

İnsan Doğası ve Medenî Bir Barışçı Çoğulluk: Humecü Bir Perspektif - 1*

Melih Yürüşen

Yrd. Doç. Dr. | Aksaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

liberal düşünce Yıl 18, Sayı 72, Güz 2013, s. 133-151.

Liberalizm ve Çoğulluk

Siyaset kuramcılarının ve düşünürlerinin son çeyrek yüzyıldır giderek artan bir şekilde kültürel ve sosyal çoğulluk üzerinde düşünmeye, onu farklı boyutlarıyla anlamaya çalıştıklarına tanık olduk. Özellikle kendilerini liberal düşünce geleneği içinde konumlandıran veya bu gelenekle bir şekilde ilişkilendiren siyaset kuramcıları bu konuda daha özel bir gayret gösterdiler. Etnik, dinsel, cinsel ve ideolojik çeşitliliğin unsurlarından müteşekkil çoğulluk manzarasının ihtiva ettiği açık veya örtülü, mevcut veya muhtemel, gerçek yahut muhayyel sorunları liberal paradigma aracılığıyla ele almaya ve çözmeye teşebbüs ettiler. Bu teşebbüslerde liberalizmin merkezî değerlerinden *hangisini* ve *nasıl* esas alıp yorumladıkları, dolayısıyla onu diğer merkezî liberal değerlerle *ne şekilde* ilişkilendirdikleri ile bağlantılı olarak çoğulluk meselelerinin anlamlandırılması ve çözülmesi konusunda farklı bakışlar ve yaklaşımlar ortaya koydular. Böylece liberalizm bu konuda değişik versiyonları ve tonlarıyla devasa çoğulluk manzarasındaki yerini aldı.

Bu manzaradaki problem, sözkonusu versiyonların ve tonların çoğullukla ilişkilerinin dayandırıldıkları merkezi liberal değer kavranışına ve diğer (liberal) değerlerle ilişkilendirilme şekline göre büyük bir mahiyet farklılığı göstermesinin kaçınılmaz olmasıdır. Kastettiğimiz şey şüphesiz çoğulluğun

* Bu makale, 2013 Liberal Düşünce Kongresi'nde tebliğ olarak sunulmuştur.

reddi değildir. Liberalizm, politik toplumun gücünün içeriğinin, biçiminin ve yetki alanının çoğulluğun aslı kaynağı olarak genellikle bireyden hareket ederek belirlendiği ve sınırlandırıldığı bir siyasi değerler ve pratikler bütünüdür. Bireyse her türden çoğulluk tezahürünün aslı unsurudur. Bundan ötürü de liberalizmin bütün versiyonlarında ve tonlarında az çok farklı vurgularla çeşitliliğin bir olgu olarak kabulü esas alınmak durumundadır. Bu liberal öğretinin Lockeçu başlangıcından beri böyledir. Tek başına Locke'un *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'u bile bunu ispatlamak için yeterlidir. Kısaca çoğulluğun olgusal kabulü ve tanınması liberalizmin karakteristiğidir.

Farklı Liberal Çoğulluk Kavrayışları

Ancak çoğulluğun bir olgu olduğunun kabul edilmesi bir şey, onun adeta kaçınılmaz bir şekilde içerdiği problemlerin anlaşılması, anlamlandırılması ve çözülmesi başka bir şeydir. Mesela çoğulluk olgusunun ihtiva veya ima ettiği problemlerle temel bir liberal değer olan adaletin *belli bir kavranışını* merkeze alarak ilişki kurduğunuzda çoğulluğu oluşturan içerik çeşitliliğinin unsurlarını diğerlerinden farklılaştıran bazı karakteristikleri özellikle dikkate almamanız bir gereklilik haline gelebilir. Bu tür bir gerekliliğin kuramsal planda ne anlama geldiğinin örneklerinden birini *A Theory of Justice* ile John Rawls verir. *A Theory of Justice* 'yurttaşların adalet ilkelerini aydınlatan kapsayıcı bir felsefi teori üzerinde uzlaşmaya varacakları'¹ gibi bir önkabule ve beklentiye göre kurgulanmıştır. Bu önkabul daha sonra Rawls'ın kendisi tarafından makul olmayan bir beklenti olarak değerlendirilmiştir.² Bunun sebebi, Rawls'ın *Political Liberalism*'in girişinde belirttiği üzere 'modern bir demokratik toplumun sadece kapsayıcı dinsel, siyasi ve ahlakî doktrinlerle ilgili bir çoğulculukla değil, makul ölçüde kapsayıcı olmakla birlikte birbirleriyle bağdaşmayan bir doktrinler çoğulculuğuyla karakterize edilmesidir.'³ Rawls'ın çoğulluğun içerdiği çeşitlilik unsurlarının sosyal birliği ve hakkaniyeti tesis etme iddiasındaki adalet merkezli kuramsal teşebbüsü, *hakkaniyet olarak adalet* kavradığı dağıtıcı adalet anlayışı özellikle klasik liberal bir perspektiften ne kadar eleştirilebilir olursa olsun, liberal paradigmanın her halükârda çoğullukla ilişkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ancak bu çerçevede belki daha önem daha taşıyan husus, bu ilişkinin merkeze alınan temel liberalin değerinin nasıl kavrandığına ve yorumlandığına bağlı olarak şekillendiğinin somut kanıtlarından birisini teşkil etmesidir.

1 John Horton-Susan Mendus, 'Toleration, Identity and Difference', *Toleration, Identity and Difference*, London: MacMillan Press, 1999, s.1

2 y.a.g.e., s.1

3 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, s. xvi

Bu konuda daha yakın tarihli bir örnek Chandran Kukathas'ın *Liberal Archipelago* adlı eseridir. Kukathas bu eserinde çoğullukla başka bir temel liberal değer olan hoşgörüyü merkeze alarak ilişki kurar. Kukathas'ın endişesi, John Rawls'ı, mensubu olduğu toplumun çoğulluğunun içerdiği çeşitlilik unsurları arasındaki sosyal uyumun ve birliğin hakkaniyetsizlik yüzünden bozulması ihtimalini ima eden ve bu nedenle hakkaniyet olarak adalet ilkelerini tesis etmeye yönelten endişesinden çok farklıdır. Kukathas, çoğulluğun içerdiği çeşitlilik unsurlarının mesela Rawls'ın anladığı anlamda hiç de sosyal uyum ve birlik içinde olmaları gerektiği düşüncesinde değildir. Soru(n) 'farklı insanların barış içinde ve özgürce nasıl birlikte yaşayabilecekleridir?'⁴

Bu sorunun Kukathas'a göre dikkat çekici bir cevabı liberalizmedir. Kukathas, liberalizmi 'farklı inançların ve hayat tarzlarının birarada var olmasına müsaade eden kurumları destekleyerek insani çeşitliliğe cevap veren siyasi bir bakış açısı'⁵ olarak tanımlar. Liberal bakış açısı veya zihniyet 'modern dünyada dinsel ve ahlaki değerlerin çokluğu ve çeşitliliğinden kaynaklanan çoğulluğunu kabul eder ve hoşgörüden yanadır.'⁶ Liberalizm böylece 'içinde bireylerin çıkarlarının topluluğun çıkarlarıyla mükemmel bir uyum haline getirildiği organik ve manevi olarak birleşmiş sosyal düzen fikrini reddederek diğer siyasi felsefelerden farklılaşır.'⁷ Bu 'bireylerin farklı amaçlara sahip oldukları; herkesin paylaşması gereken tek bir ortak gayenin bulunmadığı ve nihayet sözkonusu farklı amaçların zorunlu olarak çatışacakları'⁸ anlamına gelir. Liberal bakış açısından buradaki problem bu çatışmaları ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırmaktan ziyade düzenlemektir.⁹

Kukathas çoğulluğun içeriğini oluşturan çeşitlilik unsurlarının birarada barışçıl ve özgürce varoluşlarını temin ve garanti etmeye yönelik bir değer olduğunu düşündüğü için hoşgörü merkezli bir liberal teori geliştirme teşebbüsünde bulunmaktadır. Kukathas'ın teşebbüsü de tıpkı Rawls'ın teşebbüsü gibi, liberalizmin her halükarda çoğulluğun ve onun içeriğini oluşturan çeşitlilik unsurlarının birbirleriyle ilişkilerinin bir olgu olarak kabul edildiği politik bir perspektifi ve anlayışı temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Yine Kukathas'ın kuramı da liberal düşünce geleneğiyle ilişkilendirilen kuramcılarının *hangi* temel liberal değeri *ne şekilde* merkeze aldıklarına bağlı olarak

4 Chandran Kukathas, *Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2003,s.2

5 Kukathas,a.g.e.,s.2

6 Kukathas,a.g.e.,s.2

7 Kukathas,a.g.e.,s.2

8 Kukathas,a.g.e.,s.2

9 Kukathas,a.g.e.,s.2

çoğulluk olgusuyla kurdukları ilişkinin mahiyetinin değiştiğinin bir diğer kanıtını teşkil etmektedir. Kukathas'ın çoğulluk unsurlarına mümkün olan en fazla özgürlüğü sağlamaya yönelik *hoşgörü* merkezli kurgusu içinde somutlaşan liberal perspektif çeşitlilik açısından belki de olabilecek en vaatkâr ufuklardan birisini sunmaktadır. Ancak bu, Kukathas'ın gayet farkında olduğu üzere, liberal düşünce geleneği içinde şekillenmiş başta bireysellik ve özerklik olmak üzere bir dizi merkezi liberal değerler veya bu değerlerin pratikte önemli farklılıklar doğuran ve çoğulluğun çeşitli unsurlarına değer biçmekte kullanılan kavrayışlarının gözden çıkarılması yahut en azından ikincilleştirilmesi pahasıdır. Tıpkı Rawls'ın çoğulluk içeriği oluşturan unsurların, bir bilmezlik perdesi altında her birini diğerinin eşiti kılabilecek, dolayısıyla sosyal birliğin ve hakkaniyetin tesis edilmesini sağlayacağını düşündüğü dağıtıcı adalet anlayışının onu klasik liberal adalet kavrayışından, bağlantılı olarak politik toplumun alanını son derece daraltan sınırlı devlet idesinin bir hayli uzağına düşürmesi gibi.

Kukathas'ın sözkonusu yorumu, bir yönüyle kendisine geçtiğimiz yüzyılın sonlarında getirilen dikkate değer bütün itirazlara ve eleştirilere¹⁰ rağmen çoğulluğun unsurları olarak 'bireysellikler(in) değil, (...)daha ziyade çoğu zaman bireysel tercihlere rağmen veya onlar pahasına var kılınan etnik, dini ve kültürel kimliklerin'¹¹ esas alındığı çokkültürcülüğün etkilerinin bir neticesidir. Fakat diğer bir yönüyle liberalizmin merkezi değerlerinin köktenci (fundamentalist) bir şekilde yorumlanmasını neredeyse imkânsızlaştıran günümüz küreselliğinin iktisadi, sosyo-kültürel ve siyasi mübadeleleri, alışverişleri, akışkanlıkları ve geçişkenlikleri ile ilgilidir.

Çoğulluk Tasavvurlarında Değişim

Çoğulluğun içeriğini oluşturan çeşitlilik unsurlarına ilişkin tasavvurlar giderek artan bir hızla değişmektedir. Bunda özellikle son yirmi beş yıldır küresel düzeyde yaşanan tecrübeler ve bu tecrübelerin etkileşimli ilişkilerinin büyük rolü bulunmaktadır. 21. Yüzyıl çoğulluğunun içeriğini oluşturan çeşitlilik unsurlarının büyük bölümünün merkezi değerleri, meselâ, liberal fikir ve ifade özgürlüğünün en etkileyici savunucusu John Stuart Mill'in 19. Yüzyıl Britanyasında çeşitlilik savunmasını dayandırdığı değerlerden son derece farklıdır. Mill'in kavrayışında çeşitlilik, hem birey özgürlüğü ve özerkliği vasıtasıyla varlık bulan, hem de bu ikisinin sonucu olan bireyselliğin varoluş

¹⁰ Bu eleştiriler için bkz. Mustafa Erdoğan, 'Çeşitlilik, Çoğulculuk ve Rekabetçi Federalizm', *Liberal Düşünce*, Bahar 1997, özellikle ss.46-49.

¹¹ Erdoğan,y.a.g.m., *Liberal Düşünce*; Bahar 1997, s. 48

şartını oluşturan bir olgudur.¹² Günümüz dünyasının kültürel çoğulluk manzarasını oluşturan tezahürlerinin azımsanmayacak bir kısmı için Millci birey nosyonunun kendi kültürel dünyalarında kendiliğinden ve doğal bir karşılığı, bununla bağlantılı olarak da bir anlamı yoktur. Ancak, bu belirgin farklılığa rağmen Millci çeşitlilik kavrayışının 21. Yüzyıl çoğulluk içeriğini oluşturan unsurları şu veya bu şekilde, şu yahut bu ölçüde ama mutlaka etkilediğini söylemek mümkündür. Bunun nedeni, birey özgürlüğü ve özerkliğinin değerine ilişkin temel fikirlerin ve ilkelerin modern seküler piyasa toplumlarında iktisadi ve demokratik süreçler ve popüler kültür mekanizmaları vasıtasıyla geniş toplumlara mal edilmiş olmasıdır. Örneğin Batı dünyası son elli yıldır giderek artan bir fikri, dini, etnik ve kültürel çoğullaşma yaşamaktadır. Batı metropollerinin karakteristiği heterojen nüfus dokusudur. Bu dokuyu oluşturan unsurlardan bazıları Batılı geniş toplumlarda son derece değerli bulunan ve kültürel olarak içselleştirilmiş olan meselâ bireyselliği ve bireysellik ile ilgili değerleri önemseyemeyebilirler. Bununla birlikte onlar, kendi inanışları ve değerleri açısından kısıtlayıcı ve engelleyici tutum ve uygulamalara maruz kalmaları durumunda bu toplumlarda sosyal düzenin kurucu değerlerine ve kurumlarına başvururlar. Fikir ve ifade özgürlüğünün hayati bir boyutu olarak inanç özgürlüğüyle ilgili birtakım problemlerle yüz yüze kaldıkları zaman bu konudaki belli başlı Millci argümanların *bireyler* olarak inançlarını özgürce yaşama haklarının siyasi ve sosyal planda tanınması bakımından kendilerine çok güçlü bir ahlaki-entelektüel zemin sunduğunun farkındadırlar. Onların bu tür sorunlarla yüz yüze kaldıklarında yapmaları gereken şeylerden birisi, inançlarıyla kendi bireysellikleri arasında Millci bir bağlantı kurmaktan ibarettir. Böyle bir bağlantı, içinde yaşadıkları geniş toplumun çoğulluk içeriğini oluşturan unsurlarıyla bir diyalog ilişkisine geçmeleri anlamına geldiği gibi, kökeni itibarıyla faydacı bir motife dayansa bile, bu değerlerin içselleştirilmesi, dolayısıyla kendi inanışlarının ve bunlara dayalı hayat tarzlarının garantisi olarak kavranmasını ifade edebilir.

21. Yüzyıl çoğulluğu, bundan ötürü, en katışıksız görünen veya kendi adlarına bu tür bir iddiada bulunulan unsurlarının bile artık hibrit bir karakter kazandığı bir çeşitlilik içeriğini temsil etmektedir. Bu olgu genelde liberalizmin, özelde liberalizm-çoğulluk ilişkisinin rasyonalist bir epistemolojik zeminde özcü ve köktenci bir şekilde kavranmasının onun çoğulluk iddiasını zayıflattığı anlamına gelmektedir. John Rawls'ı çoğulluk unsurlarının bir şekilde gönüllü olarak taraf oldukları, bundan ötürü de onlar arasında sosyal uyumu ve birliği sağlama iddiasındaki dağıtıcı adalet anlayışına dayalı sos-

¹² Mill'in çeşitlilik, bireysellik, özgürlük ve özerklik arasında kurduğu ilişki için bkz. Melih Yürüşen, *Liberal Bir Değer Olarak Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*, İstanbul: YKY, ss.112-176.

yal sözleşme kuramından geri adım attıran şey budur. Liberalizmin özgürlük, özerklik, birey, bireysellik, adalet vb. merkezi değerlerinin saf bir felsefi-akılsal muhakeme sonucunda erişilmiş yüksek ve mutlak kavramsal hakikatler olarak görüldüğü ve onlara böyle muamele edildiği liberal bir bakış, ne kadar aksi iddia edilirse edilsin, çoğulluk konusunda hiç de vaatkar bir ufuk sunmayacaktır. Mill'in özerklik eksenli ve çeşitliliği bireysellik üzerinden gelişmenin ve ilerlemenin temel koşulu sayan hoşgörü savunusu bunun bir örneğini teşkil etmektedir. Bunun sebebi, sözkonusu savunmanın özerkliği desteklemeyen çeşitlilik unsurlarını dolaylı ve örtülü olarak hoşgörünün kapsamı dışında bırakması, en azından bu şekilde yorumlanmaya elverişli olmasıdır.¹³ Ancak burada Mill'in savunmasının liberal çoğulluk vizyonu açısından son derece hayati bir önem taşıyan boyutunu teslim etmek gerekir. Mill'in çeşitliliği bireysellik, gelişme ve özerklikle sıkı sıkıya ilişkilendiren özgürlük savunması, çoğulluk içeriğini oluşturan unsurların gerçek bir artış göstermesinde bireyin birinci derecede belirleyici olduğu olgusunu esas alır. Dolayısıyla bu savunma çoğulluk içeriğinin birey ve bireycilik merkezli bütün unsurlarının varlıklarının, etkinliklerinin ve hayat tarzlarının tanınması ve korunması konusunda son derece sağlam bir teorik zemin teşkil eder. Birey, gözlem ve tecrübeyle de doğrulanabileceği gibi, yaratıcılığın asli kaynağı olarak çeşitliliğin de asli kaynağıdır. Problem bireyin *ne ile* tanımlanacağıdır. Çünkü çoğulluk içeriğini oluşturan unsurların ve o unsurların birbirleriyle kurdukları ilişkilerin değerlendirilmesi bireyin *ne ile* tanımlandığına bağlı olarak değişecektir. İçlerinde Mill'in de bulunduğu modernliğin ve Aydınlanma düşüncesinin kurucu filozoflarının ve düşünürlerinin önemli bir kısmı bireyi genellikle aklı ve akılla doğrudan ilişkilendirilen, temellendirilen veya karakterize edilen kavramlar ve değerleri merkeze alarak tanımlamışlardır. Bu, onların düşüncelerinden neşet edecek çoğulluk vizyonunun içeriğinin Mill gibi çeşitliliğe özel bir önem veren bir filozof da somut bir şekilde görüldüğü gibi sözkonusu kavramların ve değerlerin sınırlamalarına tabi olacağı anlamına gelmektedir. Modernlik ve Aydınlanma düşüncesi 20. Yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren hegemonik evrensellik anlayışı, akla kör bir şekilde iman etme ve atomcu bireycilik gibi keskin eleştirilere ve ithamlara konu oldu.¹⁴ Bu eleştirilerin pratikte tekabül ettiği gerçek, bu kavrayışlardan çıkabilecek çoğulluk vizyonunun hem sınırlı olacağı hem de mevcut çoğulluk içeriğini oluşturan unsurların önemli bir bölümünün *ne ise-*

13 Bkz.Melih Yürüşen, *Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, İstanbul:YKY,1996,ss.145-175, Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago*, Oxford:Oxford University Press,2003, s.56-57. Kukathas liberal değerlerin özcü ve köktenci meşrulaştırmalarının daha dar bir çeşitlilik anlayışına açıldığı şeklindeki eleştirisini özellikle Kymlicka üzerinden yapar.

14 Dennis C. Rasmussen, *The Pragmatic Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, 2014, s 3-4.

ler o olarak kabul edilmelerini veya tanınmalarını kolaylaştırıcı bir mahiyet taşıyamayacağıydı. Kaldı ki, böyle bir vizyon merkeze alınan kavrama ve değerlere duyulan güvenle onları üstün bulunan değerlere ve onların tezahürü sayılan hayat tarzlarına uyumlu kılmaya yönelik teşebbüslere, sonuçta da büyük sorunlara yol açabilirdi.

Bu bir yönüyle Isaiah Berlin'in değerlerin çoğulluğunu ele alırken ortaya koyduğu önemli bir problemle yakından ilgilidir. Berlin, büyük iyiler dediği bazı temel değerlerin bağdaştırmaya çalışılmasının sadece beyhude, değil, aynı zamanda tehlikeli bir entelektüel teşebbüs olarak değerlendirmiştir. Bunun sebebi onların doğaları bakımından bağdaşmaz olmalarıdır. Dolayısıyla onların yapısal uyumsuzluklarını yokmuş farz edip, onları nihai bir uyum içinde biraraya getirmeye teşebbüs etmek çoğulluğun pratik hayattaki somut tezahürlerinin reddine yol açan ağır bir hoşgörüsüzlüğe yol açabilir. Bunun önüne geçilmesi bu tür teşebbüslerden kaçınılmasına, değerlerin çoğulluğunun ve bunun pratikte sonuçlarının kabul edilmesine bağlıdır.¹⁵

Berlin'in değer çoğulluğunu ve bunlara dayalı hayat anlayışlarının çeşitliliğini esas alan liberalizmi, bir veya birkaç temel değerın mutlaklaştırıldığı liberal bir çoğulluk vizyonunun niçin sınırlı kalmaya mahkûm olduğunu ortaya koyar. Bu, liberal değerlerin özellikle rasyonalist bir epistemolojik zemine dayandırıldığı özcü veya köktenci yorumlarında çok daha belirgin bir şekilde sözkonusudur. Meselâ özgürlük ve çeşitliliği Millci bir bireyselliğin merkezine yerleştiriyor ve çoğulluk içeriğini oluşturan çeşitlilik unsurlarını, bu ikisi açısından, yani bireyselliğin hem varoluş koşulu hem de tezahürü olarak biçtikleri kıymet ile değerlendiriyorsanız, bunun çoğulluk vizyonununun gerek karakterini, gerekse alanını ve sınırlarını etkileyeceği muhakkaktır. Böyle bir durumda, çoğulluğun bir olgu olarak kabul edilmesi bu olgunun içeriğini oluşturan çeşitlilik unsurlarının tamamının arzulanır bulunması ve varlıklarını *nasıl iseler* öyle sürdürmelerinin onaylanması anlamına gelmez. Aksine özellikle değerlerin özcü ve köktenci bir anlayışla savunulması bu unsurlardan bazılarının *aslında var olmasalar veya ortadan kalksalar*, bu durumun *herkes için daha iyi olabileceği* fikrini kendiliğinden içerir yahut en azından ima eder. Özcü veya köktenci bir liberalizm bunun istisnası değildir.

Ancak özcü veya köktenci bir liberalizm dahi, dayandığı merkezi değerler ve bunların pratikteki izdüşümleri ve gereklilikleri nedeniyle her halükârda *açık ve dolaysız hoşgörüsüzlüğün önünü neredeyse tamamen keser*. Bu, ideopolitik bir değer örgüsü olarak liberalizmin deyim yerindeyse en katı yorumlarının bile çoğulluk konusunda alternatiflerine göre niçin daha geniş ufuk

15 Isaiah Berlin 'İdeal Arayışı Üzerine' (çev. Mustafa Erdoğan), *Yeni Forum*, Sayı 209, s.209.

sunduğunu açıklamaktadır. Liberalizmin çoğulluk konusundaki rakip değer örgüleri karşısındaki büyük üstünlüğü de buradan kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte özcü ve köktenci nitelik taşımayan bir liberal ideo-politik vizyonun çoğullukla ilişkisinin çeşitlilik içeriğini oluşturan unsurlar için hem daha vaatkâr, hem de daha tatminkâr olacağı aşikârdır. Böyle bir vizyon, liberalizmin ancak içinden doğduğu modernitenin var ettiği çoğulluk içeriğinin çeşitlilik unsurları için ‘anamlı bir sistem önerebildiğine’ ilişkin eleştirilerde liberalizmin kültürel çoğulluğu taşıyamadığı, yani demokrat olamadığı¹⁶ iddialarını cevaplandırmak için de gereklidir.

O halde soru liberalizmin özcü ve köktenci savunucularının da bir ögesini oluşturduğu çoğulluğun unsurları arasındaki ilişkileri dezavantajlı unsurların yeni bazı beklentilerini de karşılayabilecek şekilde anlamlandırmamızı sağlayacak liberal bir vizyonun mümkün olup olmadığıdır. Eğer bu soruya olumlu bir cevap veriyor, yani mümkündür diyorsak, cevaplanması gereken ikinci soru bu tür bir vizyonu kime ve neden borçlu olduğumuzdur. Bu soruların cevapları, bize göre Hume’un bütün çalışmasından hareket edilerek çıkarılabilecek liberal bir çoğulluk bakışında bulunabilir.

Humecu Çoğulluk

Hume, kendisine yaşadığı çağda ve 19. Yüzyılda hiç de itibarlı bir sıfat sayılmayacak olan ‘şüpheci’ etiketi yapılandırılmış büyük bir filozoftur. Bu etiketin kötü şöhreti, bazı felsefe tarihçileri tarafından esasen küçük bir Hume sayılan¹⁷ John Stuart Mill gibi filozofların kendisine ‘Tory’ yahut ‘muhafazakâr’ yaftasını yapıştırmış olmalarıyla daha koyulaşmıştır.¹⁸ Hume’un şüpheciliği ve bu şüpheciliğin mahiyeti bu çalışmanın konusu değildir. Burada bizi ilgilendiren şey, Hume’un çalışmasının bir bütün olarak özcü ve köktenci olmayan, dolayısıyla çeşitliliği çok daha doğal ve problemsiz bir şekilde kavrayan bir liberal çoğulluk perspektifi sunmasıdır.

Bunun temelinde Humecu epistemolojinin ve insan eylemliliği teorisinin felsefeden nihai hakikatler bekleyenlerin bu beklentilerini karşılamak bir tarafta, bu tür beklentilerin beyhudeliğini ortaya koyacak şekilde kurgulanmış olması bulunmaktadır. Bu kurgunun merkezinde Hume’da insan eylemliliğinin “nihai olarak akıldan değil duygulardan türemesi”¹⁹ vardır. Felsefeyi

16 Etyen Mahçupyan, ‘Liberalerin Demokratlığı’, *Zaman*, 23 Eylül 2012.

17 Bertram Laing, *David Hume*, Bristol: Thoemmes Antiquarian Books, 1990, s.11

18 John Stuart Mill, akt. Donald Livingston, ‘On Hume’s Conservatism’, *Hume Studies*, Volume XXI, Number 2, November 1995, s.153.

19 Dennis C. Rasmussen, *The Pragmatic Enlightenment*, New York:Cambridge University Press, 2014, s.31

hakikate götüren bir yol olarak görenler için bu kabul edilemez bir durumdur. Mill, meselâ, Hume'un muhakeme melekelerinin yüksekliğine beslediği hayranlığı büyük bir açıklıkla ifade etmektedir. Ancak ona göre 'hakikat saygısı Hume'un karakterinin hiçbir parçasını şekillendirmemişti.' Hume 'şaşırtıcı bir keskinlikle muhakeme ediyordu; fakat muhakemelerinin hedefi hakikate ulaşmak değil, aksine ona erişmenin imkânsız olduğunu göstermekti.'²⁰

Mill'in hakikatin erişilebilir olduğu yönündeki bu inancı, onun çeşitlilik savunusunu niçin bireysellik, özgürlük, ilerleme yahut gelişme ve doğrudan bu kavramı kullanmamış olsa da özerklikle sıkı sıkıya ilişkilendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu inanç aynı zamanda Millci liberalizmin bu değerlerin özcü ve köktenci savunusuna dayanan bir liberal bakışa vücut vereceğini, böylelikle çeşitliliğin hakikat statüsüne yükselttiği sözkonusu değerlerin gelişmesine hizmet etmeyen tezahürlerine sıcak bakmayacağını ima etmektedir.

Hume'un karşı olduğu tam da bu bakışın zeminindeki felsefe kavrayışıdır. Şu pasaj, Mill'in kendi konumu açısından Hume'da gördüğü tehdidi aslında doğru teşhis ettiği anlamına gelmektedir. Fakat bu pasajın asıl önemi, onun çeşitlilik unsurları açısından çok daha vaatkâr bir liberal çoğulluk kavrayışının kilit noktası olmasından kaynaklanmaktadır.

"Uzun zamandır, filozofların bütün konulardaki hükümleri üzerinde şüpheyle kafa yoruyor; kendimi daha çok onların ulaştıkları sonuçları kabul etmekten ziyade tartışmaya yönelik bir eğilim içinde buluyorum. Onların neredeyse istisnasız yatkin gördükleri bir hata var: kendi ilkelere fazlasıyla bağlanarak doğanın bütün operasyonlarında son derece etkili olan muazzam çeşitliliğini önemsemiyorlar. Bir filozof, belki birçok doğal etkiyi izah etmekte başarılı olan herhangi bir ilkeyi bir kere kabul etti mi, aynı ilkeyi bütün varlıklara genişleterek her fenomeni, en tahripkâr ve saçma bir akıl yürütme bile olsa, bu ilkeye indiriyor. Zihnimizin dar ve kısıtlı olması yüzünden, doğanın çeşitliliğine ve kapsamına yönelik kavrayışımızı genişletemeyiz; fakat onun operasyonlarında, bizim spekülasyonlarımızda olduğumuz kadar sınırlı olduğunu tahayyül edebiliriz."²¹

David Hume'un bu eleştirisi günümüzün entelektüel iklimi içinde şüphesiz her şeyden moderniteye ve Aydınlanmaya damgasını vuran Kartezyen rasyonalizmin temsilcileriyle ilişkilendirilecektir. Bu ilişkilendirmede Hume'un 20. Yüzyıldaki belki de en önemli takipçisi ve yorumcusu sayabileceğimiz Friedrich von Hayek'in büyük bir katkısı vardır. Hayek başta Fransız ve Rus devrimleri olmak üzere 18. Yüzyıla 20. Yüzyılın ilk yarısında hâkimiyet kurmuş büyük sosyal alt üst oluşlara yol açan otoriter-totaliter ideolojilerden Aydınlanma düşüncesini şekillendiren akıl anlayışını sorumlu tutar.

20 John Stuart Mill, akt. Donald Livingston, 'On Hume's Conservatism', *Hume Studies*, Volume XXI, Number 2, November 1995, s.153.

21 David Hume, 'The Sceptic', *Essays Moral, Political and Literary* (ed. Eugene A. Miller), Indianapolis: Liberty Fund, 1985, s.159-160.

Hayek, 'kurucu rasyonalizm' dediği bu 'akıl' anlayışını eleştirmek için Hume'un bilgi ve insan eylemliliği teorisindeki 'akıl' kavrayışına başvurur. Humecu akıl, kurucu rasyonalistlerin akıl anlayışıyla tam bir karşıtlık içindedir. Hayek'e göre kurucu rasyonalistler 'açığa vurulduğu fark edilen hakikatleri kabul etme yetisi değil, açık öncüllerden dedüktif muhakemeyle hakikate ulaşma yetisi'²² olarak tanımlamaktadırlar. Oysa pür bir empirist olarak Hume için bu tür bir hakikat bilgisi sözkonusu dahi edilemez. Çünkü olgu ve ahlak meselelerinde bilgimizin kaynağı sadece gözlem ve tecrübedir. Ama Hume gözlem ve tecrübenin sonucu olan bilginin değerlendirilmesi konusunda da akli yetkilendirmez. Akla böyle bir yetki verilebilmesi için onda, mesela duyuların yanıltıcı olduğunu duyulara başvurmaksızın ortaya koyabilmesini sağlayan bir güç veya ilke olması gerekir. Oysa akılda böyle bir güç veya ilke yoktur.

Hume elbette aklın hiçbir şeye yaramadığını iddia etmez. Mesela biz idea ilişkilerine ancak akıl sayesinde nüfuz edebiliriz. İdea ilişkileriyle kastedilen 'evrende herhangi bir şey dayanmadan, sadece düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkarılabildiği için aklın birinci dereceden konusunu teşkil eden'²³ soyut-formel bilimlerin ilkeleri ve kurallarıdır. Ancak formel bilimlerdeki önermelerin ispatlarının pür akılsal işlemlerle yürütülmesi, akli olgu ve ahlak meselelerinde yetkilendirmenin gerekçesi olamaz. Bu Kartezyen akıl anlayışının tam zıddıdır. Descartes'ın olgu ve ahlâk meselelerinde akli yetkilendirmenin gerekçesi saydığı şey Hume için hiç de öyle değildir. Hayek, Hume'un akıl kavrayışını, bu karşıtlığın mekanizmasından ötürü kurucu rasyonalizm diye adlandırdığı özelde Kartezyen genelde Aydınlanmacı aklın karşısına yerleştirmekte haklıdır.

Bununla birlikte Hume'un yukarıdaki pasajda esasen sadece kurucu rasyonalizmle ilişkilendirilebilecek filozofları değil, felsefe tarihinde *her türlü tezahürüyle* özcülüğü ve köktenciliği hedef aldığını söyleyebiliriz. Hume böylece belli değerler ve bu değerlerden türetilen ilkelerle temellendirilmeye veya meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymayan, bu nedenle de çoğulluk içeriğini oluşturan çeşitlilik unsurlarının bunlara göre değerlendirilmesini gerektirmeyen bir liberal anlayış sunar.

Bu, Hume'da çoğulluk içeriğini oluşturan bütün çeşitlilik unsurlarının kayıtsız şartsız kabul gördükleri anlamına gelmez. Çoğulluk içeriğinin bazı

22 F.A.Hayek, 'The Legal and Political Philosophy of David Hume', *The Trend of Economic Thinking*, Indianapolis: Liberty Fund, 2009, s.103.

23 Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (Çev. Oruç Aruoba)* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s.21-22.

unsurları sosyal düzen açısından pekâlâ belli riskler ve tehlikeler doğurabilirler. Fakat bunlar, insan eylemliliğini asli dinamikleri olarak tutkuları ve bu tutkuları harekete geçiren mekanizmaları etkileyen duygusal faktörlerle doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bu faktörler insan eylemliliğinin söz konusu dinamiklerine negatif bir bağlamda şiddet ve güç veriyorsa bu riskler ve tehlikeler çok somut bir nitelik kazanabilir ve fiilen gerçekleşebilirler. İşte Hume'un çoğullukla ilgili bakışını bu risk ve tehlikeleri minimize etme_ endişesinin belirlediğini söyleyebiliriz. Onun derdi, çoğulluk içeriğini oluşturan unsurların aşırılıklarını olabildiğince törpüleyerek onları mutedilleşmeye yöneltten medenî bir siyasi-sosyal düzenin şartlarını açıklığa kavuşturmadır. Hume'un felsefeden tarihe kadar bütün entelektüel gayretlerini ve eserlerinin kurgusunu bu pratik sosyal-siyasi ihtiyacın şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Duncan Forbes bundan ötürü Hume'un bütün çalışmasını üç safhaya ayırmış ve onu 'değişen şartlara ve yeni fırsatlara ilişkin bir politik eğitim programı'²⁴ şeklinde tanımlamıştır.

Bize göre de bu programın üç boyutu bulunmaktadır. Birincisi, çoğulluğun kaynaklarını ve dinamiklerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacak bir bilgi ve insan eylemliliği açıklaması sunmasıdır. Bu açıklama, insan doğasında bireysel ve sosyal çatışmaları üreten veya tetikleyen dinamiklerin ilişki ve etkileşim mekanizmalarının bilgisini içerir. Böylece onların doğurduğu gerilimleri sosyal düzeni tehdit etmeyecek bir şekle ve ölçüye indirgemeye, neticede de onları baş edilebilir hale getirmeye yöneliktir. Rotwein'ın dikkat çektiği gibi, Hume bu teşebbüsüyle, tüm insan davranışlarının altında yatan yapının bir bütün olarak insanlık için ortak olan niteliklerini ve ilişkilerini tecrübeden hareket ederek analiz eder ve damıtır.²⁵ Hume'da da böylece 'evrensel' bir insan doğası anlayışı bulunduğunu söyleyebiliriz. Ama bu evrensellik tek bir ilkeyle izah edilebilecek bir hakikate tekabül etmez veya böyle bir hakikate indirgenemez. Bunun nedeni onun insan doğasının evrenselliğini tutkular ve içinde tutkuların etkinleştiği mekanizmalarla açıklamış olmasıdır. Hume'da ahlâkın evrenselliği akla değil duygulara, yani 'insanların aynı tür şeyler karşısında evrensel olarak aynı duyguları hissetmelerinden'²⁶ dayandırılır.

Hume'un teşebbüsünün ikinci boyutunun bizim için iki açıdan önemli olduğunu söyleyebiliriz: Hume burada ilkin çoğulluk içeriğini oluşturan unsurlar arasındaki çatışmaların nedenlerini ortaya koyar. İkincisi onları bir

24 Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s.x

25 E.Rotwein, 'Introduction', *David Hume Writings on Economics*, s.xx-xxi.

26 C. Berry, akt. Dennis C. Rasmussen, *The Pragmatic Enlightenment*, New York:Cambridge University Press, 2014, s.36

toplum içinde biraraya gelmeye ve kurumlarla yürüyen bir sosyal düzen oluşturmaya yönelen duygusal dinamikleri izah eder. Hume'un çalışmasının bu boyutu çoğulluğun kültürel ve ideolojik farklılaşmayla ilgili unsurlarının neden giderek artan bir çeşitlilik içerdiğinin anlaşılmasına yardımcı olur. Daha önemlisi, çeşitlilikle ilgili unsurlarının hem kaynaklarını hem de birbirlerinden belirgin farklılıklar gösteren sosyal düzenleri tedricen gelişen anonim icatlarla nasıl kurmuş olabileceklerine ilişkin bir teori sunar.

Hume'un çalışmasının üçüncü boyutunu *Treatise* dışındaki çalışmalarında etkisini güçlü bir şekilde hissettiren bu teorinin onu modern siyaset biliminin öncülerinden kılan sosyal ve siyasi tarihsel tecrübeyle ilgili cephesi oluşur. Burası Hume'un sosyal ve siyasi felsefesinde en can alıcı, onu modern zamanların şahikası kılan noktalardan birisidir. Çünkü burada çeşitlilik unsurlarını bir toplumda biraraya getiren ve toplumun işlemlerini sağlayan yapılar ve kurumlar, insan doğasında doğrudan doğruya doğuştan gelen dinamiklerin ve yetilerin bir ürünü değildirler. Hayek bundan ötürü Hume'un mesela ahlâkî inançlarımızın 'doğuştan gelmemeleri anlamında doğal olmadıklarını ve insan aklının planlı bir buluşu değil (..) sadece bugün kültürel evrim dediğimiz bir şeyin ürünü olduklarını'²⁷ ortaya koyduğunu belirtir.

Aynı husus sosyal ve siyasi kurumlar için de geçerlidir. Bu temel çoğulluk alanlarında birbirleriyle çatışma içinde olan bütün çeşitlilik unsurlarını ortaya çıkış şekilleri bakımından deyim yerindeyse özcü bir üstünlük iddiasında bulunmalarının önünü kesme anlamında eşitlemektedir. Üstelik bunu herhangi bir rölativizm ithamına ve eleştirisine mahal vermeden yapmaktadır. Çünkü Hume'da ahlâkın doğal duygusal dinamiklerden neşet etmeyen erdemler ve bunlarla ilgili sosyal-siyasi yapılar ve kurumlar bir kültürel evrim içinde icat edilmelerini sağlayan şey doğrudan doğruya ihtiyaçlardır.

Mesela Hume için en önemli erdem olan adalet ve onunla yakından bağlantılı diğer iki erdem, sadakat ve verilen sözlerin tutulması erdemleri mülkiyet ve hükümet ile ilişkilerinden ötürü sosyal ve siyasi mahiyet taşırlar. İnsan doğasında kendilerini ortaya çıkaracak köklerden mahrum olan bu erdemler aynı kökensel ihtiyaçlar nedeniyle tıpkı mülkiyet ve hükümet gibi bir kültürel evrim süreci içinde anonim olarak icat edilmişlerdir.

Sözkonusu kökensel ihtiyacın insan doğasıyla ilgili cephesi, insanların eylem dinamikleriyle doğrudan ilişkili olan doğal erdemlerin insanların toplumsal var oluşlarını sürdürmelerine yapısal bakımdan elverişsiz olmalarıdır. Doğal erdemlerin sözkonusu elverişsizlikleri başta adalet olmak üzere

27 F.A.Hayek, *The Trend of Economic Thinking*, s.107.

Hume'un sunî veya sosyal erdemler olarak adlandırdığı bu üç erdem in icat edilmesini adeta zorunlu kılmıştır. Adaletten sadakate, hukuk ve yasalardan hükümet, para ve sözleşmelere kadar çeşitlendireceğimiz sosyal düzenle ilgili bütün bu icatların ortak niteliği belli bir amacı gerçekleştirmek üzere kurgulanmış, yani bir plana dayanan icatlar olmamalarıdır.²⁸ Bütün bunlar bir şekilde gelişmiş kurumlar ve yapılarıdır. Onların gelişmelerini sağlayan şeysel tedrici olarak fark edilen faydalarıdır.

Ancak benzer ihtiyaçları karşılayan kurumlar toplumdan topluma değişen formasyonlar gösterebilirler. Bu doğaldır. Bunun sebebi, kurumların insan toplumlarının kendine özgü şartları içinde genel faydanın yanı sıra, düşünme, kavrayış ve hayalgücünün şekillendirdiği konvansiyonlar olmalarıdır. Dolayısıyla Hume için 'ahlâkın duygusal kaynağı evrensel olabilirken, belli bir toplumun mevcut ahlâkı (..) yönetimlerinin monarşi veya cumhuriyet olması, kamusal hayatta kadınların yeri, toplumlarının zengin veya fakir, bütünleşmiş veya bölünmüş, kültürlü veya cahil, savaşta ve barışta olması gibi birçok faktöre göre çeşitlenebilir.'²⁹ Bu, Hume'dan özellikle sosyal-kültürel çeşitlilik unsurlarına varoluş fonksiyonları bakımından özsel veya kökensel bir üstünlük atfetmeyen bir çoğulluk anlayışı çıkarılmasının mümkün olduğu anlamına gelir. Hume'cu çoğulluğun, mesela çeşitliliğe bireysellik, özgürlük ve özerklik gibi merkezi liberal değerler açısından değer biçen Millci çoğulluktan neden çok daha vaatkâr bir çoğulluk ufku sunduğunun açıklaması işte buradadır. Üstelik bu ufuk Hume'cu bilgi ve insan eylemliliği teorisinin değerlerin özcü veya köktenci yorumlarına dayalı otoriter-totaliter ideo-politik projeleri ve programları imkânsız kılması gibi bir üstünlüğe de sahiptir.

Ancak Hume'u çoğulluk meselelerine odaklananlar için belki de en cazip kılabacak husus, onun bütün çalışmasına yayılmış programının esasen çoğulluk içeriğinin çeşitlilik unsurlarının birbirleriyle kurdukları medenî ilişkiler sayesinde varolan bir sosyal düzen tasavvurunu merkeze almış olmasıdır. Hume, çoğulluk unsurlarının fanatikleşmelerinin onları nasıl birbirlerine düşmanlaştıracığını, bunun neticesinde birbirleriyle ilişki kuramaz hâle getireceğini üstün bir gözlemcisi olduğu tarihsel tecrübeye dayanarak görür. Bu sadece medenî değil, belli başlı insani etkinlik alanlarında aktörlerin ilişkilerini ve işbirliğini muayyen bir istikrar içinde sürdürebilmelerinin genel vasatını ifade ve teşkil eden sosyal düzene yönelik en ciddi tehlikedir.

Hume, bu tehlikenin önüne geçmek için çoğulluk içeriğinin konumları veya değerleri bakımından hoşgörü veya özgürlük gibi kavramlara özel

28 F.A. Hayek, *The Legal and Political Philosophy of David Hume, The Trend of Economic Thinking*, s.109.

29 Dennis C. Rasmussen, *The Pragmatic Enlightenment*, New York:Cambridge University Press, 2014, s.43-44

bir önem verecek unsurlarına seslenmez. Çünkü gerekli şartlar biraraya geldiğinde çoğulluk unsurlarının hepsi fanatikleşip, şu veya bu ölçüde, şu yahut bu biçimde şiddete yönelebilir, neticede belirttiğimiz anlamda sosyal düzeni bozabilirler. Hume'un programının işte bu bağlamda ilkin bu fanatikleşmenin insan doğasındaki dinamiklerini; ardından da çoğulluk unsurlarının ilişkilerini ve işbirliğini özgürlük ve güvenlik temelinde istikrarlı bir şekilde yürüttükleri medenî bir sosyal düzenin temel unsurlarını ve çerçevesini ortaya koymaya yöneldiğini söyleyebiliriz.

Hume'da Çoğulluğun Arka Planı

Ahmet Arslan'a göre tarih felsefecileri, filozofların felsefelerini onların kendi öznel koşulları ve mensup oldukları toplumun genel arka planı ile açıklama konusunda iki ana eğilim sergilemişlerdir. İlk eğilimin temsilcileri, bunların, filozofların düşüncelerini ve öğretilerini anlamakta önemli bir rol oynadıklarını ileri sürmüşlerdir. İkinci eğilimi temsil edenler ise, bir filozofun düşüncelerini ve öğretilerini açıklamak için onun öznel koşullarına ve yaşadığı toplumun tarihsel-sosyal arka planına gitmenin gerekmediğini düşünmüşlerdir.³⁰ Bu eğilimin en aşırı taraftarlarından J. Barnes 'bir düşünürün ancak tarihsel arka planıyla anlaşılabilceği sözü[nü], basmakalıp bir söz'³¹ olarak nitelemiştir.

Hume felsefesi, felsefi politikası, tarih çalışması ve bunların Britanya toplumunun tarihsel arka planıyla ilişkileri bakımından Barnes'ın bu görüşünü belki de en çok zayıflatacak filozofların başında gelmektedir. Hume'un empirist bir insan bilgisi ve eylemliliği teorisi üzerinde bina ettiği ahlâk ve siyaset felsefesi yaşadığı çağın Britanyasının sosyal-kültürel ve tarihi arka planının izlerini taşır. Bu izler, Hume'u modern siyaset biliminin öncülerinden kılan denemelerinde ve elbette son derece doğal olarak tarih çalışmasında bütün belirginliğiyle kendilerini ortaya koyarlar. Hume'un bütün çalışmasında kendisini gösteren Britanya arka planı bizi Humecü 'medenî sosyal düzen' anlayışıyla ilişkisi çerçevesinde ilgilendirmektedir.

Hume eserlerini, Rotwein'in belirttiği gibi, endüstri devriminin arifesinde yazdı.³² Bu dönemde Birleşik Krallık bir ticaret imparatorluğuna dönüşmesinin meyvelerini topluyor, endüstri devrimini mayalayan şartları yaşıyordu. Üretim ilişkilerinde ve şekillerinde büyük değişiklikler ve alt üst oluş-

30 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Baskı, 2013,ss.7-12

31 Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s.12

32 Eugene Rotwein 'Introduction' Bkz. David Hume, *Writings on the Economics* içinde (ed. E. Rotwein), New Brunswick-New Jersey: Transaction Publishers, 2007,s. ix

lar sözkonusuydu. Britanya toplumu daha önce hiçbir yerde benzerine tanık olunmamış iktisadi bir dönüşüm ve onun ortaya çıkardığı sorunlarla karşı karşıyaydı. İşte Hume böyle bir dönemde 'toplumun problemlerini berraklaştırmaya ve problemleri çözecek çareler teklif etmeye çalışıyordu.'³³ Ancak dönemin bütün parlaklığına rağmen Britanya'nın neredeyse koca bir yüzyılımı işgal eden iç savaşın anıları tazeydi. İç savaşı noktlayan Şanlı (*glorious*) *Devrim*, Britanya'nın yazılı olmayan Anayasasındaki hassas dengelere belirgin bir istikrar kazandırmış olmakla birlikte, bu dengelerin bozulmayacağına bir garantisi yoktu. Böyle bir şeyin yaşanmasının Britanya için tam bir felaket olacağı açıktı. Çünkü Hume'un doğumundan sadece yirmi üç önce kazanılmış olan bu istikrarın bedeli çok ağırdı. Hume, Hobbes'a 'insan insanın kurdudur' dedirten bu dönemi şu şekilde tasvir eder:

"Hiçbir halk âdetlerinde, bu dönem esnasında İngiliz ulusunun geçirdiğinden daha ani ve tam bir değişime maruz kalamazdı. Huzurdan, uyumdan, itaatten, ağırbaşlılıktan bir anda bölünme, fanatizm, isyan ve neredeyse cinnet hâline geçtiler. İngiliz partilerinin şiddeti şimdi hayal edebileceğimiz her şeyden aşırıydı: bunu birazcık daha sürdürselerdi, eski katliamların ve sürgünlerin bütün vahşetini yaşamak tamamen kaçınılmaz olurdu. Partiler arasında hiçbir sosyal ilişki kalmamıştı; ne evlilikler ne de bağlılıklar sözkonusuydu. Bu iki hizbin âdetleri en uzak ulusların âdetleri kadar zıttı."³⁴

Şanlı Devrim, parlamento ve kral arasındaki güç dağılımını parlamento'nun ağır basacağı bir şekilde istikrara kavuşturmuş olmakla birlikte, yukarıda belirttiğimiz gibi, bu istikrarın bir garantisi yoktu. Hume'un Britanya Anayasasının cumhuriyetçi bileşeni olarak nitelediği Devrimin muzafferleri, yani Whigler, monarşinin topyekun ilgasını pekâlâ talep edebilirlerdi. Nitekim edenler de vardı. Hume 'Of A Perfect Commonwealth' denemesinde ortaya koyduğu üzere kendi tercihi apaçık cumhuriyetten yana olmasına rağmen böyle bir ihtimalin gerçekleşmesinden büyük endişe duyuyordu. Bunun nedeni, Britanya monarşisinin bir cumhuriyete dönüşecek şekilde çözülmesinin "bir insanın kendi odasında planladığı güzel bir hayali cumhuriyetle noktalanmayacak"³⁵ olmasıdır. Böyle bir durumda Avam Meclisi seçimlerinde iç savaş tehlikesi doğabilecektir. Tehlikenin devam etmesi halinde ise kendi içinde yeni hiziplere bölünebilecek bir partinin tiranlığından ıstırap çekilmesi ve sonuçta mutlak monarşiye dönülmesi sözkonusu olabilecektir.³⁶ Esasen Hume'un muhtemelen endişelendiği şey yukarıdaki pasajda tasvir ettiği felaketlerin tekrarlanmasıdır. Bu onun 'medenî' sıfatıyla taçlandırdığı Britan-

³³ Rotwein, a.g.e.,s.ix

³⁴ David Hume, *History of England Volume VI*, Indianapolis: Liberty Fund, 1983,s. 141.

³⁵ David Hume, 'Whether The British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to A Republic?', *Essays:Moral, Political and Literary*, Indianapolis:1985, s. 51-53

³⁶ David Hume, 'Whether The British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to A Republic?', *Essays*, s. 51-53.

ya sosyal-siyasi düzenin mevcut durumunu koruması konusundaki arzusunun da başlıca sebebi sayılabilir. Ancak Hume'un empirist gözü tesis edilmiş 'medenî' bir sosyal düzen kadar, tesis edilememiş sosyal düzenler hakkında da keskindir. Gözlem menzili içinde bu kez İrlanda vardır:

"Avrupa'da bölünmelerin en şiddetli ve en nefret dolu olduğunu gözlemlediğim ülke İRLANDA'dır. Bu, Protestanlar ve Katolikler arasında en sıradan nezâket ilişkilerinin kesilmesine kadar varır. Onların zalimce ayaklanmaları ve birbirlerinden aldıkları vahşi intikamlar, bu ülkenin karğasının, yoksulluğunun ve nüfus azalmasının başlıca kaynağı olan karşılıklı kötü niyetin sebepleridir."³⁷

Hume, Britanya'nın nispeten yakın bir tarihte, İrlanda'nın kendi yaşadığı çağda tasvir ettiği manzarayı adeta bir barbarlık durumu gibi görür. Barbarlık Hume için medenîliğin tam karşıtıdır. Barbarlığın sosyal tezahürleri İç Savaş İngilteresinde ve yaşadığı dönemin İrlandasında görüldüğü üzere dinsel topluluklar arasında her türlü en basit medenî ilişkilerin dahi ortadan kalkmış olmasıdır. Selamın sabahın kesilmesidir. Barbarlık sosyal düzlemde İngilizlerin İskoçlara karşı tutumlarında veya Amerika'da kolonilere yönelik politikalarında olduğu 'delice ve habis öfke'³⁸ ve 'peşin hükümlülük ve anlayış kıtlığı'³⁹ olarak da tezahür edebilir. Kısaca barbarlık ılımlılığın yok olduğu bir sosyal vasatın insan davranışlarında kendisini topyekun aşağılama, damgalama ve düşmanlaştırma vb. olarak gösteren hâkim etkilerinin niteliğidir. Ancak barbarlığın tezahürleri sadece sosyal alanla sınırlı değildir. Siyasi düzlemdeki sonuçları çok daha ağırdır ve esasen buradaki etkileri, sosyal alandaki barbarlık tezahürlerinin çok daha ağır manzaralar göstermesine yol açabilirler. Hume barbar nitelemesini siyasi anlamda özellikle denemelerinde ve tarih çalışmasında kullanmıştır. Siyasi anlamıyla barbarlık Hume için siyasi uygulamalarda keyfiliği, ölçüsüzlüğü ve belirsizliği, tek kelimeyle hukuksuzluğu ifade etmektedir.

Hume, meselâ, sanatların ve bilimlerin doğuşu ve ilerlemesiyle ilgili denemesinde 'hükümetinin genel yasalarla dengelenme zorunluluğunu farkında olmayan ve bütün gücünü bütün gücünü daha aşağı yöneticilere delege eden cahil ve bilgisiz monarkları'⁴⁰ eleştirir. Bu yöneticileri barbar monarklar, yönetimlerini ise barbar monarşiler olarak niteler. İngiltere'de Cromwell dönemine yönelik eleştirileri onun barbar bir siyasi yönetimle ne kastettiğini somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Cromwell yönetimi, Hume için, barbar bir yöneticinin nasıl her zaman aynı şekilde davrandığına ilişkin teorisini

37 David Hume, 'Variant Readings', *Essays*, s. 640.

38 J.Stewart, 'The Public Interest vs. Old Rights', *Hume Studies*, Volume XXI, Number 2, November 1995, s.181.

39 Stewart, *a.g.m.*, s.181.

40 David Hume, 'Of The Rise of Arts and Sciences', *Essays*, s.117.

doğrulayan zengin datasıyla barbarlığa doğru bir gerilemeyi temsil eder.⁴¹ Bunun nedeni Cromwell'in gayrı meşru şiddete ve istismara borçlu olduğu sınırsız otoritesini, kurmuş olduğu on iki generalden müteşekkil konseye tam bir keyfilik içinde delege etmiş olmasıdır.

Bunun sonuçları gerçekten çok ağır olmuş, yüksek generaller her uyruğun mülkiyetinin ve kişiliğinin sanki mutlak efendileriymiş gibi hareket etmişlerdir.⁴² Hume'un İç Savaş İngilteresine ilişkin çizdiği kasvetli sosyal manzara bu dönemin eseridir. Ancak bu tür yönetimlerin yol açtığı veya iyice güçlendirdiği olgulardan birisi dinsel hoşgörüsüzlüktür. Dikkat edilirse Hume'un özelde İngiltere'nin genelde Britanya'nın yakın tarihte, İrlanda'nın halihazırda yaşadığı çok sıkıntılı ve kasvetli toplumsal manzara dinsel topluluklar arasındaki çatışmalar ve gerilimlerle ilgilidir. Hume bu manzarayı 'tarihteki en büyük hadiselerden olan Reformasyonu ortaya çıkaran dinsel ihtilafların'⁴³ bir sonucu olarak görür. Bu ihtilafları üreten unsurlardan birisi Tanrının teklifini savunan neredeyse bütün dinlerin sergiledikleri hoşgörüsüzlüktür. Ona göre bu hoşgörüsüzlük dinin ortaya çıkışında kaçınılmaz bir evre olarak gördüğü çoktanrıcılığın hoşgörü ilkesi kadar dikkat çekicidir. Meselâ Hıristiyanlar arasında sadece İngilizler ve Hollandalılar hoşgörü ilkelerini benimsemiş olmaları diğerlerinden ayrılırlar. Bu iki toplum bu ayrıksılıklarını rahiplerin ve bağnazların aksi yöndeki bütün gayretlerine karşıt olarak sivil yöneticilerin azimli kararlılıklarına borçludurlar.⁴⁴

Hume böylece kurumsallaşmış tek Tanrılı dinlerde hoşgörüsüzlüğün asıl kaynağını dinlerin kendilerinden ziyade, ruhban sınıfı ve bağnazlara bağlar. Bununla birlikte barbarlık rejimlerinin keyfiliği, ölçüsüzlüğü ve belirsizliği gibi niteliklerinden kendi içinde adeta bir parti gibi davranan bu sınıfın da istifade edeceği açıktır. Cromwell tiranlığı esnasında İskoçya'da Covananterler diye adlandırılan fanatik tarikat dışında herkesin iktidardan dışlanmış olması ve ülkenin dağlık bölümünü oluşturan Kuzey İskoçya dışında İskoç paganlığının tüm izlerinin İskoçya'dan silinmiş olması bunun bir örneği olarak görülebilir.⁴⁵ Bu dönemde İskoçya tamamen Kilisenin ökçeleri altına girmiş, Episcopal ruhban sınıfı presbiteryenleri tasfiye ederek, ılımlı Presbiteryenliğe dair tüm umutları söndürmüştür.⁴⁶

41 Neil McArthur, *David Hume's Political Theory*, Toronto: University of Toronto Press, 2007, s.114

42 David Hume, *History of England*, Cilt VI, s.57

43 David Hume, *History of England*, s.113

44 David Hume, 'The Natural History of Religion', *The Philosophical Works of David Hume*, Edinburg: Adam Black-William Tait, 1826, s.476.

45 SRL, *The Pursuit Certainty*, s.18

46 SRL, *The Pursuit Certainty*, s.19

Hume'un medenîlik-barbarlık karşıtlığının günümüzde birtakım tatsız çağrışımlar yaratabileceği aşikârdır. Ancak bu, Hume'un asıl derdinin anlaşılmasını engellememelidir: Hume için barbarlık insan doğasındaki doğal duygusal dinamiklerin barışçıl sosyal düzeni tehdit edecek bir aşırılık ve şiddet içinde tezahür etmelerine yol açan siyasi ve sosyal vasatı ve karakteristiklerini ifade etmektedir. Bu tür bir vasatın ve karakteristiklerinin en önemli sonucu, toplumsal çoğulluğun içeriğini oluşturan unsurların birbirlerine güven duymalarının, dolayısıyla bir toplumdaki söz etmemizi mümkün kılan belli başlı etkinlik alanlarında değişik şekillerde ve düzeylerde ilişkiye geçmelerinin ve işbirliğine gitmelerinin koşullarını tahrip etmeleri, giderek tamamen ortadan kaldırmasıdır. Bu, çoğulluk içeriğini teşkil eden her çeşitlilik unsurunun sadece kendi benzerleriyle ilişkiye geçmesi, yani kendi içlerine kapanarak diğer unsurların mensuplarıyla bağlantı kurmaktan kaçınması ve hatta bunu tamamen reddetmesi anlamına gelir. Bu esasen toplumun birbirine düşmanlaşmış unsurlarına ayrışarak çözülmesi ve Hume'un Britanya tarihinde örneklediği gibi bazen neredeyse *de facto* olarak ortadan kalkması demektir. Bunun *nerede* ve *ne zaman* ortaya çıkarsa çıksın bir ülkenin, bir ulusun, bir toplumun, bir topluluğun ve onların vatandaşları yahut mensupları olarak tek tek bireylerin karşı karşıya kalabilecekleri belki de en büyük felâket olduğu açıktır. Çünkü böyle bir durumda onlar artık birbirlerini çeşitli şekillerde ve düzeylerde ilişki ve işbirliği içine girebilecekleri hemcinsleri olarak değil kendilerini şöyle veya böyle, şu veya bu ölçüde tehdit eden düşmanlar olarak algılayacak, neticede de birbirlerinin 'kurtları' hâline geleceklerdir.

İşte Hume başta İngiltere ve Britanya'nunki olmak üzere, çok keskin bir gözlemcisi olduğu tarihsel tecrübenin bu tür durumlarda karşımıza çıkardığı her cephesiyle katastrofik sonuçların nedenlerini son derece güçlü bir bilgi ve insan eylemliliği kuramıyla açıklayıp anlamamızı amaçlar. Bu kuram, çalışmasının diğer politik-pratik boyutlarıyla birlikte, içerdiği çeşitlilik unsurları ne kadar çoğalırça çoğalsın yahut farklılaşırça farklılaşsın onların kendileri açısından değerli ve önemli buldukları 'iyi'leri hayata geçirmelerini temin ve tesis edebilecek medenî bir sosyal düzenin insan doğasındaki şartlarını da ortaya koyar. Hume böylece insan doğasında tarafsızlık, fanatiklik, bağnazlık, aşırılık ve bunlarla bağlantılı bir şekilde şiddet ve düzensizlik üreten bireysel, kolektif ve sosyal duygu dinamiklerinin yumuşatılıp ılımlılaştırılmasının, belki daha uygun bir ifadeyle törpülenmesinin koşullarına nüfuz etmemizi sağlayacak şekilde kurgulanmış büyük bir filozofik teşebbüste bulunmuştur.

Klasik liberalizmin kurucu değerlerini de şekillendiren bu teşebbüs, bize göre, medenî bir çoğulcu varoluşu kendiliğinden türetebilecek bir sosyal-siyasi düzen konusunda adeta felsefi bir eğitim programı gibi tasarlanmıştır.

Bu programı günümüzün çoğulluk sorunları açısından değerlendirdiğimizde, onun, çoğulluk içeriğini oluşturan çeşitlilik unsurlarının varoluşsal garantilerini sağladığı gibi, bu içeriğe yeni çeşitlilik unsurlarının eklenmesinin kapılarını sonuna kadar açacak şekilde kurgulandığını da söyleyebiliriz. Hume, bize klasik liberal değerlerin özcü ve köktenci bir nitelik taşımayan, dolayısıyla liberalizmin çoğulluk vaadini olabilecek en geniş spektrumuyla hayata geçirebilecek bir çoğulluk vizyonu sunmaktadır. 18. Yüzyıldan 21. Yüzyılın ruhunu yakalayan bu vizyonun bunu nasıl başarabileceğinin cevabı elbette onu ortaya çıkaran filozofik-kuramsal zeminde ve bu zeminin belli başlı kurucu bileşenlerindedir. Bu zeminin ve kurucu bileşenleri bir analizi bizi Aydınlanmanın çok farklı bir yüzüyle buluştururken, Humecu liberalizmin liberal çoğulluk vaadinin hayata geçirilmesi konusunda neden çok daha elverişli olduğunun burada ele almadığımız yönlerini de kavramamıza yardımcı olacaktır. Dolayısıyla Humecu çoğulluk vizyonuna nüfuz etmemizi katkıda bulunabilecek bu analiz ayrı bir yazının konusu olmak durumundadır.