.”⁵⁴³

⁵⁴¹ Hardy Bouillon, *John Locke*, çev. Ali İbrahim Savaş, Ankara: Liberte Yayınları, 1998, s. 5.

⁵⁴² Roy Porter, *Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi*, çev. Gürol Koca, 2. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016, ss. 75-78.

⁵⁴³ John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, 5. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s. 32.

Locke'un, bedeni mülkiyetin bir parçası olarak ele alması teorisinin devrimci niteliğini ifade eder. Çünkü Orta Çağ'da beden klasik ontoloji gereği Tanrıya ve dolayısıyla kiliseye ait bir varlık olarak kabul edilmiştir⁵⁴⁴. İnsan, bedeniyle ve sahip olduğu her şeyle otoriteye (Kiliseye) bağlı bir kiracı durumundadır. Oysa Locke'un teorisiyle beden tüm bu otoritelerden bağımsız olarak insanın mülkü haline gelmiştir. Dolayısıyla tolerans gösterilmesi talebinde inanç özgürlüğü üzerine kurgulanan mülkiyetin korunması talebi, Reform Dönemi'nin etkisiyle bedenin mülkiyetini Kiliseden alarak bireyin tasarrufuna bırakma çabasını yansıtır.

“Hiç kimse, bir kilisenin üyesi olarak doğmaz; aksi söz konusu olsaydı, ebeveynlerin dini, dünyevi mallar gibi miras hakkıyla çocuklara intikal ederdi ve herkes, topraklarını elde tutmasını sağlayan aynı tasarruf hakkıyla inancını devam ettirirdi ki, bundan daha saçma hiçbir şey tasavvur edilemez. (...) Dini bir topluluğun hiçbir üyesi, o topluluğa sonsuz hayat konusundaki muayyen beklentiden kaynaklanan şey dışında hiçbir bağla bağlanamaz.”⁵⁴⁵

Locke dini otoritelerin görevinin yalnızca Tanrıya toplu ibadet edilmesini sağlamak olduğunu ifade ederek, mülkiyete karşı güç kullanma yetkisinin yalnızca siyasi yönetime ait bir yetki olduğunu savunur. Dini otoritelerin bu bakımdan sivil mülkiyet ve dünyevi mallarla ilgili hiçbir tasarrufu olamaz. Onlar yalnızca ibadete ilişkin disiplini sağlamakla yetkilidir⁵⁴⁶. Bu çerçevede Locke aforoz cezasını ve mezhep çatışmalarını sivil çıkar ve mülkiyet bağlamında ele alır.

“Aforoz cezasının ve uygulanmasının, topluluktan atılan kimsenin bedenine yahut mallarına herhangi bir surette zarar verecek hiçbir hoyrat muameleye sevk etmemesine dikkat edilmesi gerekir. Çünkü bütün zorlama yetkisi (sık sık söylendiği gibi) yargıya aittir ve hiçbir özel şahsın, haksız bir zorbalık karşısında kendini savunma durumunda kalmadıkça (olmadıkça) hiçbir vakit zor, kullanmaması gerekir. Aforoz etmek, aforoz edilen kişiyi önceden sahip olduğu sivil çıkarlarından ne mahrum bırakır ne de bırakabilir. Bütün bu şeyler sivil-siyasi yönetime aittir ve hukuk sisteminin koruması altındadır. (...)”

“İkinci olarak, belli bir kimsenin, bir diğer kişiye, başka kilise veya dindendir diye, sivil çıkarları konusunda zarar vermeye hiçbir surette hakkı yoktur.”⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ Porter, a.g.e., s. 66.

⁵⁴⁵ Locke, a.g.e., ss. 35-36.

⁵⁴⁶ Aynı Eser, s. 39.

⁵⁴⁷ Aynı Eser, s. 40.

“Sözün kıyası, hiç kimse, ne tek tek kişiler, ne kiliseler, hatta ne de devletler, din vesilesiyle birbirlerinin dünyevi mallarına ve sivil haklarına tecavüz etmek yetkisine sahiptirler.”⁵⁴⁸

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Locke, Reform Dönemi’ndeki inanç çatışmalarını değerlendirerek mülkiyete yapılan tecavüzleri eleştirmektedir. Reform Dönemi esas olarak 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanmış olsa da Avrupa toplumlarında 18. yüzyıla kadar etkilerini gösteren derin bir mezhepleşmeyi miras bırakmıştır. Dönemin siyasal olayları bu bakımdan Locke’un yaşamında olduğu gibi tolerans ve mülkiyet anlayışı üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Bu yüzyıllarda pek çok sürgün ve baskı özellikle Katolik hükümdarlarca devlet eliyle gerçekleştirilmiştir⁵⁴⁹. Bunun en açık örneği iç savaşın Katolikliğin lehine sonuçlandığı Fransa’da görülür. 1598 yılında Nantes Fermanı’yla Fransa’da çoğunluğu zanaatkâr ve tüccarlardan oluşan Protestanlara verilen sivil haklar 1685 yılında yürürlükten kaldırılınca, bu kimseler mülklerini kaybederek ülkelerini terk etmek zorunda kalmışlardır⁵⁵⁰. Bunun yansıması olarak Protestan bakış açısı siyasal söylemlerinde devlet aleyhine gelişim göstermiştir. Çünkü özgürlük ve mülkiyet alanını tehdit edebilen tek gücün devlet olması, bu sorunu bir özgürlük talebi olmaktan çıkararak siyasi yükümlülükler sorunu haline getirmiştir. Artık devletten talep edilen şey, bireylerin mülkiyetlerinin hukuki güvence altına alınması ve samimi inançlarını yaşayabilecekleri vicdan özgürlüğüne katkı sağlanmasıdır. Ancak inanç özgürlüğünün toplum hayatını tehlikeye atabilecek sorunlara sebebiyet verebilmesi, bireysel inanç özgürlüğünün hangi ampirik koşullarda gerçekleştirilebileceğinin veya sınırlandırılabilirliğinin tartışmasını da beraberinde getirmiştir⁵⁵¹. Locke’un tolerans anlayışı bu çerçevede mülkiyetin hukuki güvence altına alınması talebinden doğmuş, eserinin devamında vicdan özgürlüğünün ampirik koşullarını da bu güvenlik şartına bağlamıştır.

“(...) insanların kendileri için bazı şeyler sağlamak zahmetine katlanmak yerine başkalarının çabalarını haksızca sömürme eğilimlerinin engellenmesi, insanların namuslu çalışmalarıyla kazandıklarının korunması ve bunların yanı sıra özgür ve güçlü olabilmeleri

⁵⁴⁸ Aynı Eser, s. 44.

⁵⁴⁹ Ulrich Im Hof, *Avrupada Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, İstanbul: Literatür Yayınları, 2004, ss. 30-31.

⁵⁵⁰ Herbert Heaton, *Avrupa İktisat Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Osman Aydoğuş, C. I, Ankara: Teori Yayınları, 1985, s. 212.

⁵⁵¹ Parsons, a.g.e, ss. 121-122.

ve istedikleri başka şeyleri elde edebilmeleri için, bunların zorunlu olarak bir topluma dâhil olmaları icap eder. Bu şekilde karşılıklı yardımlaşma ve birleştirilmiş güçleriyle, bu hayatta rahatlıklarına ve mutluluklarına katkıda bulunan mal varlıklarını korudukları gibi, her birey kendi ebedi mutluluğu için gayret gösterebilir, ki bunun elde edilmesi ne başka bir insanın çalışıp çabalamasıyla kolaylaşır, ne böyle bir şeyin yokluğu başkalarına zarar verebilir ve ne de dışarıdan şiddet uygulayarak ondan bu umut alınabilir. Fakat, insanlar, geçici mal varlıklarını korumak amacıyla, karşılıklı yardımlaşmalarını sağlayan toplumlara girmelerine rağmen, ya kendi vatandaşlarının yağmacılığı ve hilekarlığı ya da yabancıların düşmanca şiddeti nedeniyle bunları kaybedebilirler. Bunlara engel olmanın çaresi silahlar, zenginlik ve kalabalık bir vatandaş topluluğu; (iç tehlikelere karşı) ise kanunlardır.”⁵⁵²

Bu ifade oldukça önemlidir. Locke, Hobbes gibi sivil toplumda bireylerin hile ve kuvvete karşı korunması için toplumsal düzenin (güvenliğin) devlet tarafından hukukla sağlanması gerektiğini açıkça dile getirir. Güvenlik ihtiyacı bir anlamda faydacı düşüncenin siyasi, çıkarların özdeş olduğu ilkesiyse iktisadi gelişim evresini ifade eder. Ancak faydacı toplum teorisinin böyle bir ikiliği barındırması, bu teorisinin yeterliliğini tartışmalı hale getirecektir. Çünkü bu iki kabul üzerine inşa edilen liberal toplumlar, Hobbesçu düzen sorununu çözmek ve Locke’un çıkarların özdeşliği gibi metafizik bir doktrinini eş zamanlı sürdürme noktasında sürekli bir çelişki ve gerilim taşıyacaklardır. Bu noktanın farkında olan Locke ve takipçileri, ilerleyen süreçte işbirliğini vurgulayarak siyasal iktisatla kalıcı bir uzlaşa ortaya koyma çabasına girmişlerdir⁵⁵³. Locke bunu mülkiyet kavramı çerçevesinde özel mülkiyetin emekle meşrulaştırılması şeklinde gerçekleştirmek ister. Bedeni kişisel mülk haline getirmesi ve özel mülkiyeti kuramsal olarak bu temel üzerinden inşa etmesi, ontolojik yabancılaşmanın en açık örneği olan emek-değer teorisini meydana getirmesine neden olur.

Locke, mülkiyet ve emek kavramları arasındaki ilişkiyi “Yönetim Üzerine İkinci İnceleme” adlı eserinde ele alır. İnsanın doğuştan gelen ilk kişisel mülkiyetinin bedeni olduğunu ifade eder. Emek de bu mülkünden kaynaklanır. Dolayısıyla her türlü mülkiyetin insanın şahsında başladığını ifade ederek, doğal ve vazgeçilmez haklar

⁵⁵² Locke a.g.e, ss. 68-69.

⁵⁵³ Parsons, a.g.e, ss. 134-135.

iddiasını temellendirir⁵⁵⁴. Bu bakımdan kişinin bedeni ve onun emeğiyle elde ettiği şeyler üzerinde kimse meşru bir hak iddiasında bulunamaz.

“(...) Mülkiyetin yüce Temeli hala İnsanın (kendi kendisinin Efendisi ve kendi Kişiliğinin ve eylemlerinin ya da Emeğinin Sahibi olarak) kendisindeydi (...)”⁵⁵⁵

“Yeryüzü ve diğer bütün ast Yaratıklar İnsanların tümüne ortaklaşa ait olmasına rağmen her insan yine de kendi Kişisi üzerinde bir mülkiyete sahiptir. Burada kişinin kendisinden başka hiç Kimsenin Hakkı yoktur. Kişinin Bedeninin Emeği ve Ellerinin İş diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisindir. Doğanın sağladığı ve içinde muhafaza ettiği şeylerden, İnsan, Emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu Durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi Mülkiyeti haline getirir. Bu şey Doğanın içine koyduğu ortaklaşa durumdan bu kişi tarafından çıkarıldığından, bu emekle bu şeye diğer İnsanların ortaklaşa hakkını dışlayan bir şeyler eklenmiştir. Bu Emek Emekçinin tartışılmaz mülkiyeti olduğundan, en azından başkaları için de yeterli miktar ve nitelikte ortaklaşa şeyin kaldığı yerde, emeğini bir kez katan dışında hiçbir İnsan bu şeye ilişkin hakka sahip olamaz.”⁵⁵⁶

Locke’un kendi ifadelerinden de görüldüğü üzere iki nokta çok açıktır. Birincisi mülkiyetin Descartes’ın tözlere dair oluşturduğu hiyerarşi sonucu meydana getirdiği ontolojik yabancılaşmayı mülkiyet için esas almasıdır. İnsan bir anlamda kendi özü olan aklıyla, uzamsal varoluşu (maddeyi) araç olarak kullandığı bedeniyle (emeğiyle) amaçları doğrultusunda şekillendirdiği ve anlamlandırdığı bir nesne haline getirir. İkinci noktaysa, yeryüzünün mülkiyeti başlangıçta Tanrı tarafından tüm insanlığa müşterek kullanım için verilmiş olsa da diğer insanlara ihtiyaçlarını karşılayacak kaynaklar bırakması kaydıyla kişinin özel mülkiyetini emeğiyle doğa yasasına göre edinebilmesinin meşru olduğudur.

İlk noktayı ele alırsak, 14. yüzyılda İngilizcede emek (labour) kavramı kelime anlamı olarak iş, acı ve zahmet anlamlarına gelmektedir. Fiil haliyse; toprak sürmek, işlemek gibi acı verici, yorucu her türlü zorlu ve zahmetli çabayı ifade etmek için kullanılmıştır. Locke’un dönemi olan 17. yüzyıldaysa kelime zahmet anlamını yitirerek, hem toplumsal bir etkinliği ifade etmek için hem de Locke’un dile getirdiği şekliyle bir

⁵⁵⁴ Ellen Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, 2. b., İstanbul: Yordam Kitap, 2016, s. 296.

⁵⁵⁵ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, 3. b., Ankara: Eksi Kitaplar, 2016, s. 55.

⁵⁵⁶ Aynı Eser, ss. 40-41.

soyutlama anlamında kullanılmaya başlanmıştır⁵⁵⁷. Bu soyutlamada Locke'un ifade etmek istediği şey, bir nesnenin özne tarafından emeğiyle kendi mülkü haline getirilerek öznel bir anlam atfedilmesi ve insanlığın geri kalanından soyutlanmasıdır.

Locke'a göre soyutlama eylemi ilk mülk olan beden aracılığıyla gerçekleşir. Bedenle ortaya konan emek, kişiyi emek harcadığı şeyin sahibi yapar. Emek insanın dünyayı kullanmasına yetki veren tek faaliyet olup, aynı zamanda kişisel mülkiyetin de tek kaynağıdır. Çünkü kişi bir şeye emeğini kattığı takdirde doğadaki -öznenen bağımsız- mevcut durumu değiştirir. Ona öznelliğinden kaynaklanan yeni bir nitelik karatarak ürettiği şeyle doğa durumunu ortadan kaldırır veya değişikliğe uğratar. Diğer insanların (öznelerin) o varlık üzerindeki ortaklığını (doğal hakkını) meşru bir şekilde dışlamış olur. Özel mülkiyet bu bakımdan insanlığın ortak onayıyla değil, kişinin kendi emeğinden gelen doğal bir hakla doğar⁵⁵⁸. Bu bizi ele alacağımız ikinci noktaya götürür. Locke doğa durumunda ortak olan mülkün doğa yasaları gereği nasıl özel mülkiyet haline geldiğini şu sözlerle temellendirir:

*“Tanrı Dünyayı insanoğlunun tümüne ortaklaşa verdiğinde, İnsana çalışmasını emretti ve İnsanın aşırı yoksul Durumu bunu zorunlu kıldı. Tanrı ve İnsan Akli, İnsana Yeryüzüne boyun eğdirmesini, yani yaşamın yararı için toprağı ıslah etmesini ve toprak üzerinde kendisine ait bir şeyleri, emeğini harcamasını emretti.”*⁵⁵⁹

*“İnsanın emeğini kattığı yerde toprak ondan alınamayacak biçimde onun Mülkiyeti oluyordu. Bundan dolayı da yeryüzünü itaat altına alma ya da işleme ile toprak üzerinde hâkimiyet sahibi olmanın birleştiğini görüyoruz. Bunlardan her biri diğeri üzerinde Yetki doğurur. Bu yüzden de Tanrı, toprağa boyun eğdirmeyi emrettiğinde belirli bir yere kadar edinme Yetkisini de verdi. Dolayısıyla Çalışmayı ve üzerinde çalışılacak Malzemeleri gerektiren İnsani Yaşam Durumu zorunlu olarak özel Sahiplenmeleri doğurur.”*⁵⁶⁰

Locke bu ifadeleriyle doğa yasaları bağlamında kabullerini teorisiyle uyumlu kılsa da olgusal gerçekliğe bağlı olarak evrensel bir iddia ortaya koyabilmek adına aşması gereken esas şeyin ifade ettiğimiz ikinci nokta, yani mülk edinirken diğer insanlara da gereken kaynağın bırakılması olduğunun farkındadır. Locke mülkiyetin sınırlarını doğa

⁵⁵⁷ Raynold Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 212-213.

⁵⁵⁸ E. Wood, a.g.e., s. 297.

⁵⁵⁹ Locke, a.g.e., s. 45.

⁵⁶⁰ Aynı Eser, s. 47.

yasası gereği emeğin miktarı ve yaşamın rahatlığıyla ilişkilendirir⁵⁶¹. İfadelerini incelediğimizde üç temel ölçüt olduğunu görürüz. İlki kişinin bedeninin ve dolayısıyla emeğinin bir kapasitesi olduğunu ifade eden emek sınırıdır⁵⁶². İkincisi ise tüketeneğinden fazlasını biriktirmesinin bir anlamı olmadığını ifade eden bozulma sınırıdır. Çünkü gereğinden fazla bir birikim ürünün bozulmasına neden olacağı için gereksiz, israf edilmesine neden olacağı için kötüdür. Üçüncü ölçüt ise kişinin biriktirirken diğer insanlara da kendilerini idame edebilecekleri kaynakları bırakması, onların yaşam haklarına saygı göstermesidir. Yani başkalarının çıkarlarına zarar verecek şekilde birikim elde etme gayretinde olunmaması gerektiğini ifade eden yeterlilik sınırıdır. Ancak Locke doğa yasasınca belirlenmiş bu sınırların paranın icadı ile ihlal edilmeden aşılabildiğini ifade eder. Nitekim insan tüketebileceğinden fazlasını paranın keşfiyle bozulmadan biriktirebilir hale gelmiştir⁵⁶³.

Locke'un parayı doğa yasasıyla uyumlu kabul etmesi bir anlamda akılla da uyumlu gördüğü anlamına gelir. Para bu bakımdan Locke'un teorisi için kilit bir öneme sahiptir. Çünkü para, Locke'un teorisinin tüm kabullerinin vücut bulmuş hali gibidir. Bunları kısaca özetlersek, para doğada karşılığı olmayan ancak öznenin zihninin yaratımı bir nesne (meta) olması bakımından ontolojik yabancılaşma ile açığa çıkan, insan doğasındaki özne merkezli düşüncenin açık bir örneğidir. İkincisi, sosyal bilimler için benimsediği evrensel ve nesnel ekonomik çıkar ölçütünün ampirik ölçü birimidir. Üçüncüsü, faydacı toplum kabulü açısından ekonomik çıkar peşinde koşan bireylerin mübadelede ortak bir uzlaşımını ifade etmesi bakımından işbirliğinin itici gücüdür. Görülüyor ki Locke için para, teorisinin kabullerine evrensel, nesnel ve ampirik bir kanıt niteliğindedir. Locke bunu şöyle ifade eder:

*“(...) mübadele ilişkisi içinde ürün fazlası yerine, sahibinin ellerinde çürümediğinden ya da bozulmadığından dolayı başka birine zarar vermeksizin biriktirilebilen altın ve gümüş metalleri alarak yeryüzünün orantısız ve eşitsiz bir sahiplenmesi üzerine anlaştıkları açıktır. İnsan, şeylerin özel sahiplenmelerin eşitsizliği biçimindeki bu paylaşımını, toplumun sınırları dışında ve sözleşme yapmaksızın, sadece altın ve gümüş üzerine değer koyarak ve paranın kullanımı konusunda zımnen anlaşarak uygulanabilir kıldı.”*⁵⁶⁴

⁵⁶¹ Aynı Eser, s. 47.

⁵⁶² Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, s. 181.

⁵⁶³ E. Wood, a.g.e., s. 297.

⁵⁶⁴ Aynı Eser, s. 59.

Locke mübadeleyi etkin kılan ve üretkenliği arttıran paranın keşfiyle bireysel toprak mülkiyetinin büyüdüğünü ifade eder. Çünkü zımni bir uzlaşmayla bozulmadan saklanabilen bir değer olarak paranın yaratımı (keşfi), insanın derhal mülkiyetini genişletmesine ve aynı zamanda da topraksız insan nüfusu ve stok artışına neden olmuştur⁵⁶⁵. Bu noktada ilk akla gelen soru, kaynakları kısıtlayan bir niteliğe sahip olan paranın nasıl meşru bir mülkiyeti mümkün kıldığıdır. Locke buna şöyle cevap verir:

“Kendisine emeğiyle toprak edinen kişi, insanoğlunun ortak stokunu azaltmamış, artırmıştır. Çünkü insan yaşamını desteklemek amacıyla hizmet için bir dönüm kuşatılmış ve işlenmiş toprakla üretilmiş erzak, (oldukça sınırlanarak söylenecek olursa) eşit zenginlikteki bir dönüm boş bırakılmış ortaklaşa toprakla üretilen erzaktan on kat daha fazladır. Bu nedenle de toprağı kuşatan ve doğaya bırakılmış yüz dönümlük topraktan sağlanabilecek yaşamsal rahatlıktan daha fazlasını on dönümden elde eden kişinin, gerçekten de insanoğluna doksan dönüm verdiği söylenebilir .”⁵⁶⁶

Locke’un ifadesinden de anlaşıldığı gibi para bozulmayan bir değer olarak doğa yasasının bozulma ölçütünün aşılabilmesini sağlarken, doğa yasasını destekleyen başka bir netice meydana getirmektedir. Yukarıda aktardığımız gibi kendisi müşterek mülkiyet olan yeryüzünün Tanrı tarafından insanoğluna onu iyileştirmesi, değer katması ve üretken hale getirmesi için verildiğini belirtir. Bu durumda doğa yasası gereği insanın yeryüzündeki görevi gayretli ve çalışkan olmaktır. Para bu bakımdan -doğanın bozulma sınırını aşabilmeyi ve mübadeleyi mümkün kıldığı için- insanlığı birikim yapmak amacıyla daha gayretli ve çalışkan olmaya sevk etmektedir. Bunun doğal sonucuysa her türlü faaliyette üretkenliğin ve zenginliğin artışıdır. Kendisi tarımdan örnek vererek az toprakla daha çok insanı besleyebilmenin mümkün hale geldiğini ifade eder. Bu aynı zamanda doğa yasasının mülk edinirken başkalarını yoksun bırakmaktan men eden yeterlilik yasasının da aşılabildiği anlamına gelir. Çünkü Locke’a göre üretimde ve ticarette sağlanan gelişimle gelen zenginlik, insanlığın ortak sermayesinin değer kazanmasını sağlarken, herkese düşecek payın da artmasını mümkün kılmaktadır. Öyleyse toprağı iyileştiren bir insan diğerlerinin hakkını ihlal etmek bir yana, aksine

⁵⁶⁵ Aynı Eser, ss. 55; 59.

⁵⁶⁶ Aynı Eser, s. 49.

onların refahına katkı sağlayacak imkânlar sunmaktadır⁵⁶⁷. Dolayısıyla öznenin bu girişimi doğa yasasına uygun olması bakımından aklın yasalarına uygundur.

İncelememiz için cevaplanması gereken son soruysa mülksüz insanların refahının bu ortak sermaye artışından nasıl pay alabileceğidir. Locke'un bu soruya cevabı, emek mülkiyeti olarak dile getirdiği emek-değer teorisidir. Başlangıç noktası ise emeğin doğadaki bir nesneye uygulandığı takdirde ona değer kazandırdığının kabulüdür.

“(...) kişi emeğin ıslahının değerini daha büyük bölümünü oluşturduğunu görecektir. Zannedirim yeryüzünün insan yaşamına yararlı ürünlerinin onda dokuzunun emeğin sonuçları olduğunu söylemek sadece oldukça ılımlı bir hesaplama olacaktır; hatta şeyleri kullanmamıza gelinceye kadar doğru biçimde hesaplayacak ve bunlara yapılan bazı harcamaları, neyin bütünüyle doğaya neyin emeğe borçlu olduğunun toplamını çıkarırsak, bunların birçoğunun içindekilerin yüzde doksan dokuzunun tümüyle emek sayesinde konduğunu görürüz.”⁵⁶⁸

Locke'un ifadesiyle mülkiyet kavramının özü olan emek-değer teorisi, bir malın değerinin neredeyse tamamının öznenin (emekten) geldiğini öne sürerek Descartes'ın kozmolojisinin açık bir kabulünü ortaya koymuştur. Çünkü uzamsal maddi varoluş res extensa, res cogitans tarafından dönüşüme uğratılırken özne merkezli pek çok anlama sahip olmaktadır. Bunu kısaca üç adımda özetlemek mümkündür. Öncelikle zihin bedeni araç kılarak emeği yaratmaktadır. İkinci adımda emek nesneyi dönüşüme uğratarak -zihnin madde üzerindeki hâkimiyetinin tecellisi olarak- maddeyi yeni bir niteliğe taşımaktadır. Son adımda ise maddenin kazandığı bu yeni nitelik yine - Locke'un ifadesi ile bir fantezi ve anlaşma olarak⁵⁶⁹ - zihnin kurguladığı bir parasal (iktisadi) değere karşılık kabul edilmektedir. Art arda gelen bu üç aşama ontolojik yabancılaşmanın birer yansıması olarak kısaca doğadaki nesnenin özne merkezli kabuller zinciriyle piyasada parasal değerle ifade edilen bir emtiaya dönüştürülmesi sürecidir.

Locke'un emek-değer teorisiyle ispatlamak istediği şey, insanlığın ortak servetinin artmasıyla bireylerin mülk sahibi olmadan da emeklerini ücret karşılığında kiralayarak yaşamlarını sürdürebilecekleridir. Mülk sahibi ve emeğini kiralayan kişi arasındaki bu

⁵⁶⁷ E. Wood, a.g.e., s. 298.

⁵⁶⁸ Locke, a.g.e., s. 52.

⁵⁶⁹ Aynı Eser, s. 56.

ilişki, koşulsuz ve daimi olarak değil bir süre için sözleşme koşulları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu sayede kişi emeğiyle özgürlüğünü yitirmeden geçimini sürdürebilir. Nitekim Locke, ücretli emek sayesinde toprağın verimli kullanılmasıyla emekleri kiralanan işçilerin toprak sahibi geleneksel çiftçilerden bile daha müreffeh bir yaşam süreceklərini iddia eder⁵⁷⁰.

Locke'un emek-değer teorisi temelinde ortaya koyduğu sivil toplumun iktisadi bir bütünlük olduğu iddiası, onun faydacı toplum teorisinin güvenlik-işbirliği gerilimini (çelişkisini) aşabilme çabasını gösterir. Bu gerilimi aşabilmek adına sivil toplumun işbirliğine imkân veren kabullerini vurgulayarak, çıkarların doğal özdeşliği ilkesiyle bireylerin bencil çıkarlarının kontrol altına alınabileceğini ve Hobbes'un temellerini attığı özne merkezli siyaset felsefesindeki güvenlik sorununun çözülebileceğini düşünür. Beşeri eylemleri açıklamada evrensel ölçüt olarak benimsediği ekonomik çıkar kabulünden hareketle toplumsal bir kurum olarak iktisadi değerlerin karşılıklı mübadelesini ifade eden -temel değişim aracının para olduğu (para ekonomisi)-piyasayı, siyaset felsefesinin bu tikanıklığına karşı işbirliğini esas alan bir çözüm olarak ele almıştır. Kendisi bu bakımdan siyaset felsefesini (doğal hukuk teorisiyle toplumsal düzeni sağlamaya yönelik arayışı) epistemolojik bir perspektifle bilgi sorunu olarak akılcı etik ilkeleri bulmaya yönelik bir çaba haline getirirken, bu ilkelere uzlaşmayı mümkün kılacak ampirik bilimsel gerçekliği de bir olgu olarak işbirliğinin eseri olan piyasa kavramıyla mümkün kılmaya çalışmıştır. Locke'un sivil toplumu işbirliğiyle işleyen ve karşılıklı çıkar esasına dayanan iktisadi bir bütünlük olarak ele alması, liberal sivil toplum tartışmalarının ağırlıklı olarak iktisadi bir boyuta taşınmasına ve toplumsal düzenin korunması (güvenlik) koşulunun göz ardı edilmesine neden olmuştur.

Belirtmek gerekir ki Locke mülkiyetin emekten kaynaklandığını söyleyen ilk ve tek düşünür değildir. Onun ortaya koyduğu yenilik, Descartes sonrası öznenin nesne üzerindeki sınırsız belirleyici ve anlamlandırıcı egemenliğini toplumsal bir teori haline getirmesi, mülkiyeti emek kavramı üzerinden doğal hak anlayışıyla ilişkilendirerek her türlü otoriteden bağımsız ve ayrıntılı teorik bir bağlamda ele almasıdır. Onun teorisine göre her birey doğuştan sahip olduğu bedeninin mülkiyetiyle; yaşam, özgürlük ve emeğinin sonucu doğan mülkiyetinin korunması şeklinde ifade edilebilecek

⁵⁷⁰ E. Wood, a.g.e., s. 298.

vazgeçilemez evrensel birtakım doğal haklara sahiptir. Sivil toplumun varoluş amacı bu çerçevede doğal hakların korunması ve işbirliğiyle geliştirilmesidir⁵⁷¹. Locke böylece faydacı toplum teorisinin güvenlik ihtiyacını ve dolayısıyla iktidarın müdahale yetkisini sınırlandıracak normları aklın metafizik ilkeleriyle etik bir çerçevede mümkün kılmaya çalışırken, bunun olgusal gerçekliğini iktisadi kanıtlarla mümkün kılmaya çalışarak liberal sivil toplumun gerilimli yapısını ortaya koymuştur.

Görüldüğü gibi Hobbes'un antropolojik dikotomisi, benimsediği özne merkezli faydacı toplum teorisiyle gerilimli yapısını Locke aracılığıyla liberal siyaset felsefesine aktarmıştır. Locke'un liberal sivil toplum tasavvurunda bu dikotominin yansıması, güvenlik kaygısının gölgesinde işbirliğini vurgulaması olmuştur. Bu gerilimi aşabilmek adına Locke liberalizmde toplumu karşılıklı yükümlülüklerle sahip bireylerden meydana gelen ahlaki bir birliktelik kılmaya çalışmış, ancak ilerleyen süreçte modernitenin ve kapitalizmin gelişimine paralel olarak iktisadi alan siyasal alanın tartışma konusu olmaktan çıkarak yeni bir kuramsallaştırma şekli olan iktisat biliminin konusu haline gelmeye başlamıştır. Bu durumun neticesinde birey de iktisat ve siyaset arasındaki ayrışmayla beraber siyasal alanda yurttaş ve iktisadi alanda soyut üretim faktörü olarak iki niteliğe sahip olmuştur. Böylece toplumda bireyler arası ilişkiler yalnızca siyasal alanın güç ilişkileriyle veya etğin karşılıklı yükümlülüklerle şekillenen ahlaki birliktelik kabulleriyle açıklanabilirliğini yitirmiştir. Çünkü iktisadi alanda iktisat biliminin gayrişahsi mekanizmalarıyla işleyen ve kendi güç ilişkileriyle şekillenen yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkmaya başlamıştır. İktisadi alanın rastlantısal çıkarlarla işlediğini varsayan gayrişahsilik iddiası tarihte ilk kez sosyal ve iktisadi güç dağılımının -tüm yurttaşların siyasi haklarla eşit kılındığı- siyasal alan ile ilişkili olmadığı fikrini mümkün hale getirmiştir. Böylece ekonomik güç ve eşitsizlik meseleleri toplumsal düzeni sürdürme konusunda ciddi bir tehdit teşkil etmediği sürece büyük oranda siyasal alanın meselesi olmaktan çıkmıştır⁵⁷². Nitekim ilerleyen süreçte Adam Smith ve John Stuart Mill -üretim faaliyetlerini negatif özgürlük çerçevesinde sözleşme özgürlüğü olarak kabul etseler de-, toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için işçilerin sosyal olarak liberal toplumun ahlaki birlikteliğine dahil edilmeleri gerektiğini vurgulamışlardır. Thomas Hill Green ise siyaset ve iktisat (piyasa) arasındaki bu ayrımı a priori bir kabul

⁵⁷¹ Aynı Eser, ss. 298-299; 303.

⁵⁷² Aynı Eser, ss. 346-347.

olarak nitelendirerek liberalizmin Hobbes'tan beri süregelen dikotomik mirasını reddetmiştir.

B. Liberal Siyasal Epistemolojinin Temelleri

Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi Kant'ın nesnelliği ve hakikati birbirinden ayırarak evrensel ve statik bir hakikatin ulaşılması imkânsız bir bilgi şekli olduğunu ortaya koyması, hakikat düşüncesinin öznelerin ortak kurgularıyla meydana gelen nesnellik bağlamında ele alınmasına neden olmuştur. Nesnelliği sağlayan ortak a priori'ler (uzam ve zaman) artık “hakikatin” ele alındığı ölçütler haline gelmiştir. Geçmişte aydınlanma düşüncesinin ulaşmaya çalıştığı evrensel, statik ve mutlak hakikat iddiası da yerini kaçınılmaz olarak -büyük oranda- uzamsal (mekânsal ve kültürel) ve zamansal (tarihsel) bir boyutta yorumlanan veya kurgulanan bir yerelliğe ve kültüre bırakmıştır. Nesnelliğin tarihsel ve kültürel kabulleri olumlayan bu niteliği, aydınlanma karşıtı ve romantik savların düşünce hayatına nüfuz etmesine imkân sağlamıştır.

Hakikate dair bu dönüşüm aynı zamanda modern insanın ontolojisinde yeni bir aşamaya gelindiğini gösterir. Heidegger'in de ele aldığı gibi insanın öznenliği (hâkimiyetini) ifade eden modern öznenin (insanın) ontolojisi, modernitenin oluşum ve gelişim sürecinde ontolojik yabancılaşmayla aklın statik hâkimiyeti halini alırken epistemolojik yabancılaşmayla bu statik hâkimiyet irade tarafından sarsılarak özne üzerindeki tekilliğini ve mutlaklığını yitirmiştir. Aklın öznedeki hâkim konumunu iradeyle paylaşması determinizme meydan okuyan ve kendini direnme olarak gösteren romantik öznellik anlayışına ve sonraki dönem hakikat iddialarının idealist bir form kazanmasına neden olmuştur⁵⁷³. Böylece ortaya çıkan yeni dinamik hakikat anlayışı, insanlıkla gelişen ve anlam kazanan bir niteliğe bürünmüştür. Artık hakikat tarihsel olduğu kadar kültürel bir niteliğe ve öznel bir değerlendirmeye tabii hale gelirken, akılcılıkla temellenen sabit (statik) ve evrensel doğru iddiaları da mutlaklığını yitirmeye başlamıştır.

⁵⁷³ Ferry, Renault, a.g.e., ss. 22-25.

1. Mill'in Epistemik Liberal Teorisi

Hakikatin nesnelliğe indirgenmesi, tarihsel ve mekânsal olarak sınırlanması anlamına gelir⁵⁷⁴. Bu dönüşümü, Locke'un tolerans ve Mill'in hoşgörü kabullerini karşılaştırarak görebilmek mümkündür. Locke her ne kadar epistemolojik yabancılaşmaya dair ilk şüpheyi ifade etmiş olsa da bu şüphe onun döneminde çözümsüz kaldığı için epistemolojik yabancılaşmanın yarattığı hakikat ve nesnellik kavramları arasındaki ayrışma, teorisinde akla ve bilgiye dair aşılması gereken bir sorun gibi ele alınmıştır. Locke'un teorisi, ontolojik yabancılaşmanın öğelerini esas alarak, modern öznenin (insanın) ilk aşamasını yani aklın hâkimiyetini içeren bir epistemoloji kabulüyle klasik düşünceye benzerlik arz eden bir otorite olarak doğal hukuk gibi evrensel, rasyonalist, statik ve metafizik bir hakikati benimsemiştir. Oysa Mill post-romantik dönemin, yani modern öznenin iradeyle şekillenen ontolojisinin düşündürüdür. Bu nedenle iradeyi yok sayan veya ikincil kılarak akılla statik ve evrensel bir hakikati kurgulayan ve dayatan a priori iddiaları reddeder. Reddettiği mutlaklık iddialarını şu sözlerle eleştirir:

*“Genelde duygu ve düşüncede toplumun ilerisinde olanlar, ayrıntılarda karşı çıkmış olsalar da özünde bu duruma karşı bir mücadeleye girmemişlerdir. Onlar, toplumun beğendiği ya da beğenmediği şeylerin bireyler için bir yasa olması gerekip gerekmediğini soruşturmaktan çok, toplumun hangi şeyleri beğenip hangilerini beğenmemesi gerektiğini araştırmakla meşgul olmuşlardır. Bu tür insanlar, genel akıma uymayanlarla birlikte hareket ederek özgürlük savunmasında işbirliği yoluna gitmekten çok, bizzat kendilerinin herkesten ayrıldıkları belli başlı konularda insanların duygularını değiştirmek için uğraşmayı yeğlemişlerdir.”*⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Kastedilen nesnelliğin önemli örneklerinden biri zamansal ve mekânsal sınırlılığın ve dinamizmin açıkça görüldüğü evrim teorisidir. Mill'in döneminde bu teori felsefede toplumsal, doğal ve bilinçle ilişkili yansımalar meydana getirmiştir. (Hançerlioğlu, “Evrım”, a.g.e., s. 103). Herbert Spencer evrimi; doğal, yaşamsal, ruhsal ve toplumsal alanların tümünün genel yasası olarak nitelendirmiştir. (Hançerlioğlu, “Evrımcilik”, a.g.e., s. 103). Pozitivizmin kurucusu Auguste Comte'un teorisi bu noktada önemlidir. Kendisi bilginin tarihsel gelişim süreciyle ortaya çıktığını ifade eder. Ancak Comte için nesnellik, tüm metafizik hakikat iddialarını yıkmak için bir araçtır. Liberalizmi de bu çerçevede ele alarak tarihsel misyonunun feodal toplumdaki kopmak olduğunu ifade eder. Fakat liberalizm de nihayetinde kendi idealleri olan, modası geçmiş bir metafizik dogmalar bütünüdür. Bu nedenle Comte liberal ideallere ilişkin tüm kavramları reddeder (Ahmet Cevizci, “Auguste Comte”, Say Büyük Felsefe Sözlüğü, ss. 437-439). Görüldüğü gibi nesnellikle beraber ortaya çıkan ve dönemin hâkim kabullerinden olan zamansal ve mekânsal bağlamda evrimsel gelişim, değişim ve dönüşüm düşüncesi, toplum bilimlerinde uygulandığı gibi Mill'in hoşgörü anlayışında da etkilidir. Nesnellik bu bağlamda Mill'in hoşgörü anlayışında liberal teori için hem bir yöntem hem de liberal idealleri meşrulaştırmak için aşılması gereken bir engeldir.

⁵⁷⁵ Mill, Özgürlük Üstüne, s. 55.

Mill'in hoşgörü talebi, hakikatin irade ile nesnelleşmesi ve sınırlanması sürecinde ortaya çıkmış bir düşünce olması bakımından liberalizmin epistemolojik yabancılaşımla meydana gelen toplumsal dönüşüme verdiği bir cevap niteliğindedir. Kendisinin “*mutlak kesinlik diye bir şey aradığımız yok, insanın hayatının amaçları için yeter teminat arıyoruz*”⁵⁷⁶ ifadesi, bilgiye dair tüm hakikat (doğru) iddialarının statik ve evrensel bir mutlaklık olamayacağı savının tezahürüdür. Amacı Locke'un ontolojide mülkiyet kavramıyla gerçekleştirdiğini (bireylerin her türlü otoriteden bağımsız varoluşunu ve özel mülkiyet haklarını meşrulaştırmasını) epistemolojide evrensel statik hakikat iddiasını reddederek -her türlü tek taraflı epistemik otoriteden bağımsız düşünce ve öznel yorumlama imkânını (hakkını) mümkün kılacak bir özgürlük şeklinde- gerçekleştirmektir. Mill bu çerçevede topluma ilişkin bilgiyi zihinsel yargı yetisiyle temellendirerek öznel bir yoruma imkân sağlamak ister.

Mill'in teorisinde hakikat nesnelliğe indirgenerek -Mill'in ifadesiyle canlı bir hakikat olarak- öznel bir temelden türeyen, zamansal ve mekânsal niteliğiyle öznelerarası⁵⁷⁷ (toplumsal) olarak ortak kabul gören, ancak bu kısıtlılıkları nedeniyle aynı zamanda sürekli yeniden keşfedilmesi, geliştirilmesi ve doğrulanması gereken dinamik bir düşünce halini almıştır. Hakikatin bu dönüşümünü Mill'in ifadesinde açıkça görebilmek mümkündür.

*“Herhangi bir insana yaşamayı değerli kılmak, diğer insanların eylemleri üzerine konan sınırlamalara bağlıdır. (...) Bu kuralların neler olması gerektiği başlıca temel sorundur ve aşikâr olan bazılarını istisna tutacak olursak, çözümünde en az ilerleme kaydedilen sorunun da bu olduğunu söyleyebiliriz. Bunu aynı şekilde karara bağlamış olan hiçbir iki ülke ya da iki çağ yoktur. Hattızatında bir çağın ya da bir ülkenin bu konuda aldığı karara bağlı kalan başka bir çağ veya ülke de yoktur.”*⁵⁷⁸

Evrensel ve statik hakikatin yitimi Kant sonrası liberal düşüncede ve dolayısıyla Mill'in kabullerinde özgürlüğün teorik ve evrensel ahlaki bir sıradanlıkla değil, öznel

⁵⁷⁶ Aynı Eser, ss. 74-75.

⁵⁷⁷ Öznelerarasılık Kant'ın ifade ettiği a priorieler olan uzam, zaman ve kategoriler sayesinde öznelerin mutlak bir hakikat veya nesnellik iddiasında olmasalar da ortak bir bilgi ve deneyime dair uzlaşma içinde olmaları durumudur. Dolayısıyla bir önermenin veya teoremin doğru olması uzlaşmanın olmasına yani özneler arasında geçerli olmasına bağlıdır (Cevizci, “Özneler Arasılık”, a.g.e., s. 1484).

⁵⁷⁸ Mill, a.g.e., s. 53. Bu alıntıda geçen kurallar ifadesi, nesnel bilgiye ya da başka bir deyişle dinamik bir hakikate dayanarak özgürlüğün sınırlarını belirlemede kullanılacak olan normlar anlamında kullanılmıştır. Öte yandan ülke benzetmesi Hobbes'un teorisindeki sentetik normların evrensel kaynağı olma iddiasındaki egemene (devlete) de bir eleştiri taşıyor şeklinde yorumlanabilir.

formda farklılıklar arz eden pratik ahlaki bir nitelikte ele alınmasına neden olmuştur⁵⁷⁹. Mill'in özgürlükle temellenen hoşgörüsü iki nokta üzerinden çözümlenebilir. Birinci nokta evrensel hakikatin tükenmesiyle Mill'in liberalizmde doğal hukukla sürdürülemeyen özgürlük düşüncesine yeni bir temel aramasıdır. Ancak bu temelin belli bir hakikate dayanan ve olgusal gerçeklerden bağımsız salt ahlaki normlarla değil; pratik, olgusal ve nesnel normlarla kurulması gerektiğinin farkındadır. Bu amaçla doğal hukuk iddialarının yerine temellerini psikolojik çağrışım yasalarının teşkil ettiği bir epistemolojiyle olgusal (uygulanabilir) faydacı kabullerden meydana gelen bir etik kabuller dizisi oluşturmak ister. Bu girişimi bizi çözümlememizin ikinci noktasına, yani özgürlük kavramının içeriğine ilişkin birtakım belirsizliklerin ortaya çıkmasına götürür.

Özgürlüğün barındırdığı belirsizlik, Mill'in hakikat arayışını nesnellığe indirgemesinin kaçınılmaz sonucudur. Nesnelliğin sınırlılığı bilgiyi sonu gelmez dinamik bir arayış haline getirirken özgürlük ve hoşgörü gibi kavramlar da öznenin, mekânsallığın ve zamansallığın barındırdığı farklılıklarla şekillenen dinamik bir içeriğe taşınır. Bu dinamik ve belirsiz yapıda Mill'in romantizmden liberalizme kattığı deha kavramı öne çıkar. Dehalar tahsil seviyesi yüksek ve çeşitli konularda sorumluluk alabilecek uzmanlaşmaya sahip bir anlamda seçkin ve oy hakları daha etkin olması gereken bireylerdir. Teorisi bu bakımdan epistemik otoriteye yönelik inançla şekillenen epistokratik⁵⁸⁰ bir yönetim modelini esas alır⁵⁸¹. Bu kabulden hareketle deha niteliğindeki bireylerin toplumda hâkim kılınacak özgürlükler sayesinde farklılıkları çözümleyerek ihtiyaç duyulan yeni toplumsal ve siyasal sentezleri geliştirebilme kapasitesine sahip epistemik çeşitliliği ve farklılığı muhafaza eden kimseler olduğunu ifade eder. Ayrıca toplumsal yaşamda da dehalar bireysel kabullerini sözlü ve fiili olarak gerçekleştirerek diğer fertler için örnek teşkil ederlerken toplumu ileriye taşıyabilme potansiyeline sahiplerdir. Ancak Mill'in önceki bölümde ele aldığımız siyaset felsefesinde de ifade ettiğimiz gibi bu noktada toplum düşünce özgürlüğüne ve dehaya karşı her zaman potansiyel bir tehdit barındırmaktadır.

⁵⁷⁹ Sabine, a.g.e., s. 91.

⁵⁸⁰ İlgili kavramı bilgi ve uzmanlaşma ekseninde devletin elerisy kabulünden hareketle toplumun iyi eğitim görmüş fertlerinin liyakatle kamusal sorumluluğu üstlenmesi olarak açıklamak mümkündür. Ancak bu kimselere de şüphesiz bir güven duymaz. Bu nedenle sansürlü ve özgür bir tartışma ortamını olmazsa olmaz görerek siyasi rollere sahip epistemik elitler üzerinde de bir sorgulanabilirliğin gerekli olduğunu savunur (Paul Kelly, "Mill, Liberalism, and Epistemic Diversity", *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, ed. Michael Hannon, Jeroen de Ridder, New York: Routledge, 2021, s. 48).

⁵⁸¹ Aynı Eser, ss. 47;52.

Toplumsal barındırdığı tehdit hâkim kabullerin tahakküm kurabilme gücüdür. Mill bu tehdidi hoşgörü anlayışında vurgular. Ancak toplum bu olumsuz niteliğinin yanında Mill'in nesnellik iddiası için oldukça önemli bir vasfa sahiptir. Çünkü nesnel bilgi özneler arasındaki ortak a priori sezgilerle (zaman ve uzam) ve kategorilerle meydana gelirken aynı zamanda onu özneler arası kılmaktadır. Dolayısıyla Mill'in hakikatin yerine nesnellik düşüncesini benimsemesi de bu çerçevede doğru ve fayda kavramlarını toplumdan yani özneler arası bir kabulden -kamu yararından- almasını gerekli ve mümkün kılmıştır. Bu noktada faydacı teorilerin önemli bir niteliğiyle karşılaşırız. Hobbes ve Locke'tan itibaren tüm faydacı teoriler toplumdaki öznelerarası ilişkileri ampirik veriler olarak ele almışlardır. Faydacı teorilerin bu yapısı -Mill'in teorisinde de görüldüğü üzere- toplumsal olguların nesnellik bağlamında yorumlanabilmesine ve epistemolojik yabancılaşmayla bağ kurabilmesine imkân sağlamıştır.

Buraya kadar ifade edilenler Mill'in hoşgörü anlayışını ve bu anlayışın temelini teşkil eden özgürlük kavramını çözümleyeceğimiz genel çerçeveyi sunmaktadır. Mill'in liberalizmde doğal hukukla sürdürülemeyen özgürlük düşüncesine yeni bir temel aramasını ele alacağımız çözümlememizin ilk kısmında öncelikle Mill'in özgürlük anlayışını temellendiren epistemolojisine -ve dolayısıyla etik- kabullerine değinmek gerekir. Böylece doğal hukuka dayanan liberal normatif ahlaki kabulleri epistemolojik yabancılaşma sonrası nasıl dönüşüme uğrattığını göstermek mümkün olabilecektir.

“(…), ben “fayda”dan bağımsız bir şey olarak, “soyut hak” fikrinden iddiam lehine çıkarılabilecek olan her türlü avantajdan vazgeçiyorum. Bütün ahlaki konularda ben faydayı başvurulacak en son ölçü olarak görüyorum. Fakat bunun en geniş anlamda, ileri bir varlık olarak bir insanın daimi çıkarlarına dayanan fayda olması lazımdır.”⁵⁸²

Mill bu ifadesiyle hem klasik liberalizmin bir hakikat olarak doğal hukuk iddiasından hem de Benthamcı faydacılığın geliştiği güzel niceliksel fayda iddiasından feragat eder. Ortaya çıkan boşluğu doldurmak ve yeni bir kabuller dizisi geliştirebilmek için feragat ettiği geçmiş kabulleri eleştirel bir bağlamda ele alır. Mill'in teorisi bu nedenle geçmiş liberal kabullerin kritiği üzerine inşa edilmiştir.

“(…) düşünce ayrılığı mümkün olan her konuda hakikat, birbiriyle çatışan nedenler grubu arasında kurulacak bir dengeye bağlıdır. (...) Fakat çok daha muğlak olan konulara, ahlaka, dine, siyasete, sosyal ilişkilere ve yaşamın vazifelerine dönersek görürüz ki her

⁵⁸² Mill, a.g.e., s. 53.

tartışmalı düşüncenin lehindeki kanıtların dörtte üçü, ondan farklı bir fikir lehinde gibi olan görüntüleri dağıtmaktan ibaret kalır.”⁵⁸³

Mill’in bu yaklaşım çerçevesinde temellendirdiği kritik; İngiliz ampirizm geleneğine bağlı olarak gelişen klasik liberal düşüncenin kabullerine yönelik olması bakımından epistemolojik, faydacılığın özgürlük anlayışına yönelik olması bakımından etik olmak üzere iki bağlamda ele alınabilir.

Mill İngiliz ampirizm geleneğinin birtakım hatalar barındırdığını düşünür. Bu hatalar evrensel statik bir hakikatin benimsenmesi ve toplum kavramının ele alınış biçimi olarak iki başlık altında özetlenebilir. Evrensel statik hakikat kabullerine yönelik eleştirisi, iktisadi ve siyasi olguların zaman ve mekândan bağımsız evrensel nitelikte bir insan doğası (hakikati) çerçevesinde doğal hukuk varsayımına dayanılarak ele alınamayacağını öne sürer. Çünkü bu kabuller üzerinden genellemelerle hareket edilmesi yerelliğin ve tarihselliğin yarattığı özgünlüklerin kavranamamasına ve göz ardı edilmesine neden olmaktadır⁵⁸⁴. Bu durumun doğal sonucuysa toplumsal kurumların ve birey psikolojisinin temel belirleyicilerinden biri olan toplum kavramının mahiyetinin anlaşılabilmesidir⁵⁸⁵.

İkinci eleştiri, evrensellik iddiasının toplumu yok saymasından kaynaklı başka bir sorunu ifade eder. Klasik liberal düşünürler değerlendirmelerini toplumdan bağımsız olarak birey-devlet ilişkisi üzerine kurdukları için, toplumsal kurumları tarihten ve kültürden kopuk bağımsız gerçeklikler olarak kabul etmişlerdir. Bu kurumların toplum içindeki tarihsel gelişimlerine, değişimlerine ve rollerine yönelik yeterli bir kavrayış geliştirememişlerdir⁵⁸⁶. Mill iki eleştirisi çerçevesinde kendi kabulünü, yaşamın ve her türlü doğrunun (hakikatin) statik değil dinamik nitelikte olduğu savından hareketle temellendirmek ister.

“(…) insan genel olarak, tekil muhakemesine güveni olmayışı nispetinde “dünyanın” yanılmazlığı ilkesine alışkanlık gereği inanır. Dünya ise, kişinin parçası olduğu kesimden ibarettir. Kendi partisi, kendi mezhebi, kendi kilisesi, kendi toplumsal sınıfı gibi. Şayet “dünya” bir kimse için kendi ülkesi, kendi çağı kadar genişçe bir anlamı ifade ediyorsa, bu

⁵⁸³ Aynı Eser, s. 98.

⁵⁸⁴ Sabine a.g.e., s. 95.

⁵⁸⁵ Mill’in yerelliği, tarihselliği ve ortaya çıkan toplumsal yapının bu birikimin ürünü olduğunu göz önünde bulundurması, dahil olduğu liberal ve ampirist geleneğin bireyci ontoloji kabulünden kısmi bir kırılma yaşadığını gösterir.

⁵⁸⁶ Sabine a.g.e., s. 97.

kişi için liberal ya da geniş düşünceli biri denebilir. Diğer çağın, ülkenin, mezhebin, kilisenin, sınıf ve partilerin bir zamanlar kendi düşüncesinin tam aksini savunmuş olduklarını; hatta şimdi de düşünmekte olduklarını bilse dahi, kişinin kolektif otoriteye karşı inancı yine de sarsılmamaktadır. İnsan, diğer dünyaların karşısında yer alma haklılığının sorumluluğunu bağlı bulunduğu camianın omuzlarına yükler. Sayısız dünyalar içinde kendisinin bel bağladığı dünyayı salt bir tesadüfün tayin etmiş olduğuna ve kendisini, söz gelimi Londra’da bir Anglikan papazı yapan etkenlerin, pekala Pekin’de bir Budist ya da Konfüçyüs rahibi de yapabileceğine asla aldırış etmez. Hiçbir kanıt gerektirmeyecek kadar açık ve net olarak bilinmelidir ki, bireyler kadar çağlar da yanılmaz değildir. Her çağın tuttuğu temel düşüncelerin birçoğunu sonraki çağlar yalnız yanlış değil, aynı zamanda saçma olarak kabul etmişlerdir. Bir zamanların genel geçer olan birçok düşünce günümüzde nasıl kabul görmüyorsa, şimdinin genel geçer olan düşüncelerini de gelecek çağların kabul etmeyeceği muhakkaktır.”⁵⁸⁷

Mill, Locke’un salt birey temelli liberal kabullerinin toplumsal meseleleri ele alırken artık yeterli olmadığını, toplumsal kurumların bu temeller üzerinde çözümlenemeyeceğini düşünür. Yapılması gereken, toplumsal kurumları insanlığın tarihsel ve kültürel gelişimlerinin birikimi olarak ele almaktır. Bunun için liberal düşüncede ampirizm metodunun ilgi alanının genişletilerek, insanlığın gelişim aşamalarını açıklayacak manevi düşüncelerin ve bu düşüncelerin ifadesi olan toplumsal kurumların evriminin ortaya konması gerektiğini savunur. Kendisi bu kabulüyle siyasal kurumların evrimsel bağlamda ele alınabileceğini ve liberal kurumların siyasal gelişimin bir birikimi olarak doğduğunu ifade eder. Nitekim liberal kurumların insanlığın gelişimine bağlı olarak her yerde mevcudiyet kazanabileceğini düşünür⁵⁸⁸.

Mill’in liberalizmi evrimsel bir gelişimin birikimi olarak değerlendirmesi her ne kadar iddialı bir ilerlemeci tarih anlayışı gibi görünse de iki önemli kavrayışı ortaya koyması bakımından önemlidir. İlki, Locke’un epistemolojisine ilişkindir. Locke çağrışımları⁵⁸⁹ ele alırken bireyin psikolojisini koşullardan bağımsız sabit bir nitelikte

⁵⁸⁷ Mill, a.g.e., s. 73.

⁵⁸⁸ Sabine, a.g.e., ss. 97-98.

⁵⁸⁹ Çağrışımıcılığın kökenleri Grek düşünürlerinden Aristoteles’e kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Ancak bu kavramı ilk kez John Locke kullanmıştır. Bu öğreti tikellerin birbirlerini çağrıştırmasıyla tümelleri oluşturarak bilgiyi meydana getirdiğini savunur (Hançerlioğlu, “Çağrışımıcılık”, a.g.e., s. 42). Çağrışımıcılığı benimseyen düşünürler tecrübeye dayanan ampirist kabullerini desteklemek adına tikellerden hareketle insanın karmaşık zihinsel faaliyetlerini açıklamak için çağrışım kavramını güçlü ilkelere ve temel çağrışım yasalarına ulaşmak şeklinde ele almışlardır (Cevizci, “Çağrışımıcılık”, a.g.e., s. 458). Mill’in çağrışımıcılığa ilişkin kabullerini etik kabullerinde görmek mümkündür. Bentham’dan aldığı faydacılık mirasını Mill, etiğin çağrışım yasalarıyla işleyen pratik kabulleri olarak görür. Bu çerçevede

ele almıştır. Mill ise çağrışımıcılık temelli birey psikolojisinin tarihi koşullara ve farklı kurumlara göre şekillendiğini kabul eder. Bunun bir diğer anlamı da her türlü toplumsal olgu gibi siyasal kurumların da toplumsal koşullara bağlı olarak meydana geldiğidir. Kendisi bu çerçevede siyasi egemenliğin hukukta bazı kişilere itaat alışkanlığına indirgenmesine, ekonomide kapitalist toplumun temellerinin değişmez mekanik zorunluluklara dayandırılmasına itiraz eder⁵⁹⁰. Nitekim Green’de yansımaları görülecek şekilde, bireye gösterilecek toplumsal ve ahlaki saygıyla doğan rızanın, liberal hükümetlerde egemenliğin esas kaynağı olduğunu ifade eder.

Mill’in kavradığı ikinci önemli noktaysa, Comte’un pozitivist eleştirilerine karşı liberal ideallere dogma niteliği taşımadan savunulabilecek bir zemin bulma ihtiyacıdır. Kendisi Hegelci bir kuşkuyla yalnız belli bir noktaya odaklanarak insanın değişken karakterini formüllerle çözümlemeye çalışan kısıtlı teorilere şüpheyile bakar. Toplumun ve insanın mekanik veya organik bir sisteme benzetilerek çözümlenemeyeceğini düşünür⁵⁹¹ ve toplumsal davranışı biyolojik bir çözümlemeye tabi tutan Comte’tan farklı bir yol izler. Mill toplumsal davranışların biyolojik ve etolojik niteliğini reddetmemekle beraber daha çok psikolojik bir tabiata sahip olduğu kanaatindedir⁵⁹². Bu nedenle psikolojik mahiyetiyle çağrışım yasalarının tüm bilimizin kaynağı olduğunu düşünür. Ona göre mantık da dahil olmak üzere tüm bilimlerin temelini çağrışım yasaları gereği psikoloji bilimi oluşturmaktadır. Eğer psikoloji bilimiyle çağrışım yasalarına ulaşılabilme mümkün olursa düşünce ve eylemin pratiğine felsefeyle temel kurabilmek de mümkün olabilecektir⁵⁹³. Teorisinde çağrışım yasalarıyla şekillenen bu bilgi anlayışı -epistemolojide pozitivizmi aşabilmek adına- ampirizm geleneğinden farklı bazı unsurlar geliştirebilmesine imkân sağlamıştır.

Mill bilgi edinme sürecinde bir ampirist olarak Locke’tan beri öne sürülen her türlü tümel önermenin (dedüktif mantığın), tikel gözlemlere (indüktif mantığa) bağlı olduğu düşüncesini sürdürür. Ancak Mill tümellerin önemini yadsımaz. Aksine olgunlaşmış bir

haz ve acıyı -içeriği her ne kadar Bentham’dan farklı olsa da- insan eylemlerinin temel ölçütü olarak ele alır. Fayda kavramını çağrışım yasalarından hareketle iyi anlamında değerlendirir. Bu bakımdan eylemler haz ile mutluluğu sağladığı oranda iyidir. Acı ile mutluluğu azalttığı orandaysa kötüdür (Gökberk, a.g.e, s. 422).

⁵⁹⁰ Sabine, a.g.e, s. 98.

⁵⁹¹ Berlin, a.g.e., s.149.

⁵⁹² Sabine, a.g.e, s. 99.

⁵⁹³ Gökberk, a.g.e, ss. 421-422.

bilimin belirtisi sayar. Bu bağlamda bilgi edinme sürecini üç aşamaya ayırır. İlk aşamada tümevarım metoduyla karmaşık fenomenlerin kurucu ögeleri ortaya konmalıdır. İkinci aşamada koşullara bağlı ortaya çıkan bütünden, tümdengelim metoduyla bu kurucu öğelere ulaşılmalıdır. Son aşamadaysa deneyle bu çıkarımların doğrulanması gerekir⁵⁹⁴. Tümdengelim dayalı her önerme, öncülleri doğru olduğu takdirde yanlış olması mümkün olmayan bir sonuç meydana getirecektir. Dolayısıyla Mill'in epistemolojisinde öncüllere bağlanmış tümdengelim, öncülleri ortaya çıkaran tümevarım yöntemine bağlı olarak işleyen bir niteliğe sahiptir⁵⁹⁵.

Mill'in bu metodoloji ışığında epistemolojisi, toplum bilimlerinde yöntem olarak tümevarım ve tümdengelim metotlarının birlikte kullanılması gerektiği anlamına gelir⁵⁹⁶. Topluma ve siyasete dair her türlü bilgi, tümevarımla elde edilecek ampirik yasalara -psikolojiye ve etolojiye dayanan öncüllere- dayanmalıdır⁵⁹⁷. Yani toplumsal ve siyasal olayları çözümlerken bütüne tümdengelim metodu uygulanmalı, davranışların psikolojik ve etolojik öncülleri ortaya çıkarılmalıdır⁵⁹⁸. Bu bakımdan toplum bilimlerinde amaç, insana dair bilimsel genellemelere ulaşmak değil toplumsal olguların öncüllerine ulaşmaktır. Çünkü ele alınan insan statik ve evrensel bir doğaya sahip olmayıp, sürekli gelişim gösteren ve daimi bir tamamlanmamışlığı ifade eden bir varlıktır. Öyleyse toplum bilimleri karmaşık ve kesinlikten uzak olmaya mahkûmdur⁵⁹⁹. Mill böylece meydana getirdiği psikoloji temelli epistemolojisiyle, liberal düşüncenin ampirizm metodunun kapsamını genişletirken aynı zamanda başta özgürlük olmak üzere liberal ideallere de olgusal bir gerçeklik imkânı sunabilme şansı bulmuştur. Bunun en açık örneğini, özgürlüğe Bentham'ın faydacılığından daha geniş bir içerik sağlayabilmesinde görebiliriz.

Mill klasik faydacılığın özgürlüğü pratik bir nitelikte ele almasını kendi teorisinde sürdürmüşse de Bentham'ın özgürlük kabulünde iki değişiklik yapar. Bentham özgürlüğü hukuki bağlamda pozitif bir hak şeklinde ele alarak devletin imkân verdiği oranda gerçekleştirilebilir olduğunu savunmuştur. Oysa Mill özgürlüğü kendinden

⁵⁹⁴ Aynı Eser, ss. 420-421.

⁵⁹⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, ss. 891-892.

⁵⁹⁶ Sabine, a.g.e., s. 100.

⁵⁹⁷ Maurice Cowling, *Mill and Liberalism Second Edition*, Cambridge:Cambridge University Press, 1990, s. 63.

⁵⁹⁸ Sabine, a.g.e., s. 100.

⁵⁹⁹ Berlin, a.g.e., s. 145.

başka kimseyi ilgilendirmeyen bir eylem olarak tanımlayarak, negatif bir hak olduğunu öne sürer. Yaptığı diğer değişiklikse teorisine Locke'tan miras kalan sınırlı anlama yetisinin ampirizmde iradeye yer açan niteliğiyle, Kantçı ve romantik düşüncenin determinizme direnen kabulleri arasında -psikolojik çağrışım yasalarıyla öznel yoruma açık ahlaki a priori'leri ilişkilendirerek- bir bağ kurmasıdır. Böylece klasik faydacı düşüncede öznel değerlere yer açarak, kendi deyimiyle bireyi bencil hazları peşinde koşan bir domuz olmaktan kurtarır⁶⁰⁰. Bu aynı zamanda Mill'in teorisinde insanın mekanik ve gayri ahlaki bir varoluşa olmadığı anlamına gelir. Kendisi bu kabullerini “Özgürlük Üzerine” eserinde açıkça dile getirir.

*“İnsanın yapısı, bir modele göre üretilip, kendisine emredileni aynen yapacak bir makine gibi değildir. İnsan, daha çok canlı bir şey yapan, içten gelen arzulara göre enine boyuna gelişmek isteyen bir ağaca benzer.”*⁶⁰¹

*“İnsanlara onu kullansınlar diye muhakeme gücü verilmiştir. Bu muhakemenin hatalı bir biçimde kullanılması olasılığı var diye insanlara, onu hiç kullanmayacaksınız mı diyeceğiz? (...) hatadan affolunmayı iddia etmek değil; aksine kendilerine düşen vicdani kanaatlerine göre davranma görevini (yanılsalar dahi) yerine getirmeleri demektir. Düşüncelerimizin yanlış olma ihtimali var diye bu düşüncelere göre davranmaktan vazgeçecek olursak, bütün çıkarlarımızı yüzüstü bırakır ve bütün görevlerimizi aksatmış oluruz.”*⁶⁰²

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Mill hoşgörü anlayışında değerler üzerinden özgürlüğün iradeyle ilişkili ahlaki ve vicdani bir boyutunun olduğunu kabul ederek⁶⁰³, klasik faydacılığın ve pozitivizmin kesin çıkarımlarla işleyen, insanın manevi boyutunu göz ardı eden salt maddeci tutumlarını reddetmiştir⁶⁰⁴.

Mill özgürlüğü epistemoloji ve etik arasında ilişki kurarak ele alır. Tarihin bir tarafta önyargı ve alışkanlıkla, diğer tarafta ise olguları tahlil edip onları yansıtan daha yüksek bir idrakte şekillenen iki akıl yürütme çabasını barındırdığını ifade eder. Bu iki düşünce arasında tarih boyu devam eden kognitif çatışmanın pratiğe yansımaysa düşünürlerin

⁶⁰⁰ Sabine, a.g.e., s. 91.

⁶⁰¹ Mill, a.g.e., s. 135.

⁶⁰² Mill, a.g.e., s. 74.

⁶⁰³ Sabine, a.g.e., ss. 90.

⁶⁰⁴ Ömer Çaha, “Önsöz”, *Özgürlük Üstüne*, s. 17.

iki farklı yolla aşkın iyiye yani summum bonum⁶⁰⁵ kavramına ulaşmaya çabalaması olmuştur⁶⁰⁶. Ahlaki bir tartışma olan bu çaba bir yönüyle a priori ilkeler üzerinden, diğer yönüyle a posteriori bulgularla bilimsel bağlamda ortaya konmaya çalışılmıştır. Ancak her iki çaba da herkesi tatmin edebilecek bir sonuç ortaya çıkaramamıştır. Mill ampirist epistemolojisinden hareketle deneysel sorgulamanın insanı daha doğru sonuçlara ulaştıracığı kanaatindedir⁶⁰⁷. Çünkü salt a priorilere dayanan sezgisel bilgi anlayışının olgulardan bağışık doğası gereği düşünce özgürlüğüne ve doğruluğunun sorgulanmasına imkân vermediğini, bu yüzden dogmatik olduğunu belirtir⁶⁰⁸. Eğer ahlak deneysel nitelikte ele alınırsa insanın olgusal olarak mutluluk için eyleyen yapısının ortaya konabileceğini düşünür. Mill'e göre Kant'ın a priorilere dayanan etiğinin fiili (pratik) ahlak ödevlerine ulaşmada yetersiz kalmasının nedeni bu sorgulamanın yapılamamasıdır. Bu kabulden hareketle Kant'ın a priori olarak temellendirdiği ödev kavramına a posteriori bir yorum getirir. Ödev duygusunu doğuştan değil, ruhsal yaşamın çağrışımlarla ortaya çıkardığı bir uzantısı olarak ele alır. Bu bağlamda ödev duygusu her ne kadar tanımlanamaz bir nitelikte de olsa varlığını başta vicdan duygusu olmak üzere psikolojik kanıtlarla gösterir. Mill bu kabulünü fayda ilkesine eklemleyerek Bentham'ın toplam mutluluğu hesaplamada kullandığı veri niteliğindeki haz temelli birey anlayışını aşar. Aynı zamanda faydanın, statik ve kesin bir içeriğe sahip olmadığını, günün şartları ve koşullarıyla sürekli değişen dinamik ve psikolojik olduğu kadar da tanımlanamaz bir nitelikte olduğunu gösterir⁶⁰⁹.

Mill'in teorisinin epistemolojik ve etik bağlamlarının ele alındığı birinci çözümleme iki önemli sonuç çerçevesinde özetlenebilir. Epistemolojik bağlamda Mill doğal hukuk düşüncesine karşı geliştirmiş olduğu kritikte liberalizmin ampirizm metodunun kapsamını çağrışım yasalarıyla genişleterek epistemolojik yabancılaşmayla uyumlu özneler arası bir nesnellik iddiasının temellerini atabilmiştir. Bu noktadan hareketle

⁶⁰⁵ “Summum bonum” kavramı Latince en yüksek iyi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan summum bonum tüm diğer iyileri kapsayan ve onları aşan, mutlak ve kendinden iyi olan en yüksek iyiliği ifade etmektedir. Tüm diğer iyiler ona ulaşmaya hizmet ettikleri oranda araçsallıkları bakımından iyi olma niteliğine sahip olabilmektedir. Filozoflar tarafından her ne kadar farklı içeriğe sahip kılınsa da en yüksek iyi olma niteliği bakımından ortak bir kavramdır. Summum bonum içerik olarak haz, mutluluk, erdem, bildung gibi kavramlarla ele alınmış, insan davranışının nihai hedefi olması anlamında kullanılmıştır (Cevizci, “Summum Bonum”, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, s. 1772).

⁶⁰⁶ Cowling, a.g.e., s. 29.

⁶⁰⁷ Güriz, a.g.e., ss. 250-251.

⁶⁰⁸ Berlin, a.g.e., s. 144.

⁶⁰⁹ Güriz, a.g.e., ss. 251-252.

çağrışım yasalarıyla genişlettiği ampirizmi etikte kullanarak liberal sivil toplum anlayışının salt ampirist kabullerle şekillenmiş temel dayanağı olan fayda ilkesinin metafizik a priori niteliğinin yarattığı çelişkiyi aşmayı amaçlamıştır. Bu çerçevede faydayı çağrışım yasalarıyla ele alarak öznel bir anlama taşımış, bunu Kant'ın özgürlüğü temellendirdiği a priori kabulleri -kısaca ahlaki varoluşu mümkün kılan iradeyi- a posteriori bir forma sokarak teorisine dahil etmesiyle başarmıştır. Bu bakımdan ister fayda olsun ister summum bonumun yorumlanması olsun her iki kavram da kişinin iradesine bağlı olarak eyleyenin kendi etik normları çerçevesinde içini doldurabileceği iki kavram haline gelmiştir. O halde Mill'in teorisinin yarattığı dönüşümün iki kilit noktası olduğu söylenebilir. İlki, faydanın olgusal gerçekliğini sağlamak adına hakikati öznelararası bir nesnellik şeklinde ele almasıdır. İkincisi ise çağrışım yasalarından hareketle etikte öznel bir yoruma ulaşılabilmesi adına zamansal ve mekânsal olarak sınırlı (koşullara bağlı) değerlerle a posteriori bir temel kurmasıdır.

Mill'in ampirizm ve klasik faydacılığın içeriğine ve kapsamına dair her türlü evrensel ve statik a priori hakikat iddiasını öznelararası bir nesnellığe indirgemesiyle yaptığı epistemolojik ve etik bağlamdaki dönüşümler a priori hakikat iddiası olarak doğal hukuk düşüncesi için yıkıcı bir etki doğururken, klasik liberal teorisinin kabullerinin de temellerinden yoksun kalmasına, taşıdığı ideallerin içeriğinin ve sınırlarının belirsizleşmesine neden olmuştur. Mill bu noktada kendi faydacı teorisi üzerinden liberal idealler için a posteriori bir temel kurması gerektiğinin farkındadır. Çözümlememizin ikinci kısmı Mill'in bu girişimini ele almaktadır.

2. Mill'in Siyasal Epistemolojisi Işığında Liberal İdealler

Mill'in teorisindeki özgürlük ve hoşgörü gibi liberal ideallerin içeriğini çözümlemek için ele alınması gereken ilk nokta, bu ideallerle -kendi ifadesiyle canlı- hakikat kavramı arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğudur. Etik ve epistemolojik kabullerin zaman ve mekân ölçütleriyle şekillenen öznelararası nesnel bir niteliğe taşınması, kaçınılmaz olarak her türlü hakikat iddiasının da dinamik bir niteliğe taşınmasını gerektirir. Hakikatin⁶¹⁰

⁶¹⁰ Mill'in teorisinde her ne kadar epistemolojik bağlamda evrensel ve statik bir hakikat yoksa da etik bağlamda bireylerin kendilerini ve dolaylı olarak toplumu geliştirmesiyle ulaşılması gereken bir hedef yani dinamik bir summum bonum anlayışı vardır. Bu nedenle hakikat ifadesi metinde Mill'in ahlaki monizmi gereği ulaşılması gereken nihai kavrayış, hedef veya iyi anlamında kullanılmaktadır. Metinde

(nesnel kabullerin) veya doğru olanın dinamik bir summum bonum anlayışı olarak görülmesiye beraberinde mevcudiyet kazanan kabullerin sürekli sınanmasını ya da değişimini gerekli kılmaktadır. Çünkü ortak kalıcı bir önermenin veya çözümün olmadığının kabulü, doğruluk iddiasını daima şüpheli hale getirmiştir⁶¹¹. Bu nedenle Mill'in teorisini öznelarası nesnellik niteliğinde dinamik bir hakikat arayışı olarak ele almak en doğru yaklaşımdır.

Mill'e göre doğruya yönelik arayış kendi başına değerli bir ideal olmasının yanında toplumsal ve bireysel gelişimi mümkün kıldığı için de önemlidir. Bunu sağlayan, toplumdaki hâkim kabullere meydan okuyan bireysel özgürlüktür. Fikirler arasında doğan bu rekabet sayesinde insanlar her zaman itiraza açık, kaldırılmaya tabii, kesin ve nihai olmayan geçici kısmi bir doğruya ulaşırlar⁶¹². Ancak Mill bu rekabetin sağlanması konusunda iyimser değildir. Siyasal kabullerini ele alırken belirttiğimiz gibi toplumun hâkim kabullerinin farklılıklara ve bireysel özgürlüklere karşı baskı kurma eğiliminde olduğunu ifade eder. Bunun üç nedeni vardır. İlk nedeni Hobbes'un da ifade ettiği gibi insanlar kendi amaçları için güçlerini kullanarak diğer insanların özgürlüklerine baskı kurmayı isteyebilirler. İkinci nedeni, insanlar keyfiyetleri ve alışkanlıkları nedeniyle diğer insanlarla farklı düşünmek istemez ya da düşüncelerini istemezler. Son neden ise doğru yaşamın akıl aracılığıyla bulunabilecek tek bir yolu olduğu iddiasıdır. Bu düşüncedeki insanlar inandıkları hakikati diğer insanlara dayatmak isterler. Mill ilk iki gerekçeyi akıldışı olarak nitelendirir ve yalnızca üçüncü gerekçeyi ciddiye alır. Çünkü üçüncü gerekçe yaşamda tek bir doğrunun varlığını ifade ederek, tüm farklı cevapları sapkınlık olarak nitelendirir ve bu fikirleri savunan kimselerin özgürlüklerinin kısıtlanması gerektiğini savunur. Mill insanların yanılmaz varlıklar olmadıklarını ancak başta yanlış olarak nitelendirilen fikirlerin zaman içinde haklı olduklarını ispat edebilme ihtimalini taşıdığını vurgular. Nitekim tarih, insanlığa bunu defalarca göstermiştir. Tarih boyu doğru her ne kadar reddedilmiş ve engellenmeye çalışılmışsa da tüm bu girişimler yalnızca doğruya bir süre direnmekten öte bir sonuç verememiştir. Doğru, zaman içinde kendi gerçekliğini mutlaka ispatlamıştır⁶¹³.

kullanılacak doğruluk ifadesi bu bağlamda Mill'in kabullerine göre aşkın iyiye (summum bonum) ulaşma yolunda araçsal olarak ona yönelmeyi sağlayan eylemleri, kavrayışları ve kabulleri ifade etmektedir.

⁶¹¹ Berlin, a.g.e., s. 145.

⁶¹² Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., s. 294.

⁶¹³ Berlin, a.g.e., s. 142.

Mill'in teorisinde doğrunun özgür düşünce ve hoşgörüyle temellenen akılcı tartışma ortamında sürekli olarak yeniden keşfedilmesinin gerekliliği üç nedene dayanmaktadır. Birincisi eski görüşün yanlış olabileceği ihtimalidir. Bu bakımdan muhalif görüşün ortaya koyacağı yeni doğru fikri, her zaman eskisinden daha faydalı bir netice doğurabilme ihtimalini taşır. İkinci neden ise hâkim görüşün doğru da olsa itiraz edilmediği takdirde zamanla önyargı haline gelmeye eğilimli olmasıdır⁶¹⁴. Muhafif görüşler onun sorgulanmasını ve birtakım tahrifatlarla uğramışsa, bu yanlışların ayıklanmasını sağlayabilirler⁶¹⁵. Aksi takdirde doğru, akılcı tartışmalardan uzaklaştıkça a priori bir form kazanır. A prioriler ise dogmatizme yol açar. Bu nedenle Mill, akılcı bir tartışma yapabilmek için her bulgunun ampirik (olgusal) olması gerektiğini vurgular. Çünkü ampirik olan, yoruma ve tartışmaya açıktır. Tarih boyu siyaset ve etik gibi alanlarda ampirizmin bulguları her ne kadar tepki uyandırmışsa da yeni fikirlerin ve kabullerin şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır⁶¹⁶. Ampirizmin her zaman sorgulanmaya imkân sunan bu niteliği, aynı zamanda bizi üçüncü nedene yani Mill'in her türlü ampirist hakikat iddiasını yarım hakikat olarak nitelendirmesine götürür⁶¹⁷.

Mill yaşamın genel olarak doğrunun açıkça anlaşılması adına hata ile mücadele edilmesi şeklinde ele alındığını ifade eder. Çünkü insanoğlunun genel kognitif eğilimi, tek taraflılığı normal veya kural, çok taraflılığı ise kural dışı, çelişkili veya çarpık olarak kabul etmesidir. Yaşama bakıldığında Mill ikinci durumun, yani yaşamın kalıcı ve katı kurallarla işleyen bir yapıda olmadığını açıkça görüleceğini belirtir. Sandığımızın aksine benimsediğimiz doğrular bir bütünlük değil yarım kalmışlık, eksiklik ve geçicilik arz etmektedir. Bu durumda iki fikir arasındaki çatışma, her zaman tüm farklılıklarına rağmen doğrunun iki farklı parçasını barındırma olasılığına sahiptir. Mill bunu: “*birinin doğru, diğerinin yanlış olması yerine; hakikatin, kısmen bunların birinde, kısmen de ötekinde olmasıdır*” şeklinde ifade eder⁶¹⁸. Dolayısıyla muhalif düşünce hâkim düşüncenin eksik kalan kısımlarını içeren bastırılmış doğruları barındırdığı için hayati bir öneme sahiptir. Çünkü zamansal ve mekânsal kısıtlılığıyla hakikat, olgular

⁶¹⁴ Aynı Eser, s. 145.

⁶¹⁵ Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., s. 294-295.

⁶¹⁶ Berlin, a.g.e., s. 143.

⁶¹⁷ Mill, a.g.e., s. 130.

⁶¹⁸ Belirtmek gerekir ki Mill'in buradaki amacı kendi ifadesinde de açıkça görüldüğü gibi diyalektik bir kabul ortaya koymak değildir. Mill'in hakikate dair benimsediği dönüşüm, mevcut olanın yeni olanla tamamlanması veya geliştirilmesidir.

tarafından sürekli yenilenmeye muhtaç kılınmaktadır. Bu süreçte bir kabul doğru niteliğini yitirerek nesnelliğini kaybederken, yerini alacak yeni bir doğru doğmaktadır⁶¹⁹. Böylece Theseus'un gemisini andıran bir şekilde yeni doğrular zamanla eksilen geçmiş doğruların yerlerini doldurur. Bu aynı zamanda mevcut olanın bir adım ötesine geçebilmenin mümkün hale gelmesidir. Mill'e göre aydınlanma ve karşı aydınlanma hareketleri bunun açık bir örneğidir.

“Nitekim On Sekizinci Yüzyıl'da, bütün aydınlar ve bunların yol gösterdikleri aydın olmayanlar kesiminin hepsi, medeniyet denen şeyin, çağdaş bilimin, edebiyatın ve felsefenin göz kamaştırıcılığına duydukları hayranlık içinde kendilerini kaybetmişlerdir. Bu hal içinde bulunurlarken, çağımız insanları ile eski zamanların insanları arasındaki benzemezlik miktarını gereğinden çok fazla önemseyip, aradaki farkın hepsinin kendi lehlerinde olduğu inancına kendilerini kaptırmışlardır. Bu sırada, Rousseau'nun ortada bir bomba gibi patlayan aykırı düşünceleri, tek taraflı fikrin kemikleşmiş kütlesini paramparça edip unsurlarını tekrar ve daha iyi bir şekil altında bir araya gelmeye zorlayan, kurtarıcı ve hayırlı bir darbe olmuştur.”⁶²⁰

Ele aldığımız üç nedenden de anlaşılıyor ki Mill'e göre mevcut doğruyu a priori bir dogma olmaktan uzak tutmak için sürekli sorgulanması ve eldeki bulgular üzerinden savunulması gerekir. Yoksa her türlü doğru yerinde sayması nedeniyle dogma olma eğilimine yenik düşecektir. Benzer şekilde insanın da kendini eleştirmesi ve zihnini bu tartışmalarla sürekli yeniliklere açık tutması gerekir. Bu sayede önyargılarından arınarak, aykırı görüşlere yanlış da olsa doğrunun iyiliği için saygı duymayı öğrenir⁶²¹. Aykırı görüşler doğruyu eleştirerek, onun akılcı bir temelde doğruluğunun tekrar tekrar ispat edilmesini sağlar. Aynı zamanda böyle bir tartışma ortamında toplumun en doğru olanı bulabilmesinin imkânları saklıdır. Çünkü toplum tartışma olgunluğunu öğrendiği oranda kendi içinde dehaların yetişmesine imkân verecektir. Dehalar sayesinde bireyler kendini geliştirebilir, hoşgörülü liberal bir toplumun öznelerarası nesnel imkânları ve idealleri gerçekleştirme imkânı bulabilir⁶²².

Mill bu kabulleri çerçevesinde hakikati, hayatın pratik işleyişi içinde zıtların bağdaştırılması ve yaklaştırılması şeklinde tanımlayarak bir uzlaşma olduğunu ifade eder. Ancak tüm farklı görüşleri tatmin etmek adına bu uzlaşmayı gerçekleştirebilecek

⁶¹⁹ Mill, a.g.e., ss. 112-113.

⁶²⁰ Mill, a.g.e., ss. 113-114.

⁶²¹ Berlin, a.g.e., s. 146.

⁶²² Tonnenbaum, Schultz, a.g.e., s. 295.

dürüstlükte geniş ve tarafsız bir zihnin (otoritenin) bulunmadığını belirtir. Fakat muhalif ve hâkim düşünceler için eşit bir tartışma imkânı sunulursa, böyle bir otoriteye ihtiyaç kalmadan doğrulara tarafların karşılıklı çabalarıyla ulaşılmasının mümkün olduğunu ifade eder. Bu süreçte dehalar ise doğruya ulaşmak için gereken muhalif düşünce ve söylemlerin mimarlarıdır⁶²³.

Mill dehanın rolünü Humboldt'un "*insanın amacı, bütün gücüyle tutarlı ve bütünlük arz eden bir varlık olmaya doğru gelişmesidir*" fikriyle açıklar. Mill için dehanın doğruya ulaşma çabası, insanlığın gelişiminin kaynağıdır. Dehalar bir düşüncüyü mekânsal ve zamansal mahiyette dönüşüme uğratarken aynı zamanda kendi öznel yorumlarını geliştirirler. Meydana getirdikleri bu öznellik yalnızca bir fikir olmayıp aynı zamanda bir eylemdir. Çünkü dehalar bir düşüncenin hayata (eyleme) geçirilmesinin öznel yorumunu ve ilk örneklerini başka bir örnek ihtiyacı duymadan kendiliğindenlikle gerçekleştirebilen kimselerdir⁶²⁴. Alışkanlıklara mahkûm olmaya eğilimli diğer kişilerse onların eylemlerini gözlemleyerek hem kendi özgünlükleri için cesaret bulurlar hem de onların örneklerinden faydalanırlar⁶²⁵. Bu bakımdan dehanın insanlığın gelişiminde taşıdığı toplumsal rol, yenilikleri kognitif ve olgusal bağlamda ilk deneyimleyen olmasıdır. Bu aynı zamanda özgürlük ve deneyim (ampirizm) arasında önemli bir bağ olduğunu gösterir.

Mill deha kavramını, teorik liberal idealleri pratiğe taşımak için kullanır. Deha Mill'in teorisinde liberal ideallere pozitivistlerce yöneltile a priorilik eleştirisini ve hakikatte meydana gelen dönüşüm sonucu liberal değerlerde ortaya çıkan belirsizlikleri aşmak adına bir imkân niteliğindedir. Bu imkânı mümkün kılan, hakikatin dinamik mahiyetinden kaynaklı kalıcı bir uzlaşmanın imkânsız olmasıdır. Uzlaşmanın yalnızca dehaların ortaya koyduğu karşıt fikirler arasındaki adil ve akılcı bir tartışma ortamında - hoşgörü ve özgürlük ortamında- sağlanabilir olması, başta özgürlük olmak üzere liberal ideallere gerekliliklerinden dolayı olgusal bir mahiyet kazandırır. Bu sayede liberal idealler pratik bir nitelik kazanırken, aynı zamanda teoride meydana gelen belirsizliklerin yarattığı boşlukları bu pratikle doldurabilmek mümkün hale gelmiştir⁶²⁶.

⁶²³ Mill, a.g.e., ss. 115-116.

⁶²⁴ Aynı Eser, ss. 131-132.

⁶²⁵ Aynı Eser, s. 138.

⁶²⁶ Berlin, a.g.e., s. 141.

Özgürlüğün ampirizmle bağı, doğruya ulaşmanın yalnızca deneyimle mümkün olduğu kabulünden gelir. Mill, bir şeyin daha iyi ya da daha kötü olduğunu anlamak için denenmesi gerektiğini ifade eder. Özgürlüğün anlamı bu bakımdan bireyin doğruya ulaşmak adına kendini gerçekleştirebilmesi için bilinmeyen ve yeni olanı tecrübe edebilmesidir⁶²⁷. Pratik içeriğiyle bireyin istediği deneyimleri -başkasına zarar vermediği sürece- fiili olarak hayata geçirirken toplum tarafından engellenmemesidir⁶²⁸. Bu nedenle özgür bireylerden meydana gelen gelişime açık bir toplum meydana getirebilmek için, hoşgörünün hâkim kılınması gerekir. Çünkü yalnızca hoşgörülü toplumlar bireyler (dehalar) sahip oldukları özgürlükle yeni deneyimler ışığında kendilerini ifade ederek, hâkim kabullerle rekabeti başlatabilirler⁶²⁹.

Mill hoşgörülü toplum anlayışını ele alırken; bireysel özgürlük, çeşitlilik (farklılık) ve adalet kavramlarını birbiriyle ilişkili kavramlar olarak görür⁶³⁰. Mill'e göre liberal toplum, iradeleriyle bağımsız tercihlerde bulunabilen ahlaki niteliğe sahip bireylerden meydana gelir. Dolayısıyla bu bireylerin yaşamlarındaki amaçları, değerleri, arzuları ve çıkarları birbirlerinden farklıdır⁶³¹. Bireylerin farklı tercihleri -özellikle çıkarları- toplumun hâkim kabullerine göre değil, kendi iradeleriyle bulundukları koşullara, şartlara, zamana ve mekâna göre şekillenir. Kişinin doğru olduğuna kanaat getirdiği deneyimleri gerçekleştirebilmesi ve kendi hedeflerine ulaşabilmesi toplumdan bağımsız kendine ait -negatif- bir özgürlük alanının olmasıyla mümkündür. Mill'in teorisinde bu alanın sivil toplum koşulları içindeki meşruiyeti topluma fayda sağlamasından kaynaklanır⁶³². Çünkü bu alan toplumda çeşitliliğe ve farklılığa imkân sağlayarak toplumun sürekli ulaşılması gereken doğruya yönelmesinde önemli bir dinamiktir. Mill bu nedenle bireylerin farklılıkları karşısında devletin, onların iyiliği iddiasıyla hiçbir görüşü dayatmaması gerektiğini ifade eder. Her bireyin özgürlüğüne, inançlarına ve değerlerine eşit derecede saygı gösterilmelidir. Dolayısıyla devletin görevi mutluluklarını farklı yollardan aramak isteyen bireylere özgürce kendi tercihlerini

⁶²⁷ Aynı Eser, s. 139.

⁶²⁸ Aynı Eser, s. 146

⁶²⁹ Mill bu noktadan hareketle eyleme geçmeden önce gerçekleşmesi ve aynı zamanda tüm özgürlüklerin mimarı olması bakımından düşünme ve tartışma (ifade) özgürlüğünü, özgürlük kavramının temeli olarak görür (Cevizci, a.g.e., ss. 898-899).

⁶³⁰ Berlin, a.g.e., s. 139.

⁶³¹ Abramson, a.g.e., s. 345.

⁶³² John Gray, *Mill On Liberty: A Defence Second Edition*, New York: Routledge, 1996, s. 51.

gerçekleştirebilmelerinin imkânını sunmaktır⁶³³. Bu noktada Mill'in adalet ve özgürlüğün ahlaki bağlamı arasında kurduğu ilişki önem kazanır. Bu ilişkiyi ortaya koyabilmek için öncelikle Mill'in adalet kavramına yüklediği anlamı çözümlemek gerekir.

Mill dönüşüme açık dinamik doğruları, bireylerin koşullara bağlı öncelikli çıkarlarının şekillendirdiğini düşünür. Bireyler bu öncelikli -Gray'in deyiimiyle hayati- çıkarların sürdürülebilmesini ahlaki yasalar üzerinde uzlaşarak güvence altına almak isterler⁶³⁴. Onların bu çabası Mill'in teorisinde adaleti meydana getiren olgudur. Adalet kavramı bu bakımdan toplumda ölçek olarak diğer çıkarlara üstün gelen kolektif bir kabule sahip sosyal faydanın (hayati çıkarların) ahlaki gerekliliğine dair toplumsal bir uzlaşdır⁶³⁵. Hayati çıkarları ele almadan önce uzlaşmanın niteliğini kısaca açıklamak gerekir.

Mill toplumsal uzlaşmaların sözleşme teorilerindeki gibi genellemeler şeklinde yapılmasını reddeder. Çünkü genellemelerde belirli bir bakış açısının kabulleri ve varsayımları hâkimdir. Böyle bir durumda toplumun hâkim görüşü uzlaşılan konuda hakikat iddiası haline gelerek toplumun gelişimini engelleyecek zorbalığı meydana getirir. Bu nedenle genellemelerle çözüm üretilebileceği iddiası büyük bir yanılgıdır. Mill her vakanın kendine has çözümler içerdiğini düşünür⁶³⁶. Dolayısıyla sivil toplum kalıcı sözleşmelerle değil, sürekli yenilenen uzlaşmalarla var olmalıdır. Bu noktada liberal toplumda adaletin temelini oluşturan hayati çıkarların hâkim kabullerden korunması gerektiğini ifade eder. Hatta bu çıkarların temel haklar olarak hiçbir zaman uzlaşmalarda dahi pazarlık konusu yapılamayacağını savunur. Mill'in benimsediği bu iki hak (hayati çıkar) kısaca, Hobbes'un dile getirdiği güvenlik ve Locke'un işbirliği kabulünün bir yansıması olan negatif özgürlük alanında bireylerin karşılıklı olarak sivil topluma karşı özerklikleridir⁶³⁷. Kendisi böylece liberalizmin temelini teşkil eden faydacı toplum anlayışının bu iki esasını (negatif özgürlük ve güvenlik) kendi teorisinde adaletin prensipleri haline getirmiştir. Bu kabulünü hoşgörü anlayışında toplumun birey üzerindeki sınırlarını ele alırken açıkça ifade eder.

⁶³³ Abramson, a.g.e., ss. 345-346.

⁶³⁴ Gray, a.g.e., s. 51.

⁶³⁵ Aynı Eser, s. 52.

⁶³⁶ Berlin, a.g.e., s. 149.

⁶³⁷ Gray, a.g.e., s. 52.

“Her ne kadar toplum, bir sözleşmeye dayanmasa ve sözleşmeye göre hak ve yükümlülükleri net biçimde tanımlamasa da, toplumsal korumaya kavuşmuş olan her birey elde ettiği bu faydaya karşılık bir borç altına girmekte ve toplum halinde yaşamının bir gereği olarak o toplumdaki diğer bireylere karşı bir yükümlülük altına girmektedir. Bu yükümlülük öncelikle bir başkasının çıkarlarına, daha doğrusu ya açık bir kanun hükmü ile ya da zımni bir anlaşma ile bir hak olarak kabul edilmesi gereken bazı çıkarlarına zarar vermekten kaçınma şeklinde ortaya çıkar. İkinci olarak, toplumu veya üyelerini zarardan ve hırpalanmaktan korumak için tercih edilen çalışmalardan ve fedakârlıklardan her şahıs kendi payına (hak ve adalete uygun bir esasa göre tespit olunacak hissesine) düşene katlanmalıdır.”⁶³⁸

Mill’in adalet ve özgürlük kavramları arasında kurduğu ilişki aynı zamanda farklılık ve ahlak kavramlarının da birbiriyle ilişkili olduğunu gösterir. Yukarıda ifade edildiği gibi -negatif- özgürlük farklılığın kaynağı olması hasebiyle bireylerin tercih imkânlarını arttırarak Humboldt’un bildung idealini (kendilerini gerçekleştirebilmelerini) mümkün kılarken, aynı zamanda toplumsal ahengi (işbirliğini) sağlayan mevcut uzlaşımın da gelişimine katkı sağlar. Özgürlüğün bireylere sunduğu şey, toplumsal düzeni sürdürmek şartıyla her türlü otoriteden bağımsız bir şekilde kendi iradeleriyle tercih ettikleri birbirinden farklı; amaçlarını, değerlerini, arzularını ve çıkarlarını takip edebilmeleridir. Mill’in teorisinde özgürlüğün ahlaki boyutu bu noktada belirginleşir. Kendisi Kantçı kabullerden hareketle kişinin iradesinin sorumluluğunu üstlenerek toplumdan gerektiği kadar bağımsız ve özgürce eylemesini, fikirlerini ifade etmesini ahlaki bir nitelik olarak görür. Dolayısıyla kişi özgür olduğu oranda ahlaki bir niteliğe haizdir. Liberal sivil toplumda özgürlük kavramı bu bakımdan kişinin ahlaki bir sorumluluk taşıması ve toplumun ahlaki bir bütünlük olduğu anlamına gelir⁶³⁹.

Farklılık ise ahlaki varoluşun toplumsal tezahürüdür. Mill bu nedenle sapkınlıkla suçlanan tüm grupların haklarının korunması gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde ortaya çıkacak dayatmalar, tercih hakkını ve hayati çıkarların dokunulmazlığını ortadan kaldırır. İnsanlar eylemlerini kendi iradeleriyle gerçekleştiremedikleri için yalnızca kurallara göre yaşıyormuş gibi görünmeyi tercih edeceklerdir. Bu durumda sorumluluk

⁶³⁸ Mill, a.g.e., ss. 159-160.

⁶³⁹ Berlin, a.g.e., s. 147.

taşımayan bireylerden meydana gelen bir toplumun ahlaki olduğunu söylemek mümkün değildir⁶⁴⁰.

Görüldüğü gibi Mill'in liberal toplum anlayışında özgürlük doğal ve mutlak bir gereklilik olduğu kadar farklılığı mümkün kılan vazgeçilemez ahlaki bir haktır⁶⁴¹. Kişinin özgürlüğünün aleyhine yapılacak her girişim -ister devlet tarafından olsun ister bireyler tarafından- onun ahlaki varoluşuna saldırı niteliği taşır. Bireyi ve toplumu ahlaki kılabilmek adına, fertler eylemlerini gerçekleştirirken sonuçları yalnızca kendilerini etkilediği sürece ya da başkasına zarar vermedikleri müddetçe mutlak suretle özgür kılınmalıdır⁶⁴². Toplumu ilgilendiren bir durum ortaya çıkarsa –topluma zarar verme tehlikesi varsa- Mill bunun toplum tarafından engellenmesinin meşru bir yaptırım olduğunu savunur⁶⁴³.

Mill farklılık, adalet, özgürlük ve ahlak kavramları arasında kurduğu bağlarla liberal ideallere doğal hukuk sonrası yeni bir içerik kazandırırken liberal siyasal teorinin temel yaklaşımını ortaya koymuştur⁶⁴⁴. Bu değerler çerçevesinde toplum-birey ilişkisini ele alışı liberal idealler için iki önemli sonuç yaratmıştır. Birincisi, liberalizmin faydacı toplum anlayışına hem doğal hukukun metafizik temellendirmesinden bağışık salt ampirik bir nitelik kazandırması hem de hoşgörüyü yer açacak şekilde Kant'ın ahlaki özgürlük savunusunu dahil edebilmesidir⁶⁴⁵. İkincisi ise bilginin prensip olarak her zaman bir tamamlanmamışlık arz edeceği fikrinden hareketle, doğruyu dinamik bir yapı şeklinde ele alarak yaşamda “summum bonuma” ulaşmak için tek bir doğru yol olduğu düşüncesini reddetmesidir⁶⁴⁶.

Doğrunun şartlara ve duruma göre değişen yeni mahiyeti, başta özgürlük olmak üzere liberal ideallerin sınırlarının da yeniden belirlenmesi ihtiyacını doğurmuştur⁶⁴⁷. Geçmişte klasik liberal özgürlük anlayışı ve sözleşme teorileri bu sınırları doğal

⁶⁴⁰ Aynı Eser, ss. 147;149.

⁶⁴¹ Sabine, a.g.e., s. 91.

⁶⁴² Abramson, a.g.e., ss. 345-346.

⁶⁴³ Berlin, a.g.e., s. 147

⁶⁴⁴ Aynı Eser, s. 147

⁶⁴⁵ Abramson, a.g.e., s. 346.

Özgürlük kavramı bu bakımdan Mill için hem faydacıların ifade ettiği gibi kişinin kendini mutlu edebilmesi için hukuki bir hak, hem de Humboldt'un ifade ettiği gibi kendi tercihlerini yerine getirme konusunda bağımsız olmak ve ahlaki bir varoluşa yönelebilmektir (Gray, a.g.e., s. 54).

⁶⁴⁶ Berlin, a.g.e., s. 144; Abramson, a.g.e., s. 346.

⁶⁴⁷ Sabine, a.g.e., s. 90.

hukukla (aklın yasalarıyla) kesin ve sabit bir şekilde belirleyebilme iddiasındayken; Mill deneysellikten uzak, dogmatik ve metafizik a priorileri ifade eden bu katı teorilerin kabullerini reddeder. Bu tür teorilerin topluma ve yaşamaya dair genellemelerini de tehlikeli mitler olarak nitelendirir⁶⁴⁸.

Mill özgürlüğün sınırlarının belirlenmesinde, öncelikle adalet anlayışında dile getirdiği gibi duruma özgü koşulların dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Eğer toplum yetki sahibi olduğu alanlarda özgürlüğe müdahale edecekse, bu müdahalesinin sonuçlarının yararlı olup olmayacağına bakarak karar vermelidir. Bu bakımdan toplumun müdahale hakkı etkin değil, saklı bir hak olmalıdır. Toplumsal mutluluğu zarara uğratacak bir süreç veya sonuç ortaya çıktığı takdirde müdahale etmek ve gerekirse cezalandırmak üzere hazır beklemelidir⁶⁴⁹. Mill'in bu kabulünü bireyin iktisadi faaliyetlerini ele aldığı ifadelerinden yola çıkarak açıklamak incelememizi daha anlaşılır kılacaktır.

“Bireyler arasındaki çıkar zıtlaşmaları, çoğunlukla sosyal kurumların kötü oluşundan ileri gelir. Bu kurumlar ayakta kaldıkça da bu durum kaçınılmazdır. Bazıları da sosyal kurumların niteliği ne olursa olsun yine de sakınılması mümkün olmayan şeylerdir.(...)”

“(...) ticaret de sosyal bir eylem özelliği taşır. İnsanlara bir mal satma girişiminde bulunan kişi, başkalarının ya da genel olarak toplumun çıkarlarını etkileyen bir şey yapmış olur. Böylece onun hareketi, ilkesel olarak toplumun yetki çerçevesi içine girer. Bir zamanlar fiyatları düzeltmenin, devletin görevi olduğu iddiası bundandır. Fakat şimdi, malların hem ucuzluğunu hem de kalitesini en etkili biçimde sağlama yolunun, üreticileri ve tüccarları (tüketicilerin de taleplerini başka yerden temin etmekte serbest olmaları şeklinde ortaya çıkan bir kontrol altında) tamamen serbest bırakmaktan geçtiği kabul edilmektedir. Buna ‘serbest ticaret doktrini’ derler. Bu, her ne kadar bu denemede ileri sürülen bireyin özgürlüğü ilkesi ile birleşiyor ise de aslında farklı temellere dayanmaktadır. Ticarete veya ticari amaçlar için yapılan üretime uygulanan sınırlamalar gerçekten birer kısıtlamadır. Kısıtlama ise adı üstünde kötü bir şeydir. Kısıtlama, toplumu insanların eylem biçimlerini sınırlandırmakla görevlendirir. Bu da aslında toplumun genel çıkarına zarar verdiği için yanlıştır. Bireyin özgürlüğü düşüncesi, ‘serbest ticaret doktrini’ ile ilgilenmediği gibi, bu doktrinin sınırları hakkında ileri sürülen sorunlarla da ilgilenmez. (...) Öte yandan ticarete müdahale konusu ile ilgili olup da gerçekte özgürlük sorunu olan konular da vardır. (...); kısaca belli bir malın elde edilmesini imkânsız kılmak veya zorlaştırmak amacına yönelik

⁶⁴⁸ Vergara, a.g.e., ss. 88-89.

⁶⁴⁹ Aynı Eser, s. 90.

olarak yapılan tüm müdahaleler gibi. Bu müdahalelere, üretici veya tüccarın özgürlüğüne tecavüz olarak değil, tüketicinin özgürlüğüne tecavüz olarak bakılabilir.”⁶⁵⁰

“Toplumsal, kendisine karşı işlenen suçları önceden alınan tedbirlerle önlemesi doğal bir haktır. Toplumun bu hakkı, “bireyin sadece kendisini ilgilendiren kötü fiillerine, önleme veya cezalandırma yoluyla karışmak uygun olmaz” ilkesine karşı kabul edilebilir sınırlamaları akla getirir.”⁶⁵¹

Mill'in iktisadi özgürlük anlayışı koşullara bağlı olması ve toplumu da meseleye dahil etmesi nedeniyle doğal hukukçu klasik liberal anlayışın statik kabullerinden bir takım farklılıklar arz eder. Öncelikle sivil toplumun faaliyet alanını bireysel (negatif) özgürlük alanı ve toplumun yararının gözetildiği kamusal -pozitif- özgürlük alanı olarak iki parçaya ayırır. Bu ayrımla özgürlüğün sınırlarını daha belirgin kılmak ister. Kişinin emeğiyle ürettiği nesneler üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabileceğini ifade eden mülkiyet hakkını, klasik liberaller gibi kendisi de özgürlüğün kişisel bir boyutu olarak benimser. Dolayısıyla üretim faaliyetlerini negatif özgürlük alanı içinde değerlendirir. Piyasadaki ticari faaliyetlerse, tüm fertleri ve toplumu ilgilendirdiği için zaman zaman toplumun müdahale hakkının saklı olduğu pozitif özgürlükler kapsamındadır. Bu hakkın var olma amacı piyasayı yönlendirmek veya kontrol altında tutmak değildir. Fertlerin zararına olabilecek bir gelişmeye karşı iktisadi faaliyetleri denetlemektir. Ancak Mill bunun koşullar gereği olabileceğini ve süreklilik arz etmemesi gerektiğini vurgular. Mill bu bakımdan faydacı toplum anlayışını Lockeçu çerçeveden ele alır. Toplumsal faaliyetleri Hobbesçu bir anlayışla fizyokratlar gibi belli bir kabulü uygulamaya koymak şeklinde yorumlamaz. Locke ve Adam Smith'in benimsediği gibi işbirliğine önem verir. Piyasada rekabeti sürdürmenin ve topluma zarar verebilecek şeylere karşı önlemler almanın yeterli olacağı kanaatindedir. Bu amaçla belli bir grubun çıkarının baskın hale gelmediği bir piyasa ortamının sağlanmasını ve ticari faaliyetlerin olabildiğince rekabetçi kılınmasını savunur. Çünkü rekabet üreticilere ve tüccarlara piyasada daha adil koşullar sunarken, tüketicilere de daha uygun tercihlere ulaşabilme imkânı sağlayarak, toplum ve piyasa genelinin yararına bir sonuç doğurur⁶⁵².

İktisadi bakış açısında da görüldüğü gibi kendisi serbestliğin önemini ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü buraya kadar ele aldığımız düşüncelerine paralel olarak ister

⁶⁵⁰ Mill, a.g.e., ss. 191-192.

⁶⁵¹ Aynı Eser, s. 194.

⁶⁵² Vergara, a.g.e., s. 92.

iktisadi olsun ister siyasi, toplumsal her konuda ulaşılmak istenen amaçlara yalnızca rekabetçi bir özgürlükle ulaşılmalarının mümkün olacağına inanmaktadır⁶⁵³. Bu vurgusunu bireyin kendi esenliğini aramasını ele alışı da görmek mümkündür.

*“Kendi mutluluğu ile en çok ilgili olan, o kişinin bizzat kendisidir. (...), herhangi bir kimsenin onun mutluluğuna göstereceği ilgi kendi ilgisi ile mukayese edildiğinde hiç seviyesinde kalır. Toplumun bir birey olarak ona göstereceği ilgi kısmi ve dolaylıdır. Hâlbuki en sıradan bir erkek veya kadın kendi duygularını, içinde bulunduğu durum ve şartları bilme konusunda başka herhangi bir kimsenin sahip olabileceğinden daha fazla imkâna sahiptir. Bireyin yalnızca kendisini ilgilendiren konularda toplumun, o kişinin düşünce ve mülahazalarını hükümsüz kılacak ölçüde işe karışması yalnızca genel varsayımlara dayanabilir. Bunlar ise tamamıyla yanlış olabilir. Doğru bile olsalar, bu genel varsayımların bireysel durumlara (konuya dışardan bakıp işin içyüzünü bilmeyen kimseler tarafından) yanlış tatbik edilme ihtimali doğru tatbik edilme ihtimaline eşittir. Dolayısıyla bireysel olarak kalması gereken alan, beşeri faaliyetlerin bu kısmına aittir. İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde herkesin ileride ne ile karşılaşacağını bilmesi için ekseriyetle genel kurallara riayet edilmesi zarureti vardır.”*⁶⁵⁴

*“(...) herkes bilir ki, insanların kendi amaçlarını sonuçlarından ötürü hiç aksatmadan takip etmeleri, insanlığın genel çıkarları açısından daha yararlıdır.”*⁶⁵⁵

Yapılan alıntıda da görüldüğü gibi Mill her insanın kendi mutluluğunu sağlamayı diğer insanlardan daha iyi bildiğini ve bu çerçevede her bireyin kendi hayatını en iyi şekilde planlama yetkinliğine ve sorumluluğuna sahip olduğunu düşünür. Toplum bireye bazı konularda tavsiyelerde bulunabilir ama karar hakkı mutlaka bireyde olmalıdır. Çünkü özgürlük anlayışını ele alırken ifade ettiğimiz gibi birey, yalnızca kendi kararlarını verme özgürlüğüne sahip olduğu takdirde ahlaki ve fiili olarak kendini gerçekleştirerek toplumun gelişimine katkıda bulunabilir⁶⁵⁶. İfade edilenler ışığında bir değerlendirme yapacak olursak Mill’in teorisinde bireysel özgürlük, sivil toplum koşulları içinde azami olarak gerçekleştirilmesi gereken bir değerdir.

Mill her ne kadar özgürlüğe ilişkin bazı sınırlar ortaya koymak istemiş olsa da bu konu onun kaygısını taşıdığı bir tartışma değildir. İfade ettiğimiz gibi Mill insanoğlunun kognitif olarak tek taraflılığı normal (kural), çok taraflılığı ise kural dışı, çelişkili veya

⁶⁵³ Aynı Eser, s. 92.

⁶⁵⁴ Mill, a.g.e., ss. 161-162.

⁶⁵⁵ Aynı Eser, s. 190.

⁶⁵⁶ Güriz, a.g.e., s. 255.

çarpık olarak nitelendirmesini eleştirmektedir. Dolayısıyla Mill, özgür bir düşünce ve ifade özgürlüğüyle güç kazanan dinamik bir nesnellik iddiasında bulunarak kalıcı sınırların olduğu bir özgürlük iddiasını reddetmiştir. Onun kaygısı yalnızca insani varoluş gereği özgürlüğü mümkün kılan hayati çıkarların (güvenlik ve özerklik) mutlak haklar olarak korunmasına yöneliktir. Bunların kapsamını da liberal idealleri olgusal olarak temellendirirken açıkça dile getirmiştir⁶⁵⁷.

Mill'in teorisinin çok taraflılığı kaçınılmaz olarak özgürlük anlayışına ve sınırlarına yönelik eleştiriler getirilmesine neden olmuştur. Mill'in teorisinde bireysel özgürlük ve sorumluluk anlamında sivil toplumun ferdiyeti bireyin barındırdığı iki niteliktir. George Sabine, Mill'in doğal hukuk düşünürlerinin özgürlüğe dair normatif kabullerinden ve Bentham'ın hukuka dayalı özgürlük iddiasından ayrılmasının, teorisinde hakları hukukun yarattığı ve devletin koşulları çerçevesinde özgürlüğün mümkün olabileceği gibi bir düşünceye imkân bırakmadığını ifade eder. Bu nedenle Mill'in teorisinin her ne kadar her türlü zorlamayı reddeden geleneksel liberal görüşü ve hukuku esas alan faydacı bir düşünceyi yansıtsa da özgürlük ve sorumluluk ilişkisine dair net bir tahlil ortaya koymadığını belirtir⁶⁵⁸. Sabine'in bu eleştirisini epistemolojik yabancılaşma sonrası Mill'in dinamik hakikat anlayışıyla yorumlamak gerekir. Böylece birey ve toplum arasındaki sorumluluk ilişkisini daha sağlıklı tahlil edebilmek mümkün olabilecektir.

Mill özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi, teorisinin genel karakteri gereği mekânsal ve zamansal olarak dinamik bir doğru anlayışı çerçevesinde ele almaktadır. Doğrunun pratikte değişken olması, teorisinde tahlil edilmesi güç bir kabuller dizisi meydana getirmektedir. Bunun doğal sonucu, özgürlüğün kanuni hak ve yükümlülüklerle bağının statik değil dinamik bir şekilde kurulması gerektiğidir. Mill'in negatif özgürlüğe verdiği önem burada daha anlaşılır hale gelir. Kişi eğer dinamik toplumsal yapı içinde birtakım negatif özgürlüklerini asgari bir hak olarak güvence altına alabilirse bu sorumluluk ilişkisini ihtiyaç halinde sağlıklı bir şekilde koşulların gerektirdiği gibi yeniden kurabilecektir. Mill birey-toplum ilişkisinin negatif

⁶⁵⁷ “Özgürlük Üzerine” adlı eserinde bu çıkarların eksikliğini bir güvenlik sorunu olarak nitelendirmiştir. Bu nedenle Hobbesçu kabullerle medeniyet aşamasına ulaşamamış toplumlara bu çıkarların mutlak haklar olduğunun istibdatla da olsa sivil toplum yapısına ulaşmak için benimsetilmesi gerektiğini ifade eder (Mill, a.g.e., s. 59-60).

⁶⁵⁸ Sabine, a.g.e., s. 91.

özgürlükler üzerinden temellenmesi gerektiğini bu yüzden vurgulamıştır. Bu çerçevede Green'in özgürlüğü soruşturması ve adalet prensiplerini ortaya koyması, Mill'in yoruma -özellikle- açık bıraktığı boşlukları o dönemin tarihsel ve toplumsal koşullarına göre doldurma çabası olarak yorumlanabilir⁶⁵⁹.

Sabine'in eleştirisine benzer bir eleştiri konusu da Mill'in kabullerini farklı perspektiflerden yorumlayan düşünürlerden gelmiştir. Bu eleştiriler genel olarak, Mill'in özgürlüğün mahiyetini ve etki alanını hem kavramsal hem de toplumsal bağlamda oldukça daralttığını veya genişlettiğini öne sürer⁶⁶⁰. Özgürlüğün sınırlarının daraldığını iddia edenler, faydacılığın sivil toplum düzeninde pek çok faaliyeti müdahaleye açık hale getirdiğini söylemektedir. Bu eleştiriye Mill'in takipçilerinin yaptığı gibi hak ve yükümlülük kavramlarının sabit bir toplum sözleşmesine dayanmadığını belirterek cevap vermek doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir. Çünkü Mill'in teorisinin statik bir hak ve yükümlülük iddiasıyla şekillenen katı sınırlar barındırmaması toplumun müdahale alanının genişlediği anlamına gelmez. Aksine değişen zaman ve mekân koşulları uyarınca başkalarına verilebilecek zarar ihtimalinin değişebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla zarar verici sonuçlardan kaçınıldığı takdirde, Mill'in teorisinin oldukça geniş bir özgürlük alanı sunduğunu söyleyebilmek mümkündür⁶⁶¹.

Bir başka eleştiri ise değerler konusuna ilişkindir. Ronald Dworkin ve Amartya Sen gibi faydacılığa muhalif düşünürler faydacılığın hak ve özgürlük gibi kavramları kendi başlarına bir değer olarak görmediğini ifade etmişlerdir. Onlara göre faydacılığın bu kavramlara verdiği önem, genel faydaya katkıda bulunduğu içindir. Dolayısıyla mülkiyetin güvence altına alınması, düşünce ve ifade özgürlüğü gibi haklar meşruiyetlerini toplumsal gelişimin ivmesi olmalarından, yani kamu yararına katkılarından almaktadır. Bu eleştiriye getiren düşünürlere göre faydacıların gözden kaçırdığı nokta, yaptırım gücü yüksek ve istisnasız hukuki alan ve ona nazaran daha düşük yaptırım gücü olan etik alan arasında bir ayrım yapmamış olmalarıdır. Bu iki alanı bir bütün halinde görerek, etiğin ve hukukun yönelmesi gereken tek amacın kamu

⁶⁵⁹ Sabine, Green'in çabasını belirsizlikleri çözmek şeklinde ifade etmiştir. (Aynı Eser, s. 91.)

⁶⁶⁰ Vergara, a.g.e., s. 88.

⁶⁶¹ Aynı Eser, ss. 88-89.

yararı olduğu yanılgısına kapılmışlardır⁶⁶². Bu eleştiriyi bir anlamda faydacı kabullerde etik bağlamda “per se” değerler olmadığı şeklinde özetlemek mümkündür.

Bu eleştiride ifade edilenin aksine faydacı düşünürler etik ve hukuk arasındaki ayrımı reddetmezler. Bazı hakların her koşulda güvence altına alınmasında hemfikirlerdir. Çünkü faydacılara göre de toplumsal yaşamın sürdürülebilmesi için insanların tasarladıkları yaşamları gerçekleştirebilmelerinin güvence altına alınması mutlak suretle gereklidir. Ancak aradaki sınırı aklın ya da doğanın değil, kamu yararının belirlediğini savunurlar⁶⁶³. Çünkü Mill sonrası faydacılar için değerler, metafizik öznel a prioriilerle değil, nesnel a posteriorilerle öznel arası anlama ve meşruiyete sahip olabilmektedir. Öte yandan a prioriiler ifade ettiğimiz gibi sorgulanmaya olanak vermeyen niteliklerinden dolayı, belli bir görüşün hakikat olarak hâkimiyet kazanmasına neden olabilir. Bu bakımdan kamusal fayda bazı değerlerin dogmatikleşmesini önlemek adına değerlerin sorgulanmaya açık a posteriori niteliklerini sürdürmek için bir sınırdır.

Özgürlüğün sınırlarına ilişkin olarak çok geniş kılındığını öne süren eleştirilerse Mill’in teorisinde uygarlık ve inanç gibi evrensel kavramlara yer bırakılmadığını iddia eder⁶⁶⁴. Bu noktada unutulmaması gereken Mill’in post-romantik dönemin düşünürü olduğudur. Özneliğin irade ile güç bulduğu bu dönemde doğal hukukun evrensel uygarlık projesine olan inanç yitirilmiş, iradeden bağımsız evrensel idealler tek başına sürdürülemeyecek hale gelmiştir. Dolayısıyla toplumsal uzlaşmayı evrensellik iddiasıyla sağlamak liberalizm için artık mümkün değildir. Ancak Mill özgürlük konusunda yer yer dile getirdiği kesin statik sınırlarla (haklarla) aydınlanmadan aldığı evrensellik iddiasını üstü kapalı bir şekilde sürdürmüştür. Öte yandan post-romantik dönemin bir düşünürü olarak da bu evrenselliği Gray’in ifadesiyle ikircikli bir şekilde eleştirmiştir⁶⁶⁵. Berlin bu durumu Mill’in romantizmi ve akılcılığı birleştirmek istemesi şeklinde yorumlar. Dolayısıyla Mill’in teorisinin Goethe ve Humboldt çizgisinde ele alınması gerektiğini düşünür⁶⁶⁶. Fakat Mill’in post-romantik kuşku taşıdığı aşîkârdır. Mill, her ne kadar toplumun evrimsel gelişimi iddiasında liberalizmden yana tavır

⁶⁶² Aynı Eser, ss. 115-117.

⁶⁶³ Aynı Eser, s. 116.

⁶⁶⁴ Aynı Eser, ss. 88.

⁶⁶⁵ Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, s. 32.

⁶⁶⁶ Berlin, a.g.e., s. 154.

almışsa da liberal toplumun tarihsel ilerleme sürecinde akılcı uzlaşmayla kurulan bir aşama olabileceğinin de farkındadır. Eğer yaşam iyiye ya da doğruya ulaşma yolunda insanlara çeşitlilik ve farklılık sunuyorsa, liberalizm de summum bonuma ulaşmak için yalnızca belli bir dönem için geçerliliğini ortaya koyabilmiş bir yol olabilir. Mill'in hoşgörü kavramını ele aldığı "Özgürlük Üzerine" adlı eser bir anlamda bu kuşkuyla liberal perspektiften bir sorgulama ve cevap arayışıdır⁶⁶⁷.

Bu çerçevede Berlin her ne kadar Mill'i çoğulcu bir düşünür olarak nitelendirmişse de Mill ilerlemeci tarih anlayışı gereği doğrunun dinamik de olsa bir bütün olduğu fikrine inanmaya ve üstü kapalı bir şekilde Kant gibi etik bağlamda bir "summum bonum" idealini⁶⁶⁸ sürdürmeye devam etmiştir⁶⁶⁹. Mill'in farkına varamadığı ve eleştiri süzgecinden geçiremediği nokta, hakikatin uzlaşma olduğu kabulünden hareketle meselenin etik boyutunun da uzlaşma olarak ele alınması gerektiğidir. Yani "summum bonum" idealinin de kesinliğinin ve evrenselliğinin sorgulanabilir olduğudur⁶⁷⁰. Bu nedenle ortaya koyduğu uzlaşma çabası, belli bir idealin ("summum bonumun") sürekli gerçekleşmesi olarak evrimsel bir gelişimle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla uzlaşmanın kendisini değil, güdümünde olduğu "summum bonum" amacını esas kabul etmiştir.

Bu bölümü bitirirken vurgulanması gereken son nokta, Mill'in liberal teorisi aydınlanma felsefesinin sınırlılığından çıkarak doğal hukukla şekillenen akılcı karakterini modern insanın ontolojik gelişimine paralel biçimde irade ile birleştirmiş olmasıdır. Böylece bir anlamda epistemolojik yabancılığa cevap arayışı mahiyetindeki hoşgörü anlayışı, bilginin zamansal ve mekânsal kısıtlılığını ortaya koyarak, sürekli sorgulanacak dinamik bir doğruya yönelik arayışı ifade edebilmiştir. Bu bakımdan Mill'in siyaset felsefesinde benimsediği hakikat, koşullara göre sürekli yeniden ele alınması gereken toplumsal bir uzlaşmadır. Bunu sağlamanın yoluysa negatif özgürlüklerin temeli olan düşünce ve ifade özgürlüğüdür. Ancak bu özgürlük sayesinde mevcut kabullerin sürekli tartışmaya açık tutularak sorgulanması mümkün kılınabilir. O

⁶⁶⁷ Gray, a.g.e., ss. 32-33.

⁶⁶⁸ Burada "summum bonum" ideali ile kastedilen, yöntemlerin farklılığı kabul edilse de nihai hedefin etik anlamda herkes için aynı olduğu kabulüdür. Daha açık bir ifadeyle Mill her ne kadar epistemolojide hakikat iddiasını reddetmiş olsa da etikte doğrulara ilişkin takip edilmesi gereken bir değerler dizisi olduğunu kabul ederek hakikat iddiasını üstü kapalı bir şekilde sürekli ulaşılması gereken bir amaç olarak kabul etmiştir.

⁶⁶⁹ William Stafford, *John Stuart Mill*, London: Macmillan Press, 1998, s. 41.

⁶⁷⁰ Gray, a.g.e., ss. 56-57.

halde Mill'in hoşgörü anlayışıyla liberalizmin epistemolojik yabancılaşmaya verdiği cevap kısaca özetlenirse; her türlü statik hakikat iddiasının reddedilmesi ve sözleşmenin (uzlaşmanın) toplum haline gelirken bir kez kalıcı olarak değil, sürekli bir şekilde karşılıklı çıkarlar çerçevesinde özgür tartışma ortamında yeniden tekrarlanmasıdır.



SONUÇ

Modernitenin ontolojide ve epistemolojide yarattığı dönüşümlere paralel olarak gelişim gösteren liberal teori, kaçınılmaz olarak modernitenin bazı kalıtsal sorunlarını bünyesinde barındırmıştır. Bu kalıtsal sorunların temelinde modernitenin özne kabulü yatmaktadır. Nitekim liberal teori modernitenin öznesinin esas alındığı ve bu kabulden hareketle bir toplumun inşa edilmeye çalışıldığı siyasal ve iktisadi bir teoridir. Dolayısıyla bu kalıtsal sorunları ele alabilmenin en temel ve kapsayıcı yolu, modern bilincin ontolojik temsili olan özneye dair bulguların ortaya konması ve açıklanmasıdır. Bu çerçevede ele alınması gereken iki önemli nokta bulunmaktadır. Değineceğimiz bu iki nokta kısaca Kartezyen döngü ve Hobbesçu antropolojik dikotomidir.

Descartes'ın düşünen özne (ego cogito) olarak insanı varoluşun referansı kılması sonucu modern ontolojinin özneye temellenerek epistemolojik faaliyetin esasını teşkil etmesi, ego cogito olarak insanı adeta yaratıcı konumuna iterken aynı zamanda kendi kurgularının nesnesi kılarak kendini tahakküm altına aldığı gayri şahsi bir düzen yaratmaktadır. Dolayısıyla modern bilincin çelişkisi, öznenin soyut aklına duyulan güvenle evrensel ve statik bir hakikat iddiasının öznenin hareketle kurgulanması ve aynı zamanda özneye kendi kurgularının sınırlar koymasının beklenmesidir. Bu durumun kaçınılmaz yansıması ise determinizm ve özgür irade çatışmasıyla kendini gösteren Kartezyen döngüdür. İncelememiz için önemli olan nokta ise bu çelişkinin yansıması olarak kurgusal metafizik a priori doğal hukuk düşüncesinden hareketle siyasal bir formda akıl temelinde ideal bir toplumsal düzenin sağlanabileceği inancını meydana getirmesidir.

Gray modernitenin determinist bir perspektifle disiplin üreten yapısı ve Descartes'ın özneyi referans kılan ontolojik varsayımından bir ironi olarak doğan irade anlayışı arasındaki düalizmin, liberal teorinin tolerans düşüncesinde iki farklı felsefi görüşün varlığıyla kendini gösterdiğini ve bu nedenle liberal teorinin iki yönlü bir yapıya sahip olduğunu belirtir. Gray'e göre birinci görüş akılcı uzlaşma temelinde ideal bir yaşam biçimi arayışıdır. Bu görüş için liberal kurumlar evrensel ilkelerin uygulamaları, liberalizm ise evrensel bir uygarlık projesinin ideal toplum düzenidir. Birinci grubun - bu çalışma açısından- en önemli temsilcisi Locke'tur. Locke'un toplumun değişen

koşulları karşısında bir çözüm olarak sunduğu yeni toplum tahayyülü, metafizik ve monist karakterli doğal hukuk düşüncesiyle inşa edilen evrensel uygarlık projesi için akılcı bir uzlaşının sağlanabileceğine yönelik bir inançla temellenmiştir. Bu anlayış gereği farklılıklar sapkınlık olarak görülmüş, bazı gruplar (Katolikler ve ateistler) uzlaşının kapsamına dahil edilmemiştir⁶⁷¹.

İkinci görüş çeşitli yaşam biçimlerinin bir aradalığını sağlama çabasıdır. Bu görüş için liberal kurumlar bir arada yaşamanın araçları, liberal toplum ise bir arada yaşayabilme projesidir. Bu görüşe sahip düşünürler toleransı uzlaşma aracı değil, yalnızca bir barış stratejisi olarak bir arada yaşamanın aracı olarak değerlendirmişlerdir⁶⁷². Ancak Gray her iki grubun ortak bir kabulü olduğunu belirtir. İki görüş de iyi yaşamın sabit ve değişmez olduğunu varsayar. Yani iki rakip felsefe için de iyi yaşam tüm insanlık için aynıdır. Hobbes ve Hume öznelerin rekabet içindeki çıkarlarının sivil toplumda barış içinde uzlaştırılması gerektiği görüşünü kabul ederken, natüralist görüşleri gereği insanoğlunun çıkarlarının evrensel olduğunu düşünürler. Bu evrensellik iddiasına rakip liberal görüşün temsilcileri olarak Kant ve Locke'da katılırlar. Dolayısıyla bu dört düşünür evrensel tek bir iyi yaşamın olduğuna dair görüşlerinde hemfikirdir⁶⁷³.

Gray'ın kabulleri bu çalışma üzerinden yorumlanacak olursa, öncelikle yaptığı ayırmadan hareketle ele aldığı düşünürler, ontolojik yabancılaşma olgusunun aşılabilmesi adına varoluşu epistemolojik bir çaba ile anlamlandırma girişiminde olan düşünürlerdir. Dolayısıyla bilginin statik ve evrensel mahiyetinin akıl⁶⁷⁴ aracılığıyla bulunabileceğine (aklın araçsallaştırılabileceğine) dair inancı ve bu inançtan kaynaklanan metafizik a priori bir değerler bütünü olduğu kabulünü farklı formlarda paylaşmışlardır. Gray'ın bu noktada önemli bir tespiti bulunmaktadır. Toleransı akılcı bir uzlaşma arayışının aracı kılan şey, insan zihninin (kavrayışının, anlama yetisinin) sınırlılığına bir çare olarak sunulmasıdır. Çünkü tolerans gösterilmesi gereken aklın kusurluluğudur⁶⁷⁵. Yani Kartezyen döngünün aşılammamasıdır. Nitekim Locke teorisinde insan aklının sınırlı bilme yetisinden hareketle iradeyi temellendirerek insanı özgür kılacak bir boşluk

⁶⁷¹ Aynı Eser, 8.

⁶⁷² Aynı Eser, ss. 8-9.

⁶⁷³ Aynı Eser, ss. 32.

⁶⁷⁴ Belirtmek gerekir ki Hume bu noktada diğer düşünürlerden önemli farklara sahip olsa da onun için de akıl araçsal bir niteliktedir ve Hobbes gibi natüralist bir kabule sahiptir.

⁶⁷⁵ Aynı Eser, s. 9.

yaratsa da bunu öznenin kısıtlı bilgisinin kaçınılmaz sonucu ve kusuru olarak görmüştür. Dolayısıyla Locke her ne kadar doğal hukuka ulaşmayı sağlayacak sezgisel bilginin en üstün ve kesin bilgi olduğunu öne sürse de bu bilgiye ulaşması istenen özne (akıl), bu noktada yetersiz kalmakta ve Kartezyen döngü ile yüzleşmektedir.

Locke'un akla dair bu çelişkisinden hareketle Gray, aklın temel alındığı evrensel ve statik hakikat iddiasına dayanan bir uzlaşma arayışından hareketle ideal toplum düzeninin inşa edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü aklın kusurluluğunun ortaya çıkardığı tolerans talebinin toplumsal düzeni inşa etmek adına ihtiyaç duyduğu etik için akılcı sorgulama en iyi yaşam biçimini bulmada yetersizdir. Akıl, etik konularda bizlere fikirler verse de çatışmaların tek nedeni akıl boyutunda açıklanabilir değildir. Bu nedenle akıl etik konularda tam bir yetkinliğe sahip değildir⁶⁷⁶.

Bu noktada epistemolojik yabancılaşmanın bizlere sunabileceği imkânlar bulunmaktadır. Modern bilincin (öznenin) epistemolojik boyutu, gerçekliği (hakikati) kendinden referansla anlamlandırması ve türetmesidir. Epistemolojik yabancılaşma ile öznenin bilgisinin bir yorum olduğu, zihinde tecrübe edilen olguların doğrudan nesnenin hakikatiyle ilişkili olamayacağı anlaşılmıştır. Tarnas'ın ifade ettiği gibi akıl bu bakımdan objektif dış dünyanın bilgisine değil yalnızca kognitif yetileriyle anlamlandırabildiği izafi bir yorumuna ulaşabilmektedir⁶⁷⁷. Nesnellik ise yalnızca öznelerarasılıktır ve insanlık ortak kurgularının dışındaki bir bilgiye sahip olamayacağının farkına varmıştır. Dolayısıyla evrensel ve statik bir hakikate ulaşabilme iddiası anlamını büyük oranda yitirmiştir. Nitekim akıl aracılığıyla iyi yaşamın tüm insanlık için tek ve evrensel olduğuna yönelik inanç, romantizm düşüncesiyle hâkimiyetini kaybetmiştir.

Post-romantik liberal düşünce epistemolojik yabancılaşma ile gücünü yitiren soyut akla dayalı statik hakikat iddialarını aşma girişimi olduğu kadar, liberal teoriyi metafizik temellerinden alıp somutlaştırmaya yönelik bir girişimdir. Mill bu girişimin epistemolojik temellerini inşa etmesi bakımından liberal teorinin -onu modern tasavvuruna taşıyan- ikinci kurucu düşünürü olmuştur. Epistemolojik yabancılaşmanın sonuçları itibariyle soyut akli sınırlaması, onun teorisinin uzamsal ve zamansal olarak

⁶⁷⁶ Aynı Eser, s. 9.

⁶⁷⁷ Tarnas, a.g.e., ss. 277-279.

sınırlı bir hakikat düşüncesine sahip olabilmemesini mümkün kılmıştır. Böylece hakikat dinamik bir mahiyette sürekli sınanması ve yeniden keşfedilmesi gereken bir çerçevede ele alınabilmektedir. Ancak Gray'ın de ifade ettiği gibi Mill, değerleri hiyerarşik bir değerlendirmeye ele alarak ideal yaşam biçimine dair evrensellik iddiasını sürdürmüştür⁶⁷⁸. Bu bakımdan teorisinde aydınlanmanın akla dayalı evrensel hakikat iddialarına farklı formlarda yer vermiştir. Kaçınılmaz olarak bu girişimi teorisinde Kartezyen döngünün kendini etik bir mahiyette göstermesine neden olmuştur. Çünkü belirttiğimiz gibi Mill, hakikatin dinamik de olsa bir bütün olduğu fikrine inanmaya ve üstü kapalı bir şekilde Kant gibi etik bağlamda bir “summum bonum” idealini sürdürmeye devam etmiştir⁶⁷⁹. Daha önce belirttiğimiz gibi Mill'in farkına varamadığı nokta, hakikatin uzlaşma olduğu kabulünden hareketle meselenin etik boyutunun da bu uzlaşmaya dahil olması gerektiği, yani “summum bonum” idealinin de kesinliğinin ve evrenselliğinin sorgulanabilir olduğudur⁶⁸⁰. Bu nedenle ortaya koyduğu uzlaşma çabası, belirli bir idealin (“summum bonumun”) sürekli gerçekleşmesi olarak evrimsel bir gelişimle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla uzlaşmanın kendisini değil, güdümünde olduğu “summum bonum” amacını esas kabul etmiştir. Ancak bu noktadaki çelişki tüm geçici hakikatlerin sonu gelmez hakikat arayışındaki aldanmalar olabileceğidir. O halde hakikat ya da summum bonum ulaşılmaz ve keşfedilemez olsa da varlığına a priori olarak inanılan bir bilgi niteliğindedir. Dolayısıyla sonuç nedeni türetmesi bakımından kaçınılmaz bir döngü halini alır.

Belirtmek gerekir ki Mill ontoloji ve epistemolojide yaşanan dönüşümün düşünürüdür. Bu bakımdan etiğe dair çıkarımları, modern öznenin ontolojik a priori savlarını taşısa da Gray'ın ifadesiyle kendisi evrensel uygarlık fikrini terk ederek liberal çoğulcu felsefeyi doğrulamaya yönelmiş yeni bir liberal görüş ortaya koymuştur. Böylece sonraki liberal düşünürler için insan iyiliğinin çeşitli yaşam biçimlerinde olabileceğinin onaylanmasına imkân sunan bir kapı aralamıştır⁶⁸¹. Nitekim kendisi farklılığı epistemik liberal teorisi için hayati kabul etmiş, hoşgörüyü pozitif ahlaki bir değer olarak tüm toplumu kapsayacak bir nitelikte ele almıştır.

⁶⁷⁸ Gray, a.g.e., s. 32.

⁶⁷⁹ Stafford, a.g.e., s. 41.

⁶⁸⁰ Gray, a.g.e., ss. 56-57.

⁶⁸¹ Aynı Eser, s. 34.

Mill'in teorisinde etkileri görüldüğü gibi epistemolojik yabancılaşmanın a priorilere yönelik yıkıcılığı, her türlü ön kabule dayalı bilgi iddiasını geçersiz kılarken, Kartezyen döngünün hakikate dair çelişkilerini de su yüzüne çıkarmıştır. Bu durumun ontoloji ve etiğe yönelik iki yansıması olduğu söylenebilir. Ontolojiye ve etiğe yönelik yansıması başta da ifade edilen ikinci noktaya yani Hobbesçu antropolojik dikotomi ile temellenen liberal teorinin iktisat-siyaset yarılmasına dair yeni bir perspektif arayışına işaret etmektedir.

Locke liberal teori için sivil toplumda iktisadi alanı mübadele kavramıyla olgusal bir bağlamda a posteriori bir temel üzerine inşa etmiş olsa da siyasal alan için bu durum geçerli olamamıştır. Çünkü liberal teorinin siyasal alanı, işbirliğiyle meydana gelen karşılıklı sorumluluk ilişkisi çerçevesinde doğal hukuk kaynaklı a priori (metafizik) etik bir temel üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle a posteriori olgular karşısında liberal teorinin a priori ilkeler bütünü yalnızca iyimserlik iddiasında bulunabilmiş, yeterli bir pratik içerik ortaya koyamamıştır. Sivil toplumun liberal ahlaki bir bütün olduğu kabulü ile iktisadi olgusal gerçeklik (gelişen ticari toplum) arasında yaşanan -Hobbes'tan kalan- bu dikotomi, kısaca değerler ve çıkarlar arasında meydana gelen bir çatışmadır⁶⁸². Nitekim bu çatışmanın yansımalarını Adam Smith'in kabullerinde görebilmek mümkündür. "Adam Smith Problemi" şeklinde ifade edilen bu gerilim, Smith'in "Ahlaki Duygular Kuramı" eserinde motivasyonun kaynağı olarak sempati duygusunu esas alıp, "Ulusların Zenginliği" eserinde motivasyonun kaynağı olarak bencilliği esas almasını ifade eder⁶⁸³. Bu noktada Max Weber'in rasyonaliteye ilişkin tespiti önem kazanır. Araçsal akıl ile "modern" öznenin (bireyin) işbirliği esnasında (piyasada) manipülasyon yeteneğini kullanması, rekabetten hoşlanmaması ve merkantilizmin piyasayı malul hale getiren girişimlerini farklı formlarda -yer yer iktisadi dogmalarla- sürdürme çabası, Weber'e göre rasyonalitenin formal ve tözel iki farklı boyutunun olduğunu ortaya koymaktadır⁶⁸⁴. Formal rasyonalite karşısında liberal ideallerin soyut a priori bir özgürlük anlayışından öteye taşınamaması, beraberinde liberal düşünürlerin arzuladığı sivil toplum düzeninin hem liberallerce hem de diğer düşünürlerce

⁶⁸² Feridun Yılmaz, "İskoç Aydınlanması ve Adam Smith", *Görünmez Adam Smith*, der. Mine Kara, N. Emrah Aydınolat, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 79.

⁶⁸³ Aynı Eser, s. 75.

⁶⁸⁴ Rogers Brubaker, *Rasyonalitenin Sınırları Max Weber'in Sosyal ve Ahlaki Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*, çev. Baysar Tanıyan, Güney Çeğin, Ankara: PhoenixYayınevi, 2017, ss. 64-65.

sorgulanmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu durumun yarattığı kaygıyı Mill (kendisi manipölasyon olgusunun demokrasilerde siyasal alana yayılacağı kaygısını taşımıştır) ve Green düşüncelerinde açıkça dile getirmişlerdir.

Belirttiğimiz gibi Mill, olgusal gerçekliğe karşı liberal a priori hakikat iddialarının yetersiz kaldığının farkındadır. Hatta Gray'in ifadesiyle liberal değerlerin tarihin belli bir dönemi için geçerli olmuş akılcı bir uzlaşma olabileceği kuşkusuna da sahiptir⁶⁸⁵. Kendisi çökmekte olan doğal hukuk tezi üzerine inşa edilmiş liberalizmin soyut siyasal ideallerini olgusal bir niteliğe taşımak için epistemolojik yabancılaşmanın a priori kabullere karşı yıkıcı imkânlarından faydalanarak, liberal sivil toplumun ahlaki bütünlük fikrini Humboldt'un bildung idealiyle ilişkilendirmiştir. Böylece toplum için hem evrensel hem de öznel olarak yorumlanabilir olgusal bir hedef benimsemiştir. Bu hedefin öznel yoruma açık olması, gerçekleştirilmesinin toplum içinde sürekli tekrarlanacak dinamik bir uzlaşmaya bağlı olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Mill bu noktada tarafların adil bir uzlaşma sağlayabilmeleri için gereken temel koşulları - faydacı teorinin özgürlük ve güvenlik kabulünü- hayati çıkarlar (negatif özgürlük alanı) olarak ifade etmiştir. Hayati çıkarların tatbiki ve korunmasını ise adaletin tartışma alanı olarak ele almış, böylece adalet kavramı üzerinden liberal siyasal alanın bireysel özgürlük ve güvenlik ideallerine olgusal bir nitelik kazandırmak istemiştir.

Green ise ele aldığımız gibi fiili özgürlük kavramına yaptığı vurgu ile klasik liberal düşüncenin özgürlük anlayışına önemli eleştiriler getirmiştir. Mill'i takip ederek adaleti esas almış, bildung ideali çerçevesinde normatif bir özgürlük anlayışı geliştirmek istemiştir. Ancak Green bunun yalnızca siyasal alanla sınırlı kalmasının yeterli olmayacağı kanaatindedir. Bu çerçevede Mill'in, liberalizmin siyasal boyutuna getirdiği a priori ilkeler eleştirisini kendisi iktisadi bir boyuta taşıyarak, siyasal ve iktisadi alanların birbirinden ayrı iki alan olamayacağını, ikisinin de ortak gayesinin liberal toplumun ahlaki gayelerine -bildung idealine- birlikte ulaşmak olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bakımdan Green'in de ifade ettiği gibi siyaset (değer) ve iktisat (çıkar) dikotomisi, Hobbes'un antropolojik dikotomisinin devamı olarak liberal sivil toplum anlayışında aşılması güç bir olgu olarak karşımızda çıkmaktadır.

⁶⁸⁵ Gray, a.g.e., s. 33.

Liberal düşünürlerin bu süreçte farkına varamadığı nokta, etiğin evrensel monist a priori temellerle herkes için aynı anlama gelen ortak bir değerler bütünü olma iddiasını sürdürmesidir. Oysa etik gerçekte bir değerler bütünü olmadığı gibi öznel bir içeriğe sahiptir⁶⁸⁶. Fakat liberal düşünürler etiğin bu niteliğini göz ardı ederek sonraki süreçte olgu-değer çatışmasını aşabilmek amacıyla adalet prensipleri geliştirme gayesinde olmuşlardır. Bu bir bakıma etiğin a priori temellerine ve değerler bütünü olma iddialarına a posteriori bir uygulama arayışını ifade eder. Belirttiğimiz gibi Mill epistemolojik yabancılaşma ile her ne kadar etiğin pratiklerini olgusal bir mahiyette ele almaya yönelmiş ve toplumsal bağlamda bunun a priori temellerle mümkün olamayacağını kavramaya yaklaşmışsa da kendisi normların dinamik niteliğini ön plana çıkararak soyut ve evrensel bir değerler bütünü olduğu inancını sürdürmüştür. Fakat bu kabulün sürdürülebilir olmadığı Friedrich Nietzsche'nin ifşa ettiği etik yabancılaşma ile su yüzüne çıkmıştır. Böylece çoktan yabancılaşma tarafından yitirilmiş etiğin de faydacı toplumun uzlaşma arayışına dahil olması kaçınılmaz hale gelmiştir.

Son bir değerlendirme yapacak olursak, modernite başta özneyi referans alarak gelişim gösterse de zaman içinde soyut akla yaptığı vurgu ile ideal toplumun yasalarının keşfedilebileceği inancını benimsemiştir. Akla tanınan bu araçsallık, özneyi kendi kurgularının nesnesi kılmıştır. Gelişen süreçte aklın hesaplayıcı ve yasa koyucu mahiyetiyle etiğe dair tartışmalara cevap veremeyeceği ve ideal toplum yaşamını inşa edemeyeceği anlaşılmıştır. Siyasal bir teorinin kendini tamamlayabilmesi bu durumda etikle kuracağı doğru bir ilişki ile mümkün görünmektedir⁶⁸⁷. Berlin'in değer çoğulcu etiği, Oakeshott ve Gray'in ifade ettiği "modus vivendi" kavramı, bu bakımdan liberal teorinin kendini tamamlayabilmesi için ihtiyaç duyduğu etiğe dair yeni bir anlayışın temellerini teşkil edebilir.

⁶⁸⁶ Aynı Eser, ss. 41-42.

⁶⁸⁷ Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Öğün, *Politik Bilim*, 4.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013, ss. 57-58.

KAYNAKÇA

- ABRAMSON Jeffrey, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız, 2.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, TÜRK Duygu, YALÇINKAYA Ayhan, YILMAZ Zafer, ZABCI Filiz, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 3.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, KÖKER Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 7. b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2011.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, ZABCI Filiz Çulha Zabcı, ERGÜN Reyda, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, 2.b., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.
- ARMAĞAN Mustafa, "Descartes Felsefenin Ufukları ve Sınırları" *Cogito*, ed. Işık Şimşek, S.10, 1997, 5.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012: 105-118.
- BAUDART Anne, CALS Claude, CHENET François, CHENG Anne, FARAGO France, KAMBOUCHNER Denis, DE LIBERA Alain, RIBES François, RUSS Jacqueline, *Felsefe Tarihi: Modern Dünyanın Yaratılması*, C. II/III, çev. İsmail Yerguz, 3.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- BAUDART Anne, BOURGEOIS Bernard, DAGOGNET François, FARAGO France, GOYARD-FABRE Simone, D'HONDT Jacques, PHILONENKO Alexis, RUSS Jacqueline, *Felsefe Tarihi: Aklın Zaferi*, C. III/III, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- BERKMANAS Tomas, "Natural Law and Political Ontology: a Historico-Philosophical Outline of a Major Human Transformation" *Baltic Journal of Law & Politics*, C.7, no.2, 2014, ss.119-151. <https://doi.org/10.1515/bjlp-2015-0005>
- BERLIN Isaiah, *Akıntıya Karşı: Fikirler Tarihi Üzerine Denemeler*, ed. Henry Hardy, çev. Emre Erbatur, İstanbul:Profil Yayıncılık, 2016.
- BERLIN Isaiah, "John Stuart Mill And The Ends of Life", *J. S. Mill On Liberty in Focus*, ed. John Gray, G. W. Smith, New York: Routledge,1991, ss. 131-162.

- BERLIN Isaiah, *Kirpi ile Tilki*, der. Murat Borovalı, çev. Mete Tunçay, Zeynep Mertoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- BERLIN Isaiah, *Romantikliğin Kökleri: Güzel Sanatlar Üzerine A.W. Mellon Konferansları, 1965 The National Gallery of Art, Washington, DC*, haz. Henry Hardy, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- BOUILLON Hardy, *John Locke*, çev. Ali İbrahim Savaş, Ankara: Liberte Yayınları, 1998.
- BRONOWSKI Jacob, MAZLISH Bruce, *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, çev. Elvan Özkavruk Adanır, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- BRUBAKER Rogers, *Rasyonalitenin Sınırları Max Weber'in Sosyal ve Ahlaki Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*, çev. Baysar Taniyan, Güney Çeğin, Ankara: PhoenixYayınevi, 2017.
- CAILLÉ Alain, *Faydacı Aklın Eleştirisi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- CAPALDI Nicholas, *John Stuart Mill*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- CAPRA Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, 3. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- CASSIER Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme: Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- CEVİZCİ Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- CEVİZCİ Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- CEVİZCİ Ahmet, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 5. b., İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi*, 4. b., İstanbul: Say Yayınları, 2012.

- CEVİZCİ Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi*, 3. b., İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- CEVİZCİ Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi*, 4. b., İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- COPLESTON Frederick, *Copleston Felsefe Tarihi: Helenistik Felsefe*, C. I/IX, çev. Aziz Yardımlı, 3. b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2009.
- COWLING Maurice, *Mill and Liberalism Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, 9. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- DELLALOĞLU Besim F., *Romantik Muamma*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- deVRIES Willem A., “From Idealism to Pragmatism”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy [Online]*, X-2, 2018, 28 Şubat 2022 tarihinde erişildi, URL: <http://journals.openedition.org/ejpap/1299> DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.1299> . ss. 1-13
- DURSUN Yücel, *Oyunun Ontolojisi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- ERDOĞAN Mustafa, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınevi, 2006.
- FERRY Luc, RENAULT Alain, *Siyaset Felsefesi*, çev. Ertuğrul Cenk Gürcan, Murat Erşen, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- GRAY John, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.
- GRAY John, *Mill On Liberty: A Defence*, 2. b., New York: Routledge, 1996.
- GRAY John, *Post-Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri*, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
- GRAY John, *The Soul of the Marionette*, New York: Farar, Straus and Giroux, 2015.
- GREEN Thomas Hill, “Siyasal Boyun Eğme Yükünün İlkeleri Üstüne Dersler' den Seçme Parçalar”, çev. Oğuz Onaran, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar Yakın Çağ*, C. III/ III, der. Mete Tunçay, 3.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, ss. 169-204.

GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, 27. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

GÖKBERK Macit, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

GUNN Richard, “Melankoli, Şüphencilik ve Tavla Üzerine Hume”, çev. Gökhan Mürteza, *Felsefi Düşün: Hume Özel Sayısı*, ed. Uğur Ekren, S. 2, Yıl 2014, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014, ss. 93-112.

GÜRİZ Adnan, *Hukuk Felsefesi*, 11. b., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2015.

GÜRPINAR Doğan, “Bir Liberal Hazarfen” , *Özgürlüğün İdeolojisi Liberalizm*, ed. Doğan Gürpınar, İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2016, ss. 164-178.

HAMPSHER-MONK Ian, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler*, çev. Necla Arat, Deniz Hakyemez, Tüten Anğ, Özge Özaydın, Yeşim Özer, Sanem Yazıcıoğlu, S. Ümit Arat, B. Oktay Yılmaz, Alev Tolga, Enver Orman, Lütfü Şimşek, İstanbul: Say Yayınları, 2004.

HANÇERLİOĞLU Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, 22. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

HANRATTY Gerald, *Aydınlanma Filozofları Locke-Hume ve Berkeley*, çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

HAY Colin, “Political Ontology”, *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, C. V, ed. Robert E. Goodin, Charles Tilly, Oxford: Oxford University Press, 2006, ss.78-96.

HEATON Herbert, *Avrupa İktisat Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Osman Aydoğuş, C. I/II, Ankara: Teori Yayınları, 1985.

HOBBS Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, 8. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

HOOVER Kenneth R., “Liberalism and The Idealist Philosophy of Thomas Hill Green”, *The Western Political Quarterly*, C.26, No. 3 (1973), University of Utah, Sage Publications, Western Political Science Association, ss. 550-565.
<https://doi.org/10.2307/446438>.

- HÖFFE Otfried, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2014.
- IM HOF Ulrich, *Avrupada Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, İstanbul: Literatür Yayınları, 2004.
- JEANEAU Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Betül Çotuksöken, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- KELLY Paul, “Mill, Liberalism, and Epistemic Diversity”, *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, ed. Michael Hannon, Jeroen de Ridder, New York: Routledge, 2021, ss. 45-54.
- KOJEVE Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, 5. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- KÖKER Levent, *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, 2. b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.
- KÜÇÜKALP Derda, *Siyaset Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- KÜÇÜKALP Kasım, CEVİZCİ Ahmet, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 3. b., İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- LOCKE John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, 5. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2009.
- LOCKE John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, C. I/II, çev. Meral Delikara Topçu, 2. b., Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- LOCKE John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, 2. b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- LOCKE John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, 3. b., Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.
- LOSEE John, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Elif Derviş, 2. b., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

- MARTIN Rex, “T. H. Green on Individual Rights and Common Good”, *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, ed. Avital Simhony, David Weinstein, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, ss. 49-68.
- MARX Karl, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, 6. b., İstanbul: Birikim Yayınları, 2011.
- MEGILL Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, 2.b., Ankara: Ayraç Kitap+Evi, 2008.
- MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, ed. Uluğ Nutku, 3. b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- MERQUIOR, J. G., *Old and New*, Boston: Twayne Publishers, 1991.
- MILL John Stuart, *Özgürlük Üstüne*, çev. M. Osman Dostel, 4. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2014.
- MINITER Richard, “Wilhelm von Humboldt: Alman Klasik Liberali”, çev. Ünsal Çetin, *Liberal Düşünce*, ed. Atilla Yayla, Yıl 10, S. 38-39, Bahar-Yaz 2005, Ankara: Liberte Yayınları, 2005, s. 293-299.
- NICHOLSON Peter P., “Toleration, morality and Harm”, *Aspects of Toleration Philosophical Studies*, ed. John Horton, Susan Mendus, New York: Routledge, 2010, ss. 158-174.
- NUTKU Uluğ, *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- OĞUZ M. Cem, *Liberalizmden Sosyal Reforma: Liberal Düşüncenin Entelektüel ve Kurumsal Dönüşümü*, Ankara: Lykeion Yayınları, 2017.
- OUTRAM Dorinda, *Aydınlanma*, çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- ÖZLEM Doğan, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 2. b., İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.
- ÖZLEM Doğan, *Kant Üstüne Yazılar*, ed. Kaan Özkan, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.

- PARSONS Talcott, *Toplumsal Eylemin Yapısı*, çev. Adem Bölükbaşı, C. I/II, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2015.
- PORTER Roy, *Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi*, çev. Gürol Koca, 2. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- RAYNAUD Philippe, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, 2. b., çev. İsmail Yerguz, ed. Philippe Raynaud, Stephane Rials, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- SABINE George, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, C. III/III, çev. Özer Ozankaya, Ankara: Sevinç Matbaası, 1969.
- SAFRANSKI Rüdiger, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- SARIBAY Ali Yaşar, ÖĞÜN Süleyman Seyfi, *Politikbilim*, 4.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.
- SCRUTON Roger, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Utku Özmkas, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.
- SIMHONY Avital, “Beyond Positive And Negative Freedom: T. H. Green’s View of Freedom”, *Political Theory*, ed. Tracy B. Strong, Vol. 21, No. 1, London: Sage Publications, February 1993, ss. 28-54.
- STAFFORD William, *John Stuart Mill*, London: Macmillan Press, 1998.
- STRAUSS Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.
- TARNAS Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi*, C. II/II, 2. b., çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2014.
- TONNENBAUM Donald G., SCHULTZ David, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, 9. b., Ankara: Adres Yayınları, 2015.
- TUNA Muhammed, “Liberalizmin Proje Dahisi”, *Liberalizmin Kurucu Babaları*, İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2016, ss. 76-106.

- VARDI Liana, *The Physiocrats and the World of the Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, 2012.
- VERGARA Francisco, *Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik*, çev. Bülent Arıbaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- VON HUMBOLDT Wilhelm, *Devlet Faaliyetinin Sınırları*, ed. J. W. Burrow, çev. Bahattin Seçilmişoğlu, 3. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2013.
- WAGNER Peter, *Modernliğin Sosyolojisi Özgürlük ve Cezalandırma*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- WARBURTON Nigel, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- WEBER Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.
- WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan, 4. b., İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2016.
- WILLIAMS Raynold, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- WOOD Allen W., *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.
- WOOD Ellen Meiksins, *Özgürlük ve Mülkiyet Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, 2. b., İstanbul: Yordam Kitap, 2016.
- YAYLA Atilla, *Liberalizm*, 5. b., Ankara: Liberte Yayınları, 2008.
- YILMAZ Feridun, “İskoç Aydınlanması ve Adam Smith”, *Görünmez Adam Smith*, der. Mine Kara, N. Emrah Aydınolat, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 65-86.
- YÜRÜŞEN Melih, *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

ZELYÜT Solmaz, *Dört Adalı*, 2. b., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.



ÖZGEÇMİŞ			
Adı-Soyadı	Halil İbrahim KARATOPRAK		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, İspanyolca		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme		Kurum Adı
Lise	2000	2003	Turhan Tayan Anadolu Listesi
Lisans	2003	2007	Bursa Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2007	2011	Kocaeli Üniversitesi
Doktora	2011	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum	Başlama - Ayrılma		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2012		Tarım ve Kırsal Kalkınmayı Destekleme Kurumu
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	Makale: KARATOPRAK, Halil İbrahim (2017), Descartes ve Bacon Bağlamında Modern Bilincin Epistemolojik Çıkmazı Olarak Rasyonalizm ve Ampirizm, Turkish Studies (Elektronik), Vol. 12, No. 31, ss. 169-181. (ISSN: 1308-2140) DOI: 10.7827/TurkishStudies.12448.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih:			
İmza:			
Adı-Soyadı:			