

ADAM SMİTH'İN “TARAFSIZ GÖZLEMÇİ” KAVRAMI VE RUH-BEDEN PROBLEMİ¹

Dođan Göçmen

Anna Sardesai'ya sevgilerimle...

Felsefe spekülasyonda durup kalmasın, yüreği kaygı verici acıdan ve azgın arzulardan kurtarıp korkularını gidererek ruhun düzensizliklerinin bir ilacı olsun: sizin huylarınız, tavırlarınız ve davranışlarınız da doğru aklın talep ettiği gibi olsun. Felsefenin bu kısmına bir gösteriş meselesi veya bilgi gösterisi olarak değil, yaşamın ve davranışın en kutsal yasası gözöyle bakın...

Francis Hutcheson

1. Giriş

Aşğıda, Adam Smith'in ruh-beden problemi üstüne tartışmaya katkısını çözümlenerek, onun felsefesinin bir veçhesine; bildiğim kadarıyla şimdiye kadar göz önüne alınmamış bir yanına dikkat çekmeye çalışıyorum.² Ruh-beden problemi, hemen aşğıda Aristoteles bağlamında göreceğimiz gibi, felsefi bir sorun olarak klasik Antik Yunan'dan buyana bütün büyük filozofları meşgul eden gelmiştir. Modern zamanlarda ruh-beden problemi klasik ifadesini, Descartes'ın ruh (düşünen töz veya *res cogitans*) ve bedenin (uzamsal töz veya *res extensa*) birbirinden kökten farklı olduğunu ileri süren iki töz kuramında bulmuştur. Descartes *Düşünceler*'in (*Meditations*) 6.'sında şunları yazar:

“...bir yandan, sadece düşünen, uzamsal olmayan bir şey olduğum ölçüde, ben kendime dair açık ve seçik bir fikre sahibim; ama öte yandan bu sırf uzamsal, düşünmeyen bir şey olduğu ölçüde bedene ilişkin de seçik bir fikre sahibim. Ve

¹ Bu yazı, Edinburg Üniversitesi'nde 2001 ile 2006 yılları arasında yaptığım doktora çalışmam çerçevesinde önce İngilizce olarak kaleme alınmıştır. Yazının Türkçe çevirisini Kenan Kalyon yapmıştır. Kendisine çok teşekkür ederim. Dil, üslup ve içerik konusunda bütün sorumluk bana aittir.

² Charles L. Griswold'un kapsamlı yorumunda bile, Smith'in ruh-beden sorunu hakkındaki tartışmaya katkısına dair hiçbir belirti yoktur. Bkz: Griswold, Charles L., *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

bundan dolayı, şurası muhakkak ki ben bedenimden aslında ayrırım ve onsu var olabilirim.”³

Bundan hareketle Descartes, o ünlü formülünü kurar: *cogito ergo sum*, yani düşünüyorum, öyleyse benim. Görebildiğim kadarıyla Descartes da kendi dizgesinin neden olduğu soruların bizzat farkındadır. O, bu nedenle, ruh-beden problemini eserlerinde döne döne ele alıyor. Örneğin, son büyük eseri olan *Les Passions de L'Amé*'de (*Ruhun Tutkuları*) ruh-beden problemini çok kapsamlı biçimde yeniden işliyor. Bu son büyük eserinde, sanki o, *Düşünceler*'deki sergilemiş olduğu düalist yaklaşımından kısmen vazgeçip bunun yerine ilişkiyel yaklaşıma yaklaşmış gibi gözüküyor. Şüphesiz, onun düalist yaklaşımı eserinin tamamı boyunca hala ağır basar ve o hala ruhun bedeni neredeyse hiçbir kısıt olmaksızın harekete geçirebileceğini ileri sürer:

Ama irade doğası gereği o kadar özgürdür ki, asla kısıtlanamaz. Ruhta saptadığım - birincisi ruhun eylemleri, yani istemleri, diğeri ise sözcüğü algının her türünü içerecek en geniş anlamıyla kullanırsak, ruhun tutkuları olmak üzere- iki düşünce türünden ilki tamamıyla onun yetkisi dâhilindedir ve beden tarafından ancak dolaylı biçimde değiştirilebilir, oysa tutkular onları husule getiren eylemlere mutlak suretle bağımlıdır ve kendi kendilerinin nedeni oldukları zaman hariç, ruh tarafından ancak dolaylı olarak değiştirilebilirler.⁴

Bununla birlikte, o, ruh ve bedenin birbirlerine etkide bulanabileceğini ve bedeni yönlendirmeye muktedir kılmak için ruhun eğitilmesi gerektiğini de kabul eder. Ruha yönelik doğal kısıtlamayı ima eden bir konumu bile benimsemiş gibidir:

Ruh başka bir şeyle çok yakından meşgul olarak kendisini hafif bir sesi işitmekten veya hafif bir acıyı hissetmekten alıkoyabilir, ama aynı yolla gök gürültüsünü işitmekten veya el yakan ateşi hissetmekten alıkoyamaz. Benzer biçimde, ikinci dereceden tutkuları kolaylıkla aşabilir, ama kanın ve canın huzursuzluğunun yatışmış olmasından sonrası hariç, daha kuvvetli ve şiddetli olanlarını değil.⁵

Ancak, ruh bedensiz nasıl varolabilir veya bir varlık nasıl bedensiz bir düşünen varlık olabilir? Şayet farklıysalar, insanın bedensel ve zihinsel kapasiteleri arasındaki farklılıktan ne anlaşılması

³ Descartes, R., *Meditations on First Philosophy, The Philosophical Writings of Descartes* içinde, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, c. 2, s. 54.

⁴ Descartes, *The Passions of the Soul, The Philosophical Writings of Descartes* içinde, c. 1, s. 343.

⁵ Descartes, *The Passions of the Soul*, s. 345.

gerekir? Farklı olmalarına rağmen aralarında bir birlik var mıdır? Bu farklılığın birliği nasıl tanımlanmalıdır? Descartes'in sisteminin ortaya attığı ve bugün bizi hala uğraştıran sorulardan birkaçıdır bunlar.

Geleneksel olarak, ruh-beden problemi sırf metafizik, epistemolojik ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde ele alınmıştır. John L. Ackrill'in yorumunu takip edecek olursak, Aristoteles, bu açıdan söz konusu alanlarda az çok bütünlüklü bir sistem geliştirmekle, soruna dair salt epistemolojik açıdan ileri sürülebilecek gerekli çözüm önerisini yapmıştır denilebilir. Ackrill, Aristoteles'te, ruh-beden ikilemini içeren iki kavramın (salt entelekt ve tanrı) bulunduğuna işaret eder. Fakat Ackrill'e göre bu kavramların kaçınılmaz olarak içerdiği ruh-beden probleminin aslında Aristoteles'in zihin felsefesinin diğer parçalarıyla uyumlu hale getirilemeyeceğini belirtir.⁶ Zira Aristoteles, *De Anima*'da kategorik bir duruş sergiler: “Ruhun bütün hisleri [*affections* -DG] bir vücudu gerektirir -tutku, naziklik, korku, üzüntü cesaret, sevinç ve kin; bütün bunlarda vücudun eşzamanlı bir hissi vardır.”⁷ Biraz yukarıda Aristoteles, “en büyük olasılıkla” düşüncenin bir istisna olduğunu belirtir ve ekler: “eğer bunun da tasavvurun bir biçimi olduğu veya tasavvursuz mümkün olmadığı kanıtlanırsa, onun da varoluşunun önkoşulu olarak bir vücuda gereksinimi vardır”⁸ demek gerekecektir. Aristoteles'in bu yaklaşımı, ruh-beden probleminin idealist felsefe çerçevesinde çözülemeyeceğini, idealist felsefenin temel yaklaşımlarından hareket edilecek olursa, örneğin Descartes'ta olduğu gibi, düalist bir yaklaşım çerçevesinde sorunun tespit edilmesinden öte gidilemeyeceğini göstermektedir. Eğer düşünce tasavvurun bir biçimiye –ki öyledir-, o halde, düşüncenin varoluş koşulu da, onu işlevi sonucu ortaya çıkaran bir vücudun varlığıdır. Bu nedenle ruh-beden sorununa düalist yaklaşımın sınırlarını aşan çözüm ancak tutarlı materyalist bir felsefe çerçevesinde verilebilir.

Fakat tutarlı bir materyalist felsefe çerçevesinde bile metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde kalındığı sürece, düşüncenin vücudun özgün organlarından birisi olan beynin bir edimi olduğunu saptamaktan ileri gidemeyiz. Örneğin Feuerbach bunu 19. yüzyılda var olan psikolojik ve fizyolojik bilgilerin ışığında ikna edici bir şekilde göstermiştir. Açıkça belirtmese de Feuerbach'ın aşağıdaki sözleri hem Aristoteles'in söylediklerine yanıt hem de Descartes'ın düalist yaklaşımına karşı materyalist bir duruş olarak okunabilir:

“Ben, bir beynimin olduğunu hiç bilmeden düşünebilirim; bilincimizde ve duygumuzda sonuç cümleleri görülür, ama önkabüller değil, sadece sonuçlar, ama

⁶ Ackrill, John L., *Aristoteles*, Walter de Gruyter, Berlin ve New York, 1985, s. 96.

⁷ Aristoteles, *On the Soul*, Book I, Chapter I, 403a1(16-19), *The Complete Works of Aristotle*, yay. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985, c. 1, s. 642.

⁸ Aristoteles, *On the Soul*, Book I, Chapter I, 403a1(7-10).

organizmadaki süreçler değil; bu nedenle düşünceyi beynin edimlerinden ayırmam ve kendinde olarak düşünmem çok doğaldır. Ama düşüncenin benim için beynin bir edimi olmamasından, tersine beyinden ayrı ve bağımsız bir edim olmasından, düşüncenin *kendinde* [*an sich*] beynin edimi olmadığı sonucu çıkarılamaz. Hayır! tersine: *benim* için veya *öznel* açıdan salt düşünsel, maddi, duyuşsal olmayan edim, *kendinde* veya *nesnel* olarak maddi, duyuşsal bir edimdir. (...) Beynin edimi bizim kendimizi temellendiren veya şart koşan en yüksek edimdir – bir edimdir ki bu, bu nedenle kendimizden farklı olarak algılanması mümkün değildir.⁹

Kanımcı Feuerbach burada metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde kalarak materyalist açıdan mümkün olan en iyi yanıtı veriyor. Feuerbach'a göre düşünceyi ontolojik açıdan, yani düşünceyi düşünce olarak ele aldığımızda onu vücuttan ayrı düşünmek mümkün değildir, tersine onu özel bir organımız olan beynimizin işlevi olarak kavramak ve kökensel olarak bu şekilde açıklamak zorundayız. Fakat düşünceyi beden ile karşılıklı ilişki içinde düşündüğümüzde onu sadece analitik açıdan değil, aynı zamanda, konstitif (kurucu) olmasa da, en azından regülatif (düzenleyici) olarak, hatta kişilik kuramı çerçevesinde düşündüğümüzde konstitif olarak bedenden ayrı düşünmek kuşkusuz mümkündür. O halde, yukarıda Descartes bağlamında sorduğumuz soruya dönmüş oluyoruz: eğer ruh ve beden birbirinden (ayrı veya bağımsız olarak değil) farklı olarak düşünmek mümkün ise, aralarındaki birliği nasıl düşüneceğiz, aralarında dolayimli birlik kuran içkin bir kurum/araç var mıdır? İşte bu sorunun yanıtının metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde verilemeyeceğini ileri sürmek istiyorum. Eğer bu soruya az çok ikna edici bir yanıt verilmek isteniyorsa en az iki alana (ahlak ve etkinlik kuramına) dair bilgi ve araçlara başvurmak zorundayız. İşte tam da bu bağlamda Adam Smith'in eserlerinde bu soruya yanıt vermeye aday bir düşünce çizgisi olduğunu düşünüyorum. Yazının amacı, şimdiye kadar pek dikkate alınmayan bu düşünce çizgisini sergilemektir.

Adam Smith, sorunu materyalist felsefe çerçevesinde ele alsa da geleneksel çerçeveyi aşip daha kapsamlı bir yanıt aramaktadır. O, bu problemi sadece felsefi bir sorun olarak değil, aynı zamanda örneğin Friedrich Engels gibi toplumsal bir problem olarak ele alır. Dolayısıyla, Smith bu sorunun sadece felsefi bir sorun değil, aynı zamanda toplumsal ve pratik bir problem olarak da nasıl çözülebileceğini göstermeye çalışır. Problem ilk kez formüle edildiğinden beri, pek çok filozof onu sadece bazı ussal veya duyumcu-ampirik ilkelere dayanarak yanıtlamaya çalıştı. Smith

⁹ Feuerbach, L., "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", *Anthropologischer Materialismus* içinde, yay. Alfred Schmidt, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, 1985, c. 1, s. 167.

bu soruların kaynağını Aristoteles ve Francis Hutcheson'dan¹⁰ aldığı sağduyu-felsefesi temelinde araştırır. Bundan hareketle insan doğası üzerine kapsamlı bir görüş geliştirir. Bu yüzden, geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak, yanıtında sadece duyu algısını ve deneyimi değil, her türden ussal kapasite dâhil aklı da göz önünde bulundurur. Diğer bir deyişle, ruh-beden problemine yaklaşımında Smith, ussal ve duyumcu-ampirik geleneklerde kullanılan tek yanlı geleneksel insan doğası kavramlarının sınırlarını materyalist olarak temellendirilmiş diyalektik felsefe çerçevesinde aşmayı hedefler.

Sağduyu ne demektir? *Oxford İngilizce Sözlük'ten (Oxford English Dictionary)* alıntı yapan Richard Gunn'ın dikkat çektiği gibi sağduyunun birbiriyle yakından bağlantılı iki anlamı var. O bir yandan içsel birliğe, beş dış duyunun “alınan çeşitli izlenimlerin ortak bilincin birliğine indirildiği” “ortak bağı”na “ya da merkezi”ne gönderme yapar. Öte yandan, dışsal birliğe veya “insanlığın veya bir topluluğun genel anlayışına, hissiyatına veya yargısına” işaret eder.¹¹ Diğer bir deyişle, bu iki anlam için esas olan “ortaklık mefhumu”dur.¹² Hemen aşağıda önce sağduyunun birinci anlamından hareketle çalışacağım. İkinci anlama, Smith'in ruh-beden problemine bir toplumsal problem olarak yaklaşımına geldiğimde döneceğim.

Bu sorun üstünde düşünüp taşınırken Smith, aynı anda en azından üç soruya yanıt vermeye çalışır: *ilk olarak*, gündelik yaşama ve kamusal yaşama uygun olması anlamında felsefe bilimsel olarak nasıl temellendirilebilir; *ikinci olarak*, zihin ve bedenin birbirleriyle ilişkileri içinde nasıl ussallaştırılabilir ve *üçüncü olarak*, bireylerde -onların vicdanlarını bastırmaması ve ideal hedefleriyle terimin kapsamlı anlamında daha dolaysız gereksinimleri arasında büyük bir uçurumun olmaması manasında- hiçbir ruh-beden problemine yol açmayan bazı akla uygun ilkelere dayalı bir kamusal yaşamın nasıl kurulabilir. Bu bağlamda Smith'in “tarafsız gözlemci” (*impartial spectator*) kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Aşağıda Smith'in bu kavramının nasıl işlevli hale getirdiğini sergileyeceğim.

2. Smith'in yöntemsel bireyciliği alaşağı edişi

Smith her ne kadar kendi “insan doğası” kavramını doğal yasa (*natural law*) geleneği içinde kalarak geliştirirse de, kavramın örneğin Descartes ve Hobbes'un başvurduğu varsayımsal araçlarını bir açıklama yolu ya da modeli olarak kullanmaz. Yöntemsel bireyciliğin merkezi kategorisi olan varsayımsal “ben” kategorisinden bir üçüncü şahıs olarak yararlanmaz. Onun yöntemsel

¹⁰ Bkz: Davie, G., “Berkley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy”, *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment* içinde, c. 2, yay. M. Macdonald, Edinburgh, Polygon, 1994, s. 47.

¹¹ Smith'in sağduyu felsefesinde onun doğa felsefesine gönderme yapan ve onun diyalektikçi ve materialist kurgulanmış olan epistemolojisinin incelenmesine konu olacak üçüncü bir ortaklık kavramı var. Bu makalede onun sağduyu felsefesinin bu yönünü ön koşuyorum. Smith'in epistemolojik kuramının bu boyutunu bazı yönleriyle Descartes ve Hume bağlamında “Kartezyen şüphelilik ve humecu bilinemezlik bağlamında adam smith'in sağduyu epistemolojisi” adlı çalışmamda ele aldım. Bkz: Felsefe Logos, no: 35-36 (2008/1-2), s. 251-271.

¹² Gunn, R., “Scottish Common Sense Philosophy”, *Edinburgh Review* içinde, Kış 1991-1992, sayı 87, s. 118-119.

yaklaşımı, birçok metafiziksel boyutu içermekle sosyolojik-antropolojik bir yaklaşım olarak tanımlanabilir.

Yöntemsel bireyci yaklaşıma aykırı olarak, Smith bir üç-kişi modeli geliştirir. Bu, onun antik ve modern felsefenin en azından bazı sınırlarını aşmasını mümkün kılar. Bu üç kişiden ikisi gerçekken, “üçüncü kişi” bazen varsayılan veya hayali bir kişi, bazen ise gerçek bir kişidir. Demek oluyor ki, şayet üçüncü kişi gerçek bir erkek veya kadın birey olarak yoksa, bütün özneler arası söyleşimsel (*dialogical-communicative*) durumlarda genel çıkarın (*general interest*) bir temsilcisi olarak toplumsal değerler (*social values*) şeklinde vardır. Ama bu üçüncü kişi (*third person*), bazı durumlarda bir etkileşime girebilen iki bireyi yargılayan gerçek bir birey olarak da var olabilir.

Toplumsal ilişkilerin kuramsal temsilini sunma bakımından, soyut “ben” kavramını kullanan bütün yöntemsel bireycilik (*methodological individualism*) geleneklerinin başlangıç noktası ile Smith’in özneler-arası üç kişilik başlangıç noktası arasındaki farkın büyük önemi vardır. İlki, daha ilerdeki kurgulama sürecinde bütün toplumsal ilişkilerinden soyutlanmış insanla ilgili soyut değerlendirmenin sınırları içinde kalırken, ikincisi başlangıçta soyut da olsa, gerçekten varolan bir mikro toplumsal ilişki ile başlar ve ilerdeki irdelemeler sırasında onu çok daha karmaşık toplumsal ilişkileri içerecek şekilde gittikçe açar. O, böylece örneğin Marx’ın *Das Kapital*’de yaptığı gibi somut bütünü eleştirel biçimde göstermeye veya yansıtmaya çalışır.

3. Smith’in sempati kavramı ve duyumculuk

Smith’in etiğe sosyolojik-antropolojik ve psikolojik yaklaşımında duygular (*sentiments*) kavramı çok önemli bir rol oynar. Bundan dolayı, bazı 18. yüzyıl Fransız filozoflarına dair haklı olarak ileri sürüldüğü gibi, o bazen bir duyumcu (*sensualist*) veya duygucu (*sentimentalist*) olarak görülür. Ancak, onun etiğinde duyu ve duygular kavramı can alıcı bir öneme sahip olsa da, Smith bir duyumcu veya duygucu olarak görülemez. Bunu göstermek için onun duygular kavramını kullanımına açıklık kazandırmamız gerekmektedir.

3. 1 Smith’in duygu (sentiment) terimini kullanışı

Duygu teriminin 18. yüzyıldaki kullanımı günümüzde olduğu gibi oldukça ihtilaflydı. Örneğin, Thomas Reid duygu terimini sırf hisler (*feeling*) anlamında kullananları eleştirir ve şunu ileri sürer: “bizim ahlaki belirlenimlerimize, görgü kurallarıyla birlikte ahlaki duygular denebilir. Zira, anladığım kadarıyla, İngiliz dilinde duygu sözcüğü hiçbir zaman sırf hisleri değil, yargının eşlik ettiği hisleri gösterir.”¹³ Reid’in felsefi eserlerinin editörü Sir William Hamilton, Reid’in bu tanımını, “bu haddinden fazla belirtisiz bir savdır. İngilizce’de duygu terimi daha yüce hisler için

¹³ Reid, Th., *Philosophical Works*, yay. W. Hamilton, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967, c.2, s. 674.

kullanılır” diye eleştirir.¹⁴ Oysa, *Oxford İngilizce Sözlüğü* terimin iki anlamı arasında ayırım yapar. O bir yandan, “kişinin bir şeyle ilgili hislerinin neden olduğu zihinsel bir tutum; bunun sözel bir ifadesi; bir kanı”, öte yandan “aklın zıddı olarak heyecan” anlamına gelir. Smith “duyu” (*sense*) ve “his”si (*feeling*) bazen aklın zıddı olarak kullanır.¹⁵ Bazen “duygu” ve “kanı” (*sentiment, opinion*) arasında ayırım yapar.¹⁶ Biz onun eserinde bazen hislerin ve heyecanların (*emotions*) eş anlamlısı olarak kullanılan duygu terimine rastlarız.¹⁷ Hamilton bu bakımdan haklı olabilir. Ancak, Hamilton’ın, duygu teriminin anlamını “daha yüce hisler”e indirgemesi, terimin anlamını bütünüyle açıklığa kavuşturamaz. Zira John Mullan’ın *Bir On Sekizinci Yüzyıl Sözlüğü*’nde (*A Dictionary of Eighteenth-Century History*) dikkat çektiği gibi, 18. yüzyılda filozoflar duygu teriminden yalnızca hisleri değil, aynı zamanda düşünceyi, telakkiyi ve yargıyı da anlamışlardır.¹⁸ Duygu teriminin anlamını sırf hisse indirgediği için Reid’in eleştirdiği Hume bile, ille de duygu terimini değil, his terimini aklın zıddı olarak kullanır. Bundan dolayı, Smith’in eserinde duygu teriminin sıkça beğenme veya beğenmemenin bileşimi biçiminde; örneğin, “beğenme duygusu” veya “beğenmeme duygusu” olarak kullanıldığını görürüz.

Smith’in terimi kullanımı, onun öznel arası başlangıç noktasına geri gönderir ve biz onun kullanımının doğru bir anlamını onun başlangıç noktasına tekrar başvurduğumuz zaman edinebiliriz. Duyguyu beğenme veya beğenmeme gözlemcinin takdiridir ama onaylanan veya onaylanmayan duygu failin duygusudur. Fail duygularını bütün bedeninin davranışıyla (*body language*) ifade eder ve bu özellikle onun gözlemlerinden, yüzünden ve benzer yerlerinden hareketle anlaşılabilen bir ifadedir. Bildiğimiz gibi, davranış kuramı sadece hissi değil, aynı zamanda yargıyı ve kararı da içerir. Gözlemci, failin davranışıyla ilgili tasvibini veya memnuniyetsizliğini, ya gene sadece kendi beden diliyle sözel olmayan yargı olarak, ya da beden dilini de kapsayan kanaatinin sözel ifadesi olarak açığa vurur. Bu her iki halde de, duyguların ifadesi sadece hisleri değil, aynı zamanda düşünceyi, yargıyı ve kararı da içerir. Smith’in duygu terimini kullanışı da bu kapsamlı anlamda alınması ve bu yaklaşımı aynı zamanda, daha sonra örneğin Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde sergilediği gibi, İngiliz ve Fransız duyusalıcılığının bir eleştirisi olarak görülmesi gerekir.¹⁹

¹⁴ Reid, Th., *Philosophical Works*, c.2, s. 674 (ilgili dip nota bakınız).

¹⁵ Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984, s. 320.

¹⁶ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 17 ve 337.

¹⁷ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 324.

¹⁸ Mullan, J., “Sentiment”, *A Dictionary of Eighteenth-Century History* içinde, yay. J. Black ve R. Porter, Penguin Books, Londra, 1996, s. 675/76.

¹⁹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 325.

3. 2 Smith'in sempati kavramı

Smith'in etiğindeki en merkezi kategorilerden birisi *sempatidir* (*sympathy*). Batı bilimlerinde ve felsefesinde sempati, en eski kavramlardan birisidir ve önce tıp alanında kullanılmıştır. Örneğin, 18. yüzyılda estetiğe ve ahlak felsefesine uygulanır hale gelmesinden önce fizyolojide kullanılmıştır ve “vücudun farklı parçaları arasında sinir sisteminin bir sonucu olarak hüküm süren doğal ahenge”²⁰ atıfta bulunmak amacıyla kullanılırdı. Smith tarafından kullanılanı ile aynı anlamda, yani “duygu ortaklığı” (*fellow-feeling*) anlamında Aristoteles de örneğin *Retorik*'te kullanılmaktadır²¹ ve ayrıca Stoacıların onu bütün evreni birbirine bağlayan ve bir arada tutan kozmolojik bir ilkeye dönüştürmüşe benziyorlar. Bundan dolayı, o bütün evrende; yani gezegenler arasında, cansız doğada, hayvanlar arasında, insan toplumunda ve bunların tamamı arasında bir ilke olarak iş görür.²² Ancak, 18. yüzyılda artık bu kozmolojik anlamda kullanılmamakta olduğu anlaşılıyor ve giderek estetikte ve ahlak felsefesinde, örneğin Hume'un ve Burke'nin eserlerinde gittikçe artan bir rol oynamaya başlıyor.

Hume'un sempati olarak tanımladığı şey, sempati kavramından çok empati kavramına atıfta bulunuyor gibidir. Onun sempati kavramı temaşacı, yani sırf betimleyici ve bilişeldir. Sadece duyu algısını ve imgelemi, bilmeyi ve idrak etmeyi içerir.²³ Oysa, sempati daha kapsayıcı bir kavramdır ve yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda emredici (normatif) pratik bir kavramdır. Bu yüzden, sadece duyu algısını ve imgelemi, bilmeyi ve idrak etmeyi değil, ayrıca yargıyı, kararı ve *eylemi* de içerir. Buna karşın Burke'ün sempati kavramı ise ayrıntılı biçimde işlenmemiştir. İyi temellendirilmiş bir kavramdan ziyade, sadece onun konumunun bir bildirimidir. Gene de, Hume'unkinden daha kapsamlı kurgulanmıştır, yani sadece temaşacı değil, aynı zamanda pratiktir.²⁴ Bununla birlikte, Burke'ünün aksine, Hume'un sempati kavramına onun, Smith'in etik kuramı için son derece önemli olan, tarafsızlık kavramı eşlik eder.

Smith'in sempati kavramı çok daha kapsamlıdır ve hem Hume'un hem de Burke'ün kavramlarının bütün öğelerini kapsamaktadır. Smith'in bu gelenek içindeki biricikliği şuna dayanır: Birincisi, onun bütün bu öğeleri tek bir tutarlı kavram haline getirmesi; ikincisi (ve daha önemlisi)

²⁰ Tomaselli, S., “Sympathy”, *A Dictionary of Eighteenth-Century History* içinde , s. 715-716.

²¹ Aristoteles, *Rhetoric*, *The Complete Works of Aristotle* içinde, yay. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 2198.

²² Hauskeller, M., *Geschichte der Ethik: Antike*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, s. 219-221.

²³ Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge tarafından hazırlanan analitik bir dizin ve P. H. Nidditch'in notları ve onun tarafından gözden geçirilen metinle birlikte, Clarendon Press, Oxford, 1978, s. 316-324 ve 574-592.

²⁴ Burke, E., *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, bir sunuş ve notlarla birlikte yay. A. Philips, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 40-43.

hem sempatinin hem de tarafsızlığın birbiriyle ilişki içindeki işleyişlerini ikna edici biçimde göstermesi.

Smith, hiyerarşik bir varlık görüşüne sahiptir: Cansız dünya, hayvanlar dünyası ve bilinç veya düşün dünyasını da içeren insan toplumu. Ama bu hiyerarşi dar anlamıyla insan merkezci bir kavram mealinde anlaşılmalıdır. Smith kendi hiyerarşik varlık görüşünü *Dışsal Duyular (External Senses)* üzerine denemesinde formüle eder ve bu görüş farklı bir bağlamda olmakla birlikte aynı anlamda, *The Theory of Moral Sentiments*'de (*Ahlaksal Duygular Kuramı*) yeniden görülür.²⁵ O, kendi sempati kavramını varlık (*Sein; Being*) görüşü çerçevesinde formüle eder. Her ne kadar sempati terimini değil de bu terimin eş anlamlısı olarak “duygu ortaklığı” (*fellow-feeling*) terimini kullanırsa da, onun bu denemede verdiği formülasyon, sempati kavramının bir çeşit ön-formülasyonudur. Smith'e kalırsa, bu hiyerarşik varlık görüşüne göre, insanlar hiçbir kısıtlama olmadan idare etmemelidirler ve edemezler de zaten. Onların “sadece” birbirlerine “karşı değil, aynı zamanda (elbette çok daha düşük bir derecede olmakla birlikte) diğer bütün hayvanlara karşı da sorumlulukları vardır.” Doğa, diye devam eder Smith, “insana bu küçük dünyada yönetici hayvan olmayı nasip ederken” “öyle anlaşılıyor ki, uyruklarının en sefillerine ve zayıflarına karşı bile ona belirli bir saygı aşlamak gibi müşfik bir niyet taşıyordu.”²⁶

O halde sempatinin bütün duyarlı varlıklar içinde ve arasında iş gören bir kapasite olduğuna inanılıyor. Her canlının kendi türü içinde geliştirdiği özgün sempati duyguları vardır. Türler arası ilişkilerde sempati duyguları ancak sınırlı bir şekilde gözlenebilir. Dolayısıyla insanlar ile “diğer hayvanlar” arasında sempatik ilişkiler de ancak sınırlı bir anlamda gerçekleşebilir. İnsan toplumuna özgü sempati ilişkileri ancak tam anlamıyla yine insan toplumunda görülebilir.²⁷ Ama diğer taraftan daha üst bilinç ve yargı süreçlerine başvurduğu için sempati ilişkilerinin en gelişkin biçimi de yine insan toplumu içinde oluşabilir.

Smith'in sempatiyi bir yandan tekil anlamda bir tutku olarak tanımladığı; öte yandan ise onu insan doğasına ait bütün *özgün* tutkuları kucaklayan genel bir anlamda ve iletişim kapasitesi olarak kullandığı anlaşılıyor. Kendi sempati kavramını geliştirirken onun zihninde başlıca iki soru var gibidir. *İlk olarak*, o, betimleyici bir anlamda sorar; “insanların birbirini anlamasını mümkün kılan nedir?” *İkinci olarak*, onları birbirleriyle dayanışmalarını beyan etmeye iten nedir? Önce ilk soru üzerinde yoğunlaşalım.

²⁵ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 94-95.

²⁶ Smith, “Of the External Senses”, *Essays on Philosophical Subjects* içinde, yay. J. C. Bryce ve W. P. D. Wightman, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, s. 136.

²⁷ Smith, “The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy”, *Essays on Philosophical Subjects* içinde, s. 95.

4. Smith'in sağduyu felsefesi ve iletişimsel eylem kuramı

İletişimsel eylem kuramı 20. yüzyılda Jürgen Habermas tarafından ünlendirildiği için, genellikle ona özgü bir kuram olarak algılanır veya en fazla George H. Mead'e kadar izlenir. Oysa Yeni Çağ'da iletişimsel eylem kuramının kökeni Leibniz'e kadar sürdürülebilir. Smith'in iletişimsel eylem kuramının kökeni öncelikle bir taraftan Leibniz ve diğer taraftan Hume'dur ve Habermas'inkinden birçok bakımdan önemli oranda farklıdır ve kapsamlıdır. Örneğin Smith'e göre iletişim, Habermasçı iletişimsel eylem kuramınca ileri sürüldüğü gibi, sadece fikirlerin bir teatisini içermez, aynı zamanda bir iletişimsel eylem durumu içindeki bireylerin tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş koşulları hakkında da eksiksiz bilgi verir. Smith'in görüşünce, insanların durumu onların hisleri, heyecanları, düşünceleri ve tasavvurlarıyla yansıtılır. Bu yüzden, iletişim ve karşılıklı anlama için duyu algıları önkoşuldur. Aristoteles'in çoktan dikkat çekmiş olduğu gibi, onlar olmadan hiçbir canlı varlık var olamayacağı için duyu algıları zorunludurlar.²⁸ Aksi halde, dışımızda ne olduğunu bilemeyiz. Hatta kendi hesabımıza da ne hissettiğimizi ve ne düşündüğümüzü bilmek imkânsız olur.

Genel olarak söylenirse, duyu algısı bir gerçeklik düşüncesine, mekân ve zaman içinde doğru bir yönelime sahip olmamızı olanaklı kılar. Dışsal duyularımız vasıtasıyla edindiğimiz algılar mekân ve zamanda doğrultu sahibi olmamızı sağlarken, içsel duyularımız kamusal ve özel yaşamımızda doğru ve yanlış davranışlar arasında ayırım yapmamıza imkân tanır. Bir başka ifadeyle, duyu algısı olmaksızın biz herhangi bir gerçeklik, mekân ve zaman, doğru ve yanlış mefhumuna sahip olamayız. Hem dış hem de iç duyularımızın bu varoluşsal rolü sadece epistemolojik yönelimli ahlaki gelişim kuramlarında –örneğin, özellikle Kohlberg ile Habermas'ın kuramlarında- ya hafife alınmış ya da ihmal edilmiştir.²⁹ Bu yüzden, onlar bizim değerlerimizin ve değerler hiyerarşimizin nereden geldiğini neredeyse hiç açıklayamazlar. Oysa Smith, insanların kapasitelerini sadece duyu algısına indirgemez. Duyu algıları iletişim için gereklidir ama yeterli değildir. O, duyumculuğu kastederek, eleştirel bir manada şunu ileri sürer: “Kardeşimiz işkence sehpasında olsa bile, kendimiz müsterih olduğumuz müddetçe duyularımız bize onun neler çektiğinin bilgisini asla vermezler. Duyular bizi kendi kişiliğimiz ötesine hiçbir zaman geçirmediler ve geçiremezler...”³⁰

Oysa iletişimin gerektirdiği şey tamı tamına budur; yani biz kendimizin ötesine geçmeli ve başkalarının ne hissettiğini ve ne düşündüğünü tarihsel olarak koşullu toplumsal durumlarına bakarak anlamalıyız. Smith'e göre diyalogun ve iletişimin önkoşulu budur. Duyularımız

²⁸ Aristotle, *On the Soul*, s. 690; Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1981, s. 64.

²⁹ Kohlberg, L., *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997; Habermas, J., ‘Moralbewußsein und kommunikatives Handeln’, *Moralbewußsein und kommunikatives Handeln* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999.

³⁰ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 9.

algıladığımız şeyin bize dışsal mı yoksa içsel mi olduğu konusunda bizi bilgilendirebilirler.³¹ Neyi ve nasıl hissettiğimizin bilgisini de verebilirler. Ama hiçbir zaman bizi kendimizin ötesine geçiremez; başkalarının neyi nasıl hissettiğinin ve düşündüğünün bilgisini bize bildiremezler.³² Bir başkasını anlamamızı olanaklı kılabilen yalnızca bizim imgelem (*imagination*) ve sağduyu (*common sense*) kapasitemizdir. İmgelem kapasitemiz sayesinde durumumuzu faille (veya Smith'in sözleriyle asıl ilgili kişi ile) birlikte en iyi şekilde değiştirir ve böylece onun durumunu imgelemimizde kavramsallaştırırız.

Başka insanların ne hissettiklerine dair hiçbir doğrudan deneyimimiz olmadığı için, onların ne şekilde duygulandıkları konusunda, benzer durumda kendimizin ne hissedeceğini tasavvur etmenin dışında hiçbir fikir edinemeyiz.³³

Hakeza, bu yeti onun durumunda olsaydık bizim ne olacağımızı kendimize temsil ettirmenin dışında hiçbir yolla da bize bunu sağlayamaz. İmgelemlerimizin suretini çıkardığı şey, sadece bizim duyularımızın izlenimidir, onun duyularınıninki değil. Tahayyül yoluyla biz kendimizi onun yerine koyarız; kendimizi aynı eziyetlerin tümünü çekerken tasavvur ederiz, adeta onun bedenine gireriz; bir ölçüde onunla aynı kişi oluruz; bundan hareketle onun duyuları hakkında bir fikir edinir, hatta daha zayıf derecede olsa bile bu duyulardan büsbütün farklı olmayan bir şey hissederiz. Onun acıları bu şekilde kafamıza dank ettiği ve böylece onları benimseyip kendi acılarımız haline getirdiğimiz zaman, en sonunda bizi etkilemeye başlarlar ve biz o zaman onun hissettiklerini düşünmekten titrer ve ürpeririz. Zira herhangi bir acıyı veya ıstırapı içinde olduğumuzu düşünecek ve tahayyül edecek ölçüde duymak, en aşırı teessürü harekete geçirir; kavramanın canlılığına yahut donukluğuna nazaran bir dereceye kadar aynı duyguyu uyandırır.³⁴

Kısacası, gerçek bir iletişimsel eylem durumunda, biz kendimizi imgelem yoluyla başka bir kişinin yerine koyar, duyularımız yoluyla o erkek veya kadının dış ve iç dünyası hakkındaki bütün verileri toplar ve sağduyumuz yoluyla da onları tutarlı bir kavram haline getiririz. Başka bir şahısla hemen hemen aynı kişi haline gelmemizin, o erkeği veya kadını bilip anlamamızın yolu budur.

³¹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 9; Smith, "Of the External Senses" *Essays on Philosophical Subjects* içinde, s. 135-168.

³² Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 9.

³³ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 9.

³⁴ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 9.

4. 1 Smith'in yöntemsel-bireyci sempati kavramını alaşağı edişi

Smith, yukarıda alıntılanan pasajda, kuramsal bir ayna yaklaşımını kullanır. Bu yaklaşıma göre, bireyler ancak toplumsal bireyler olabilirler. Bu demektir ki, failin bütünlüklü durumu; onun tüm bireysel tarihini ve içine gömülü olduğu güncel ortamı kapsayan durumu kendisini onun hisleri, heyecanları, düşünceleri ve tasarımları vasıtasıyla yansıtır. Eğer faili gözlemleyen gözlemci kendisini onun yerinde farz eder ve kendisine “benzer durumda ben ne hisseder ve düşünürdüm” sorusunu sorarsa, failin hislerini, heyecanlarını ve düşüncelerini kendisine mal eder. Bir başka ifadeyle, failin bütün hisleri, heyecanları, düşünceleri ve tasarımları kendilerini bir de gözlemci (*spectator*) vasıtasıyla yansıtırlar ve bu belirli bir anlamda onun kendi durumu haline gelir. Smith buna istinaden ve Hume'un sempatinin bencil bir duygu olduğuna dair düşüncesini de dolaylı olarak eleştirerek şunu ileri sürer:

Sempati [...] hiçbir şekilde bencil bir ilke olarak görülemez. Ben sizin teessürünüzü veya tahayyülünüzü paylaştığım zaman, duygulanmam gerçekten de öz-sevgiye dayanıyormuş gibi görülebilir; çünkü bu durumunuzun tarafımdan iyice anlaşılmasından, kendimi sizin yerine koymamdan ve bu yüzden benzer koşullarda benim ne hissedeceğimi idrak etmemden kaynaklanır. Ama her ne kadar çok haklı olarak sempatinin asıl ilgili kişiyle ilgili durumların hayali bir değişiminden kaynaklandığı söylenirse de, gene de ben bu hayali değişime kendi kişiliğimde ve karakterimde olduğu için değil, [kendi karakterimden,-DG] yakınlık duyduğum kişinin karakterine [geçtiğim için,-DG] meydana gelen bir değişimdir. Biricik oğlunuzu yitirdiğiniz için size başsağlığı dilediğim zaman, sizin kederinize katılmak için ben, yani böyle bir karakteri ve beyanı olan bir kişi, bir oğlum olsaydı ve bu oğul talihsiz biçimde ölecek olsaydı ne çekeceğimi düşünmem; ama ben gerçekten sen olsaydım ne çekeceğimi düşünürüm ve ben yalnızca seninle durumları değiştirmem, aynı zamanda kişileri ve karakterleri de değiştiririm. Bundan dolayı, benim kederim bütünüyle senin yüzündendir; katıyyen benim yüzümden değil.³⁵

Bundan dolayı sempati bencil bir duygu değildir ve bizim duygu ortaklığımızın veya sempatimizin kaynağı ya da kökeni de budur. Smith'in yaklaşımına göre dışsallık ve içsellik bir birlik oluşturduğu ve sağlıklı kişiliğin bütünlüğünü kurduğu için bunun altını özellikle çizmek gerekir. Demek ki, bunlar birbirinden kolaylıkla koparılamaz veya yalıtılamazlar. Dolayısıyla, gözlemcinin veya izleyicinin kendisinden hareketle bir görüş oluşturduğu yalnızca içsellik, yani Smith'in “duygu”

³⁵ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 317.

terimi altında topladığı hisler, heyecanlar ve düşünceler değil, aynı zamanda dışsal koşullar veya ortamdır. “Acı veya keder yaratan, duygu ortaklığımıza yol açan sadece bu koşullar da değildir. Asıl ilgili kişide her hangi bir nesneden kaynaklanan ıstırap ne olursa olsun, her dikkatli gözlemcinin yüreğinde, onun duygusu üzerine düşününce, benzer bir duygu peyda olur.”³⁶ Diğer bir deyişle, biz o erkeğin ve kadının dışsal durumundan ve içsel temayüllerinden kaynaklanan duygu ve düşünceleri ister istemez paylaşıyoruz. Dolayısıyla, sempati kavramının “bencil” bir kavram olduğu ileri sürülemez.

4. 2 Smith’in duygu kuramı ve duygusalıcılar

İyi bilindiği gibi, İskoç ahlak felsefesi davranışlarda duyguların bilişsel, güdüsel ve yönelimsel rolünü ihmal eden bazı ussal veya emredici ilkeler üstüne değil, ussallığı boşlamak anlamına gelmeyen duygusallık (*sensibility*) üstüne kurar. Örneğin, Smith’in ahlakın genel ilkelerini sadece akılda gören Hobbes ve öteki ussalcılarla yönelik kanımca iyi gerekçelendirilmiş eleştirisine bakalım:

Ama akıl hiç kuşkusuz ahlakın genel kurallarının ve bunlar vasıtasıyla oluşturduğumuz ahlaki yargıların kaynağı olsa bile, doğru ve yanlışla ilgili ilk algının, genel kuralların deneyimin üzerinde oluşturulduğu bu özel durumlarda bile akıldan türetilebileceğini sanmak büsbütün saçma ve anlaşılmazdır. Bu ilk algılar, aynı şekilde her türlü genel kuralın dayandırıldığı bütün diğer deneyimler aklın değil, *dolaysız duyunun ve hissin* [Smith’in duygular (*sentiments*) demediğine dikkat ediniz -DG] konusu olabilirler. Geniş bir örnekler çeşitliliğinde rastlanması sayesinde ki, bir davranışın mahiyeti genel ahlak kurallarını oluşturduğumuz belirli bir adet dâhilinde daima hoş a gider, aynen bir başkasının ruhu daima okşamaması gibi. Ama akıl belirli bir nesneyi ruhun hatırı için hoş ya da nahoş kılamaz. Akıl bu nesnenin doğal bir biçimde hoş a giden veya gitmeyen bir başkasını edinmenin vasıtası olduğunu gösterebilir ve bu yolla onu başka bir şey uğruna hoş veya nahoş kılabilir. Ama dolaysız duyu ve his vasıtasıyla böyle bir hale dönüştürülmeyen hiçbir şey, kendi hatırı için hoş veya nahoş olamaz.³⁷

İskoç Aydınlanmasının en etkili simalarından biri olarak, Smith kendi ahlak felsefesini bu gelenek içinde geliştirir ve böylece İskoç ahlak felsefesine yeni bir şekil verir. Ancak, onun İskoç ahlak felsefesine katkısı bazen fena halde ihmal edilir. Onun eseri bazen kendi katkısı hesaba

³⁶ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 10.

³⁷ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 320 (italikler benim).

katılmaksızın sadece Hutcheson'un veya Hume'un ışığı altında okunur. Smith kendi ahlak felsefesini sempati kavramı temelinde geliştirdiği ve bu felsefede duygulara önemli bir rol biçtiği için, o bazen Hume ile birlikte duygusalci [*emotivist*] addedilir.³⁸ Ne var ki, duygusalci bir etik kuramının kimi ayırt edici özelliklerine kısa bir bakış, sadece Smith'in ahlak felsefesi ile duygusalci etik kuramı arasında can alıcı farkların varlığını değil, onlar arasında esaslı aykırılıklar bulunduğuna da gösterebilir.

Duygusalci bir etik kuramının *ilke* ayırt edici özelliği, onun doğalcı ve sezgici olmamasının gerekli görülmesidir. Bu, Smith'in ahlak felsefesi bakımından da ileri sürülebilir. Fakat onun ahlak felsefesi ne doğalcı ne de sezgicidir. Aynı savlarla ve aynı niyetlerle olmasa bile, Smith duygusalcılarının doğalcılık ve sezgicilik eleştirisiyle mutabık kalacaktı. Ancak, bir kuramı duygusalci olarak tasnif edebilmemizin ölçütü bu olamaz. Aksi halde, doğalcı ve sezgici olmayan bütün etik kuramlarını duygusalci yaklaşımlar olarak tasnif edebiliriz. Duygusalci etik kuramı “radikal bir ampirizm”i işlevsel hale getirir.³⁹ Ama bu Smith'in kullandığı ampirik yaklaşımın bu türden olduğu ileri sürülemez. Şayet Smith'in felsefi amacının zaten söylenmiş olduğunu; yani onun usalcılık ve ampirizm arasındaki yapay felsefi bölünmeyi aşmak istediğini dikkate alırsak, bu görülebilir. Bu bakış açısından, *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nin yarıncılarının Smith'in “aslında ussal felsefeye pek az yakınlık duyan sıkı bir ampirist” olduğu şeklindeki iddiası yanlıştır.⁴⁰ Zira ampiristlerden ve duygusalcılardan farklı olarak, Smith kendi epistemolojisinde bilginin kaynağı olarak sadece deneyime değil, “deneyim ve aklın” ikisine birden işaret eder.⁴¹

Duygusalcılığın *ikinci* ayırt edici özelliği, etiğin temel terimlerinin çözümlenemeyeceği iddiasına işaret eder.⁴² Eğer Smith'in kendi temel kavramı sempatiyi ve tarafsız gözlemciyi çözümlmek için ne kadar uğraştığını göz önünde bulundurursak, bundan hareketle onun bu türden bir şüpheciligi ve bilinemezligi reddettiğini anlayabiliriz.

Duygusalci etik kuramının *üçüncü* ve daha önemli ayırt edici özelliği, onun öznelci bir etik kuramı olmasıdır. Bu kuram ahlaki yargıların nesnel olarak geçerli olduğunun ileri sürülemeyeceğini sorgulamadan kabul der. Bu yargılar, kişinin tesadüfen benimsediği bakış açısına göre daima görelidirler. Bundan dolayı, duygusalcılar ahlaki ihtilafların nasıl çözülebileceği konusunda her hangi bir nesnel ölçüt geliştirmekten imtina ederler. Oysa Smith'in tam olarak açıkladığı “tarafsız gözlemci” (*impartial spectator*) kavramı, sayesinde nesnel değer yargılarının üretilebileceğine dair bir “kurum” olarak görülmelidir. Örneğin, Griswold “onsuz duygular ahlak

³⁸ Kohlberg, Levine and Hower, „Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen“, *Die Psychologie der Moralentwicklung* içinde, yay. L. Kohlberg, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, s. 332/3.

³⁹ Ayer, A. J., *Sprache, Wahrheit und Logik*, Reclam, Stuttgart, 1970, s. 141.

⁴⁰ Raphael, D. D. ve Macfie, A. L., “Introduction”, *The Theory of Moral Sentiments* içinde, s. 22.

⁴¹ Smith, A., “The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy”, *Essays on Philosophical Subjects* içinde, s. 82-83.

⁴² Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, s. 141.

için oldukça istikrarsız, öznel ve değişken bir temel gibi gözükeceğinden, gözlemciye özgü bakış açısının Smith'in ahlaki duygular dizgesinin merkezinde" bulunduğunu saptar. "Kendinde ve kendinden, duygular ilkedden, verili anda doğru sayılardan farklı olarak 'doğru olan'ın sağlam bir anlayışından yoksun gözüdürler."⁴³

Bazı yorumcuların Smith'in bir duygusalıcı olduğu izlenimine sahip olmasının nedeni, muhtemelen hem duygusalıcı etik kuramında hem de Smith'in etik kuramında duyguların önemli bir rol oynamasıdır. Ancak, onların kuramları arasında sadece büyük farklar yok; aynı zamanda onlar birbirlerinin tamamen zıddıdır da. Tam olarak geliştirilmiş olmasa da, duygusalıcılıktaki duygu kuramı, iletişimsel olmayan ifadeci bir kuramdır ve yalnızca öznel ahlaki yargıları temsil eder.⁴⁴ Başka bir deyişle, duygusalıcılar Kantçı ontolojik olmayan etik kuramında ele alınan ile aynı olan öznelci bir duygu kuramına sahiptirler; Kant bu nedenle duyguları her hangi bir etik kuramının temeli olarak ıskartaya çıkarırken, duygusalıcılar öznelci duygular kuramına olumlu biçimde yaklaşır ve ona etiğin biricik güvenilir temeli olarak atıfta bulunur.

Smith'in duygulara ve ussallığa; kısacası en geniş anlamıyla etikle ilgili bütün sorunlara yaklaşımı, bizim genellikle alışkın olduğumuzdan tamamıyla farklıdır. Onun başlıca sorunu hiç de duyguların öznel ve ussallığın daha güvenilir olup olmadığı değildir. Düşünceler ve duygular yansıtılmadığı müddetçe, yani ilk kez ortaya çıktıkları şekliyle kendi doğal halleri içinde durdukları müddetçe ister istemez özneldirler. Kuşkusuz, Smith bu sorunları ihmal etmez, tam tersine çok ciddiye alır. Ama Smith'in sorduğu özel soru insanların doğası hakkındadır: İnsanların genel belirleyici özellikleri nelerdir?

Bu soruyu soruşturmak insanın bütün kapasitelerinin aynı zamanda mümkün olduğunca topluma uygun düşecek şekilde nasıl geliştirilebileceğine ve buna mukabil insan doğasını evrensel olarak destekleyecek bir toplumun nasıl kurulabileceğine dair tahminde bulunmak anlamına gelir. İnsanlar her zaman duyan, hisseden ve düşünen varlıklar oldular. O halde soru bütün bu kapasitelerin birbiriyle nasıl bütünleştirilebileceği ve böylece nasıl ahenk içine sokulacakları; kamusal yaşama nasıl uydurulabilecekleri, toplumsal koşulların nasıl bu genel ayırıcı özelliklere uygun hale getirileceğidir. Bu soruları kaygılarımızın merkezine yerleştirmek, insanın bu tümel ve tikel niteliklerini her hangi bir kısıtlama olmaksızın destekleyebilecek bu toplumsal koşulların nasıl yaratılabileceğini soruşturmak demektir. Bu kaygılar nedeniyle, duygusalılık ile ussallık arasındaki ilişkiye geleneksel düalist yaklaşım Smith'e yabancıdır ve eğer biz onun eserlerine geleneksel düalist görüşlerle yaklaşırsak, onun ahlaki öğretilerini pek anlayamayız. Oysa, duyguların doğası nedir, düşüncenin doğası nedir, bunlar birbirleriyle nasıl etkileşirler, birbirlerine etkide buldukları zaman biri diğerini nasıl ussallaştırır?

⁴³ Griswold, *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment*, s. 129.

⁴⁴ Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, s. 142.

Gerçi günümüzde, psikolojide duygu, biliş ve davranış arasında etkileşimle, bilişsel bilimlerde, örneğin nörobiyolojide beynin bilme ve duygudan sorumlu olan alanları arasındaki etkileşimle ilgili hala pek çok açık soru vardır.⁴⁵ Söz gelişi, nörobiyolojideki bu araştırmaların sonuçları Smith'in duygular hakkında öngörülerine doğrulamakta ve duyguların ussallıkla zorunlu olarak çelişmediğini kanıtlamaktadırlar.⁴⁶ Tam tersine, onlar ussallıkla ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. İnsanın ussal kapasiteleri ancak duygular üzerine bina edilmişlerse, duygular ise ancak ussal kapasitelere başvurmak suretiyle aklileştirilebilirler.⁴⁷

4. 3 Düşünce ve duygular

Baştan sona bütün eserinde, Smith “tutkular”ı (*passions*) ve “duygular”ı (*emotions*), gereksinimler veya onun adlandırmasıyla “arzular” (*appetites*) anlamında birbirinin eşanlamlıları olarak kullanır.⁴⁸ Bundan dolayı, gereksinimlerin belirtileri olarak tutkular ya da duygular ihmal edilemez veya bastırılmazlar. Tam tersine, ussallık gibi onlar da insan doğasının parçası olduklarından, ya tatmin edilmeli ya da bazen telafi edilmelidirler. Ama göz ardı edilemezler. Bedensel veya zihinsel gereksinimlerin belirli bir tipinin bir göstergesi olarak belirli duygu türlerinin daima algısal, bilişsel ve bir o kadar da yönelimsel veçheleri vardır. Gerçi, duygular, hatta Freud'un çözümlendiği şekliyle içgüdüler ve ruh halleri bakımından durum çoğu kez böyle gözüktüğü gibi, onların daima algısal, bilişsel ve yönelimsel veçhelerinin olduğu her zaman derhal anlaşılır olmayabilir.⁴⁹ Tutkuların veya duyguların yönelimsel ve bilişsel veçheleri, her zaman ya başka insanlarla ilişkisi olan en geniş anlamıyla bazı nesnelere ya da bazı nesnelere ilişkisi olan başka insanlara işaret eder. Bu veçheler, çözümleyici nedenlerle bile birbirlerinden kolayca koparılamazlar. Bundan dolayı, Smith'in bakışında tutkular ve düşünce fizyolojik, psikolojik ve toplumsal yönleriyle tanımlanır.

Düşünce kendisini duygulardan doğasıyla değil de daha ziyade bazı gereksinimlerin bir göstergesi olarak; veya doğasıyla değil de başkalarının ve hem de kişinin kendisinin bazı nesnelere ve ereklere dair algısı olarak farklılaştırır; onların ikisi de daima bazı gereksinimlere ve ereklere; daima başkalarıyla ilişkisi olan bazı nesnelere veya bazı nesnelere ilişkisi olan başkalarına doğrudan veya dolaylı olarak gönderme yaparlar. Her halükarda, düşünceler kendilerini duygulardan belirli bir anlamda farklılaştırırlar. Şayet belirli bir duygu türü algılanır ve tanımlanırsa, daha önce ileri sürdüğüm gibi, daima bazı ereklere gönderme yapar. Ama duygular bu erekların gerçekleştirilmesi konusunda hiçbir şey söylemezler. Örneğin, belirli duygu veya gereksinim türlerinin bilgisi,

⁴⁵ Hermsen, H., “Emotion/Gefühl”, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* içinde, yay. H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, c. 1, s. 661-682.

⁴⁶ Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, s. 178-212.

⁴⁷ Holzkamp, K., *Grundlegung der Psychologie*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. & New York, 1985, s. 95-112.

⁴⁸ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 9-10.

⁴⁹ Freud, S., “Instincts and their vicissitudes”, *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* içinde, Penguin Books, Londra, 1991, Freud Kütüphanesi, c. 11, s. 113 – 138.

onların nasıl, hangi vasıtayla ve kiminle etkileşim halinde tatmin edilebileceği konusunda mutlaka bir şey söylemez. Duyguların yönelimsel veçheleri, daima bir takım değerlendirmeleri ve değer yargılarını, yani erekların ussallaştırılmasını ve araçların ereklere uygunluğunu, bunun sırası geldiğinde söz konusu duygular üzerinde karşı etkide bulunan ve onları ussallaştıran tarzda yapılmasını içerir. Şayet duygular algılanır ve tanımlanırsa, onlar daima bazı gereksinimlere ve ereklere gönderme yaparlar. Ama onlar somut araçlar ve ereklar hakkında bir şey söylemezler. Somut araçlar ve ereklar bilinçli olarak tanımlanmalıdır. Diğer bir deyişle, duygular bize bir tür çerçeve verirler, oysa normatif anlamlarıyla bilinçlilik olarak düşünceler onun içini doldururlar ve böylece bilinçli olarak seçilen araçlar ve tanımlanan ereklar uyarınca çerçeveyi bir ölçüde değiştirirler.

Örneğin, fizyolojik bir gereksinimi ele alalım; eğer açsak beslenmeye ihtiyaç duyduğumuzu ve bir şey yiyeceğimizi biliriz. Ama neyi, ne zaman ve nerede yiyeceğimizi tam olarak bilmeyiz. Örneğin, tek başımıza mı yoksa biriyle birlikte mi yiyeceğiz? Bunlar kendi açlık duygumuzun peşine düşebilmemizden önce düşünülmesi gereken sorulardır. Aynısı zihinsel ve toplumsal gereksinimlerimiz için de geçerlidir. Şayet toplumsal olarak bize saygı gösterilmediği ve takdir edilmediğimiz izlenimine sahipsek, bu bizde bir çeşit kahırlanma ve kızgınlık hissine yol açar. Bu durumda, hissettiğimiz kahırlanmanın nedenini saptamalıyız. Bu bizim bazı yeteneklerden yoksun olmamızdan mı yoksa toplumun bizim hünerlerimizin değerini anlama yetersizliğinden mi ileri gelmektedir. Kahırlanma duygumuzun nedenini saptasak bile, onu nasıl, hangi yolla ve ne zaman aşabileceğimizi bilmeyiz. Örneğin, ilk durumda, olmayı arzuladığımız kişi gibi kabul görmemizin gerektirdiği bu belli türden yetenekleri kendimize mal etmeliyiz. İkinci durumda, yani tarafsız gözlemcinin bakış açısıyla kendi kendimizi gözden geçirerek toplumsal tanınmamızı engelleyen yetenek yoksunluğumuz değil de daha çok belirli toplumsal yapılar ve önyargılar olduğuna ikna olduksak, toplumsal saygıya ve tanınmaya mazhar olmak için onları değiştirmemiz gerekir. Buna rağmen, yani biz bir toplumsal değişimin gerçekleşmesi gerektiğine ikna olsak bile, bu değişimin hangi araçlarla ve ne zaman olabileceğini bilmeyiz. Bundan dolayı, duygular belirli bir düşünce türünü, düşünceler ise belirli bir duygu türünü her zaman içerirler ve ortay çıkarırlar.

5. Duyguları ve düşüncüyü ussallaştırmanın bir aracı olarak Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramı

Smith'in öğretisine göre, katıksız duygusallık, yani ussallık içermeyen duygusallık çoğu kez iletişimi beceremezken, duygusallıktan yoksun bir ussallık kuramı sadece planlanmış ve stratejik faaliyetleri hesaba katar ve gündelik yaşamın kendiliğinden faaliyetlerinin birçok alanını dışta bırakır. Daha önemlisi, katıksız ussallığa dayalı ilişkiler, araçsal ilişkilere; yani hem başkalarının hem de aynı zamanda kişinin kendisinin araçsallaştırılmasına da yol açabilir. Bu yüzden, ne katıksız ussallığa ne

de katıksız duygusallığa körü körüne bel bağlanabilir. Tersine, çözüm, bunların ikisini bütünleştirici bir sistem çerçevesinde aranmalıdır. Fakat literatürde genel olarak yapıldığı gibi, içgüdüsel bir diyalektik yaklaşım açısından bunların birliğini vurgulamak yetmemektedir. Eğer çözüm duygusallığın ve ussallığın birliğinde aranacaksa; bu birliğin nasıl olması ve ona hangi araçlarla ulaşılabileceğine dair öneriler geliştirilmek zorundadır. Kısacası, duygusallığın ve ussallığın uygun bir birliğine ulaşabilmek için onların bazı düzeneklerle yansıtılması veya bazı süzgeçlerden geçirilmesi ve birbirleriyle ahenk içine getirilmesi gerekmektedir. Martha Nussbaum, Smith'in tarafsız gözlemci (*impartial spectator*) kavramında veya Nussbaum'un adlandırmasıyla "adaletli gözlemci" kavramında, bu "süzme düzeneğini" bulabileceğimizi belirtir.⁵⁰

Smith'in kavramının kökeni filolojik ve sosyolojik bakımlardan ele alınabilir. Smith'in kavramının filolojik veçhesinin kendisinin de iki veçhesi vardır: Filolojik veçhe, bir yandan, tarafsız gözlemci kavramının antik Yunan tragedyasındaki, Hetcheson, Hume ve benzerlerinin eserlerindeki kökleriyle ilgilidir; öte yandan, onun kendi kavramının *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın birinci baskısından altıncı baskısına kadar olan gelişimine işaret eder. Smith'in kavramına sosyolojik bir yaklaşım ise tarafsız gözlemcinin veya herkeste var olduğu haliyle vicdanın toplumsal ilişkiler ağı içinde bireysel ve toplumsal çelişki ve çatışmaları da içeren süreçlerde oluşumu ile ilgilidir.

Smith'in kavramının antik kökleri hemen hiç incelenmemiştir. Oysa Smith'in kavramıyla antik Yunan tragedyası arasında hala incelenmesi gereken yakın bir bağlantı vardır.⁵¹ Smith'in kavramının Hutcheson ve Hume'un eserlerindeki kökleri konusunda yapılan araştırmalar belirgin olarak daha ileri safhalardadır. Örneğin *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nın yayıncıları Raphael ve Macfie "Hem Hutcheson hem de Hume"un, "kendi etik kuramlarında, 'bir gözlemci'nin veya 'her gözlemci'nin, hatta 'adaletli bir gözlemci'nin onayını öne çıkardıkları"'nı ileri sürerler. Bu kavram bir ahlaki bakış açısının önyargısız karakterinin, fail veya bir şahsın olayların gelişiminden etkilendiği gibi, meseleyle şahsen ilgili olmayan gözlemcinin belirginleştirilmesini sağlar. Hutcheson ve Hume bu bağtıda "tarafsız" sıfatını kullanmasalar da, onların eserlerinde karşılaştığımız gözlemci kuramı tarafsızlığı ima eder. Adam Smith'in tarafsız gözlemcinin özgünlüğü, onun bu düşünceyi vicdanın kaynağını ve doğasını, yani bir insanın kendi eylemlerini yargılama kapasitesini ve özellikle de onun görev duygusunu açıklayacak şekilde geliştirmesinde

⁵⁰ Nussbaum, M. C., *Poetic Justice: the literary imagination and public life*, Boston, 1995, s. 72.

⁵¹ Bildiğim kadarıyla antik Yunan ve Roma filozoflarıyla Smith arasındaki ilişkiye hasredilmeş en yeni ve tek akademik yapıt, Gloria Vivenza'nın *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought* adlı çalışmasıdır. Ancak, Vivenza kitabında Smith'in tarafsız gözlemci kavramının antik Yunan tragedyelerindeki filolojik türümü ile ilgilenmez. Bu bakımdan o yalnızca Aristoteles'in etiği ile Smith'inki arasında bazı koşutluklara değinir. Bakınız, Vivenza, G., *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 46-50.

yatar.⁵² Bu değerlendirme konusunda genellikle mutabık kalınmakta ve bu Smith ve genel olarak bir İskoç Aydınlanması hakkındaki yazında kesin olarak sergilenmiştir.⁵³

5. 1 Tarafsız gözlemcinin toplumsal kaynakları

Smith'in "tarafsız gözlemci" veya vicdan kavramı "onun etik kuramına en önemli katkısı"dır.⁵⁴ Raphael, tarafsız gözlemcinin toplumsal türümünü Freud'un "üst-ben" kavramıyla çok iyi bir karşılaştırma yaparak çözümler.⁵⁵ Her iki kuramda da; yani hem Smith'in "tarafsız gözlemci" kuramında hem de Freud'un "üst-ben" kuramında, vicdan veya ikinci-ben toplumsallaşma yoluyla meydana gelir. Ancak, Freud "ebeveynsel tutumların" etkilerinin rolüne vurgu yaparken, Smith çok daha geniş bir toplumsallaşma kavramını zihninde canlandırır. Kuşkusuz, Smith ebeveynlerden "çocukların en ilk yıllarındaki ahlaki eğitimlerinde ana etken" olarak söz eder. Ama bundan sonra çocuk aileninkinden çok daha geniş bir toplumsal ilişkiler ağı içinde hareket etmeye başlayınca, onun ikinci beninin oluşmasında öğretmenleri, öğrenci arkadaşları ile oyun arkadaşları ve iş arkadaşları da önemli bir rol oynarlar.⁵⁶ Bundan dolayı, Smith genellikle ahlaki eğitimimizin ve ahlaki değerlerimizin genel kaynağı olarak da toplumdaki bütünü bahseder.⁵⁷ Bu yüzden, tarafsız gözlemci "toplumsal ilişkinin bir ürünü"dür⁵⁸ ve failin verili bir toplumdaki bütün ilişkilerini kendi bireysel açısından eleştirel olarak yansıtır.

Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramı ile Freud'un "üst-ben"i arasında bir başka fark daha var. Freud'un "üst-ben" kavramı sadece olumsuz yönden tanımlanır. Şüphesiz, Freud'un kuramı hem yüceltici bir "benlik ülküsü"nü hem de baskılayıcı bir "vicdan"ın ikisini birden içerir; ama o ikinci ögenin altını çizer. "Üst-ben"in en başta gelen rolü olumsuzdur, cinsel ve ilintili itkilerin taşkınlığının bir denetçisi ve engelleyicisi olarak tanımlanır. Buna karşın Smith, tarafsız gözlemcinin hem onaylamak hem de onaylamamak gibi diyalektik bir iş görmek üzere var olduğunu düşünür.⁵⁹ Raphael, Smith'in tarafsız gözlemci kavramının bir başka ayırt edici özelliğine daha değinir; Smith bu gözlemciyi bazen olaylar ve saikler hakkında daha iyi bilgilendirme durumunda "yüreğin içindeki adam" olarak "bir üst yargıç" işlevi gören bir kurum olarak betimler.⁶⁰

⁵² Raphael ve Macfie, "Introduction", Smith, *The Theory of Moral Sentiments* içinde, s. 15.

⁵³ Dwyer, J., *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century*, John Donald Publishers LTD, Edinburgh, 1987, s. 168 – 185; Mizuta, "Moral Philosophy and Civil Society", *Essays on Adam Smith* içinde, yay. S. S. Skinner ve Th. Wilson, Oxford University Press, Oxford, 1975, s. 114-131; D. D. Raphael, "Impartial Spectator", *Essays on Adam Smith* içinde, yay. Skinner, S. S. ve Wilson Th., Oxford University Press, Oxford, 1975, s. 83-99.

⁵⁴ Raphael, *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 1985, s. 41.

⁵⁵ Raphael, D. D., *Adam Smith*, s. 41-44.

⁵⁶ Raphael, *Adam Smith*, s. 43; Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 145.

⁵⁷ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 110/1.

⁵⁸ Raphael ve Macfie, "Introduction", Smith, *The Theory of Moral Sentiments* içinde, s. 15.

⁵⁹ Raphael, *Adam Smith*, s. 42-43.

⁶⁰ Raphael, *Adam Smith*, s. 43.

5. 2 “Tarafsız gözlemci” duyguları ve düşünceyi nasıl ussallaştırır?

Yukarıda zaten söylenmiş olandan bellidir ki, Smith ne örneğin Kant’ın hem teorik hem de pratik felsefesinde görüldüğü üzere duyguları, hisleri, duyguları ve tutkuları hiçe sayar, ne de örneğin Hobbes veya Hume gibi düşünürlerin eserlerinde açıkça veya bir eğilim olarak görüldüğü gibi düşünceyi bastırmak ister. Smith’e göre insanın bütün yetileri onun doğasının ayrılmaz bir parçası, bir nevi insanın doğasının birer “süsü”dürler. Ruh-beden sorunu veya ikilemi üzerine asırlardır süre gelen tartışmaya böyle yeni bir yaklaşım getirince, soru doğal olarak insan yetilerinin hangisinin hangisine hükmetmesi, hangisinin bastırılıp hangisinin teşvik edilmesi sorusu olmaktan çıkıp bütün bu yetilerin birbiriyle nasıl ilişkilendirilebileceği, birbirilerini nasıl destekleyebileceği, birbirleriyle nasıl uyumlu hale getirilip böylece insan doğasının nasıl zenginleştirileceği sorusuna dönüşür. Bundan dolayı Smith’in felsefi programının diğer düşünürlerinkinden çok daha kapsalı ve zorlu olduğunu söyleyebiliriz. Tek bir cümlede ifade edecek olursak, Smith’in sorusu, insan yetilerinin nasıl ussallaştırılabileceği sorusudur.

Bununla neyi kastettiğim, Smith’in tutkular kuramını, sempati ve tarafsız gözlemci kavramlarını birbirleriyle bağlantıları içinde göz önünde bulundurursak açıklık kazanabilir. Şimdi yukarıda formüle ettiğim Smith’in ruh-beden problemini yalnızca (yukarıda sunulduğu gibi) epistemolojik değil, aynı zamanda toplumsal bir problem olarak ele aldığı yolundaki tezime geri dönüyorum. Bu münasebetle, Smith’in neden dayanışma ilkesine dayalı bir toplum kurmamız; bu toplumda kamusal yaşamın neden (herkesin, onların mutluluğundan başka bir şey beklemeksizin, bir diğerinin mutluluğunu amaçlayabilmesi anlamında) ussallaştırılması gerektiğini düşündüğü sorusunu da dolaylı biçimde irdeleyeceğim.

5. 2. 1. Tutkuların (*passions*) doğası

Smith’in duygular kuramı, onun sempati ve tarafsız gözlemci kavramları, analitik nedenlerden dolayı dahi olsa, birbirlerinden kolayca koparılarak irdelenemez. Tam tersine, onlar birbirlerinin tamamlayıcısıdır ve birbirlerini gerektirirler. Gözlemcinin duyguları paylaşma yeteneği ve onları ne ölçüde paylaşabildiği, *ilkin* duyguların kökenine ve *ikinci olarak* duyguların kendi doğasına bağlıdır. Smith, tıpkı Aristoteles gibi, bu bağlamda bedenden kaynaklanan tutku veya duygular ile imgelemden kaynaklanan tutkular arasında ayırım yapar. Fakat Smith, Aristoteles’ten ileri gider ve tutkular kataloguna toplumsal, toplumsal olmayan ve bencil tutkuları dâhil eder ve bunları ayrı ayrı ele alarak birbiriyle ilişkilendirir.

İlk olarak, Belirttiğim gibi Smith, duyguların kökeni konusunda, “kaynağını bedenden alan” duygular ile “kaynağını imgelemden alanlar” arasında ayırım yapar. İster bedenden isterse imgelemden kaynaklanmış olsunlar, eğer duygular “belirli bir [çok -DG] özel eğilim veya alışkanlık” halini almışlarsa, tarafsız gözlemci bu duyguları hemen hemen hiç paylaşamaz. Tarafsız

gözlemci “bedenin belli bir durumundan kaynaklanan” tutkuları paylaşamaz; “çünkü aynı eğilimde olmayan eşlik eden kişinin [gözlemcinin –DG] onları paylaşması beklenemez.”⁶¹ Eğer onun bunları bir nebze olsun paylaşması beklenebilirse, o zaman bu ancak onların belirli bir türünün, örneğin ağrının paylaşılması olur; ama bu her zaman “mağdurun hissettiği şiddete göre yine de oransız”dır.⁶² Aynısı, kaynağını imgelemin kendine has bir eğiliminden veya alışkanlığından alan türden tutkular için de geçerlidir; söz gelişi, birbirleri olmadan yaşayamayacaklarına inandıkları zaman oluşan iki arkadaşın bağlılığı, gözlemcinin pek anlayamayacağı bir durumdur.⁶³ Smith’in, bu çok özel bir eğilim almış olan duyguların paylaşılabilmesi konusundaki kuşkuculuğu, bunların mutlaka bastırılması gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine, onun kuşkuculuğu bir yandan antik ve modern estetikçiliğin eleştirisini amaçlar ve bu böylece bedeni ve içrek aşkı kamusal yargılardan özgürleştirmek ister; öte yandan ise bu kuşkuculuğun Smith’in öz-denetim ve hoşgörü kavramlarıyla ilgisi vardır. Bundan dolayı, asıl ilgili kişi veya fail, tam olarak bilgilenmedikçe gözlemcinin bu tutkuların doğru mu yoksa yanlış mı olduğu konusunda hemen hüküm veremeyeceğinin farkında olmalıdır. Asıl ilgili kişi (*person principally concerned*) ise bu yüzden gözlemcinin tahrikinden mümkün olduğunca kaçınmalı; gözlemciye gelince, o da tam olarak bilgilenmedikçe bu tutkuları doğru biçimde değerlendiremeyeceğinin ve bundan dolayı onları olabildiğince hoş görmesi gerektiğinin bilincinde olmalıdır.

İkinci olarak, duyguların doğası söz konusu olduğunda, Smith “toplumsal” (*social*), “toplumsal olmayan” (*unsocial*) ve “bencil” (*selfish*) tutkular (*passions*) arasında ayırım yapar. “Toplumsal” ve “toplumsal olmayan” terimleri, tutkuların toplumsal olarak koşullandığı veya koşullanmadığı anlamına gelmez. Smith’e göre, bütün tutkularımız toplumsal olarak koşullanmıştır. Bu terimler, tutkuların toplumsallığı ilerletebilmesi veya ihlal edebilmesi ya da hatta tahrip edebilmesi anlamına gelirler. Toplumsal olmayan tutku veya duygular, bütün değışkeleriyle birlikte nefret, hınç ve öfkedir. Toplumsal tutkular ise cömertlik, insan sevgisi, iyilik severlik, şefkat ve saygıdır.

Birinciler ikinciler kadar gereklidirler. Toplumsal olmayan tutkuların gerekliliği onların savunucu işlevine dayanır; yani onlar insanın (o erkek veya kadının) kendisini fenalıklara karşı savunmasını veya bunu çok daha geniş bir bağlama yerleştirirsek normatif anlamıyla bir adalet ve adaletsizlik anlayışına sahip olmasını mümkün kılarlar. Ne var ki, toplumsal olmayan tutku ve duygular, “onları uyandıran terbiye edilmemiş doğal durumlarından çok daha düşük bir düzeye düşürül”mezlerse yıkıcı olabilirler;⁶⁴ oysa toplumsal tutkular ifade edilişleri sırasında abartılsalar dahi asla yıkıcı olamazlar. Birincilerin durumunda bizim sempatimiz bölünürken, ikincilerinkinde

⁶¹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 27.

⁶² Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 29.

⁶³ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 31.

⁶⁴ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 34.

ikiye katlanır. Nefret ve öfke durumunda bizim sempatiimiz bölünür; zira bir yandan ya o erkek veya kadının veya onların dostunun bir incinmenin nesnesi olması sonucu olarak bunları hisseden kişiyi, öte yandan ise nefret veya öfkenin hedefi olan kişiyi gözlemleriz. Bu durumun bir sonucu olarak, “bu ikisine dönük ilgiler düpedüz zıttır.”⁶⁵ Bu yüzden, böyle durumlarda, tam olarak bilgilenmediğimiz müddetçe, sempatiimiz daima bölünür.

Toplumsal tutku veya duygular söz konusu olduğunda, “ikiye katlanmış bir sempati” onları “neredeyse her zaman alışılmışın ötesinde makbul ve münasip kılar.”⁶⁶ “[Onlar] bizimle özel olarak bağlantılı olmayan kişilere karşı [...] yüz ifadesi veya davranışla açığa vuruldukları zaman” bile, “hemen her durumda tarafsız gözlemciyi memnun ederler. Onun bu tutkuları hisseden kişiyle duygudaşlığı, bunların nesnesi olan kişiye dönük ilgisiyle tam olarak örtüşür.”⁶⁷ Bu toplumsal tutkuları bu kadar makbul kılan, “sevilenin bilincinde bir memnuniyetin olması”dır.⁶⁸ Zira “nefretin ve hiddetin hedefi olmak, cesur bir adamın düşmanlarından gelir diye çekinebildiği her türlü kötülükten daha fazla acı verir.” Bu yüzden, “nazik ve duyarlı bir kişi için” seviliyor olma bilinci, o erkek veya kadının “mutluluğuna kendisinin bundan elde etmeyi umabileceği her türlü yarardan daha fazla önem verilmesidir.”⁶⁹ Toplumsal olmayan tutkular, yalnızca onların nesnesi olan kişiye değil, aynı zamanda onları hissedene de zarar verirler; oysa toplumsal tutkular her zaman makbuldürler. Bu yüzden birincilerden mümkün olduğunca kaçınmaya, ikincileri ise son haddine kadar geliştirmeye ve onlardan yaşayarak zevk almaya çalışırız.

Smith, “bencil tutkular”ı toplumsal ve toplumsal olmayan tutkular “arasında bir çeşit orta yeri” tutan tutkular olarak tanımlar. O “bencil” (*selfish*) ve “kendini sevme” (*self love*) terimlerini bazen kötileyici bir anlamda bencillik olarak, bazen ise olumlu veya en azından nötr bir anlamda öz-çıkarcı olarak kullanır. Smith’in eleştirel anlamda el aldığı bencil duygular, topluma hâkim olan ve nedeni sonunda ekonomik ilişkilerde aranması gereken yararçı ve çıkarıcı ilkedden kaynaklanır. Ama o, bencil duyguları olumlu veya nötr anlamda ele aldığında, bununla doğrudan yaşanan kişisel üzüntü ve acıları doğal duyguları kastetmektedir. Örneğin (belki de ilk) çocuğunu kaybetmiş bir annenin doğal olarak hissettiği acı duygusunun yoğunluğuyla bir başkasının, sempati duysa bile, hissettiği acı duygusunun yoğunluğu arasında kuşkusuz önemli fark vardır. Bu olumlu veya nötr anlamıyla bencil tutkular, hiçbir zaman toplumsal duygular gibi “çok hoş” ve hiçbir zaman toplumsal olmayan tutkular gibi “çok tiksindirici” değildirler. Bu anlamda bencil tutkular, “kendi özel iyiliğimiz veya talihsizliğimiz dolayısıyla ifade edildikleri zaman, keder ve sevinç”tir.⁷⁰

⁶⁵ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 34.

⁶⁶ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 38.

⁶⁷ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 38.

⁶⁸ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 38.

⁶⁹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 38.

⁷⁰ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 40.

“Onlara karşı bizi her zaman ilgilendirebilen zıt yönde bir sempati olmadığı için”, aşırı biçimde dışa vuruldukları zaman, asla “aşırı hınç kadar nahoş” ve “bizi onlarla ilgili kılabi”len “hiçbir çifte sempati” olmadığı için, “nesnelere çok uygun düştüklerinde” bile asla “yansız insancılık ve adil iyilikseverlik kadar makbul olmazlar.”⁷¹ Örneğin, insanların paylaşmaya daha hazır oldukları çok küçük sevinçlerine kıyasla bunları övüngen veya gösterişçi bir tarzda ifade eden bir kişi, bizde bir çeşit hafiflik izlenimine neden olur ve çoğu kez bir çeşit kıskançlık uyandırır. Bu yüzden, “alçakgönüllü olmayı büyük zenginlik kabul eden iyi ahlaklıdır”⁷² ve “iyi talih”imiz “nedeniyle etkileri zil çalıyor görünmek yerine” sevincimizi mümkün olduğunca “denetim altında tutma”ya çalışmalı; bize “yeni haller”imizin “esinini doğal bir biçimde veren ruhun bu kanatlanışını zapt etmeliyiz.”⁷³ Ancak, sevinçlerimizin övüngen bir ifadesinin zıddı olarak neşelilik, “özel zevk” veya “sıradan olayların verdiği küçük keyif” halinde bile, gözlemcide daima paylaşmaya dönük his uyandırır.⁷⁴ Kedere gelince, Smith “hiçbir sempati uyandırma”yan “küçük can sıkıntısı ile sempatomuzun “çok kuvvetli ve çok içten”⁷⁵ olduğu “derin ıstırap” ve “derin üzüntü”⁷⁶ arasında ayırım yapar.

5. 2. 2. Tutkuyu yumuşatmanın bir aracı olarak tarafsız gözlemci

O halde soru, bir duygu veya davranışla ilgili bir ifadenin, gözlemcide ne zaman duygudaş hisler uyandırdığını ne zaman uyandırmadığını nasıl bileceğimizdir. Ya da başka sözlerle ifade edersek, gözlemcinin duygudaş hislerinden ve dolayısıyla başka her gereksinim gibi bir gereksinim olan toplumsal tanınmayı veya saygıyı yaşayabilmek için, gözlemcinin bize kılavuzluk etmesi gereken ölçüsünü nerede ve bunu nasıl edineceğiz? Smith’in bu soruya cevabı, onun tarafsız gözlemci kavramına veya bazen adlandırdığı şekliyle “yüreğin içindeki adam”a gönderme yapar ve onun davranış koşullarımıza uygun düşen bu ölçüleri tam olarak içselleştirmemizi sağlayan onun toplumsallaşma (*socialisation*) kuramına işaret eder ki bu kuramın kendisi birtakım kuramları (durum, iletişim, yargı, davranış ve eğitim kuramlarını) kapsar.

Smith’in tarafsızlık ölçüsü; duygularımızın yumuşatılmasını ve davranışlarımıza yol gösterilmesini sağlayan ölçüsü, soyut ama pratik olarak son derece kullanışlı bir ölçüdür. Zira herkes (iktidar ve çatışma ilişkilerinin dışında) günlük hayatındakiler de dâhil olmak üzere bütün durumlarda karar verip davranabilmek için ona başvurur. Bedensel ve zihinsel eğilimlerimizi biçimlendiren, en geniş anlamıyla toplumsallaşma yoluyla içselleştirdiğimiz değerlerin sentezleştiği muhakeme mercisidir bu. Bundan dolayı, ona bakarak hüküm ve karar verdiğimiz veya davranışa

⁷¹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 40.

⁷² Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 41.

⁷³ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 41.

⁷⁴ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 40-42.

⁷⁵ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 43.

⁷⁶ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 42.

geçtiğimiz ve kendimizi ifade ettiğimiz bu ölçü herkeste vardır; o genel toplumsal koşullarımızın eleştirel bir aynası olan vicdanımızdır.

Tutkularımızı aklileştirmenin bir aracı olarak, Smith'in tarafsız gözlemci kavramının tarihsel önemi, bu kavramın arka planını Rönesans'dan bu yana Avrupa toplumsal ve siyasal düşüncesinin, özellikle de Hobbes'un düşüncesi dikkate alınarak düşünülürse daha iyi anlaşılacağı kanısındayım. Smith'in tutkularımızın aklileştirilmesi amacıyla kendi tarafsız gözlemci buluşunu ortaya atması, Hobbes'un modern toplumsal ve siyasal düşünceye meydan okuyuşuna bir cevap olarak görülebilir. Kendi doğal durum tasvirinde, Hobbes bütün insanların arzuları olduğunu ileri sürer. Yine Hobbes'a göre bütün arzular yeni arzulara sebebiyet verir ve yeni arzular da başka yeni arzulara yol açar ve bu sürgit devam eder. Bu doğaldır ve hiçbir kavgaya yol açmaz. Ama "eğer herhangi iki insan aynı şeyi; buna rağmen her ikisinin de nail olamadığı aynı şeyi arzularlarsa, düşman olur ve kendi sonlarına giden yolda [...] birbirlerini ortadan kaldırmaya veya birbirlerine boyun eğdirmeye çalışırlar."⁷⁷

Bu durumla baş edebilmek için Hobbes'un düşünebildiği biricik çare mutlak bir devletin kuruluşu -modern zamanların en büyük filozoflarından biri olarak Hegel'in bile onun izinden gittiği bir fikir bu. Tabi bu fikir, gücünü Hobbes'un pratik gözlem kuvvetinden alır. Smith'in deyimiyle herkesin yaşamak için bir şeylerini satmak zorunda olduğu burjuva toplumunda hüküm süren insanlar arası ilişkilere çıplak gözle bakmaya cesaret eden hiç kimse Hobbes'un belirlemesinin gerçekliğini şüpheyle karşılamaz. Betimleyici düzeyde ele aldığımızda Smith'in Hobbes'un insan ilişkilerine dair tasviriyle çok fazla bir sorunu yoktur. Zira Smith Hobbes'un bu ilkesini ticari ilişkilerde pratik bir ilke olarak gözler ve bu nedenle ticari ilişkilerin niteliğini tanımlamak için bu ilkeyi çekinmeden uygular. Smith'e göre ticarete ilişkilere karşılıklı güç ve iktidar ilkesi hâkimdir ("power of exchanging"⁷⁸). Smith'in bu bağlamda Hobbes'a yönelttiği eleştiri, onun mekanik yaklaşımına ilişkindir ve nedenle de ekonomik ilişkilerden doğrudan siyasi sonuçlar çıkarmasıyla ilgilidir.⁷⁹ Bunun için Smith, olması gerekeni basit bir şekilde pozitivist bir yaklaşımla olana indirgemez. Bunun sonucu olarak da Smith, örneğin Hobbes gibi, tutkularımızın efendisi olmak için mutlak bir devletin kuruluşunu önermez. Tutkularımızı bertaraf etmemiz gerektiğini de telkin etmez. Onun önerisi, arzuların mutlak bir devlet veya bir başka benzer aygıt tarafındansa, insanların kendileri tarafından bir sağaltımı olarak tanımlanabilir. O şu soruyu sormaz: Tarafsız olabilmemiz için tutkularımızın kökünü nasıl kazıyabiliriz? Ama, nasıl "kendi

⁷⁷ Hobbes, Th., *Leviathan*, yay. C. B. Macpherson, Penguin Books, Londra, 1985, s. 184.

⁷⁸ Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [*Wealth of Nations*], yay. R. H. Campbell ve A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1981, c.1, s. 31; ayrıca bkz.: Göçmen, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, I.B.Tauris, Londra ve New York, 2007, s. 98-102.

⁷⁹ Smith, *Wealth of Nations*, s. 48.

kendimizin efendisi” olabiliriz; yani toplumsal ve böylece iletişimsel hale gelebilmeleri için, tutkularımıza nasıl hakim olabilir ve onları nasıl yönlendirebiliriz?, sorusunu sorar. Smith’e göre, kendi kendimizin efendisi olabilir ve onların peşinden gitmeden önce vicdanımıza başvurmak suretiyle tutkularımızı aklileştirebiliriz. Ancak, vicdanımızın sesini dinleyebilmek ve onun kararını izleyebilmek için, önce onun yabancılaşma ve çarpılmalarından azade olması gerekmektedir. Bu bizi vicdanın yabancılaşma ve çarpılmalarından muafiyetinin toplumsal ön koşulları hakkında, Smith’in mütalaalar dizisine götürür.

6. Smith’in bir açık toplum ütopyası

6. 1. Smith’in içerden ve dışardan tarafsız gözlemci arasındaki ayrımı

Smith’in tarafsız gözlemci kavramı üstüne tartışmada, kavramın *Ahlaksal Duygular Kuramı*’nın birinci baskısı ile altıncı baskısı arasında temel bir değişikliğe uğradığı genel olarak kabul edilir. Smith’in tarafsız gözlemci kavramının, *Ahlaksal Duygular Kuramı*’nın 1759 yılında yapılan birinci baskısında, ahenkli ve kendi-kendini düzenleyen bir toplum modeli anlamına gelen kamuoyuna atıfta bulunduğu ileri sürülür. Smith’in kavramının bu erken versiyonu, kamuoyu ile failin vicdanı arasında ahenkli birlik anlayışına dayanır. Ancak, *Ahlaksal Duygular Kuramı*’nın sonraki baskılarında Smith kamuoyu ile vicdan arasında bir ayrım yapmıştır: “bu iki mahkemenin yargı yetkisi, bazı bakımlardan benzeş ve akraba olsalar bile, yine de gerçeklikte farklı ve ayrı olan ilkelere dayandırılmıştır.”⁸⁰

İhtilafli tartışma, Smith’i bu ayrımı yapmaya sevk eden nedenle ilgilidir. Smith, *Ahlaksal Duygular Kuramı*’nın 1790 yılında yayınlanan kendisinin bizzat hazırladığı altıncı ve son baskısının tanıtımında bu ayrımdan açıkça söz eder. Bu ayrım, özellikle “bu yeni baskıdaki haliyle büsbütün yeni olan” altıncı bölümle ilgilidir. Smith hakkındaki yazında, onun kavramının bu son durumunu açıklamak için iki girişimde bulunulur.

İlk olarak, John Dwyer bunun bir ayrım değil, bir yenisi ile değiştirme olduğunu iddia etti. Kısmen eleştirilere bir tepki olarak, kısmen kamuoyunun ahlaki işleyişine duyduğu ateşli güven eksildiği için, Smith’in nesnel tarafsız gözlemci kavramını, ideal veya öznel bir tarafsız gözlemci anlayışını içeren bir kavramla değiştirdiğini ileri sürdü. Onun iddiasına göre, Smith “daha önceki umumiyet kazanmış tavırların bir ‘ayna’sı olarak vicdan görüşünden uzaklaşıp bireyin toplumsal normları benimsemesinin çok daha incelikli ve karmaşık kavrayışına yöneldi. O, nesnel bir gerçekliğin yansıması olan bir ahlakın yerine, şimdi nihai yasaları öznel olan bir ahlakı geçirmişti.”⁸¹ Dwyer, bundan hareketle, “Smith”in “etik görgülenmeyi hakiki toplumsallığın

⁸⁰ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 130.

⁸¹ Dwyer, *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century*, s. 171-172.

özendirdiği bu küçük ölçekli toplumsal etkileşimler içine yerleştirmeyi [...] öğretti”ği sonucuna varır.⁸²

İkinci olarak, Hiroshi Mizuta, Smith’in içerdeki tarafsız gözlemci/vicdan (*impartial spectator within*) ve dışarıdaki tarafsız gözlemci/kamuoyu (*impartial spectator without*) arasında yapmış olduğu ayırımın, nesnel tarafsız gözlemci kuramının bir ikamesi değil, tersine fazla geliştirilmesi olduğunu ileri sürdü. O, Dwyer’in aksine, *Ulusların Zenginliği*’ne yönelik araştırmalarının bir sonucu olarak, Smith’in sivil toplumdaki sınıf karşıtlığına giderek daha çok vakıf oluşuna vurgu yapar. Mizuta, Fransız Devrimi ve Calas davası ile birlikte, “ilk baskıda ana hatları çizilen sivil toplumun türdeş ve ahenkli yapısından başlayarak, genişleyen ve derinleşen çözümlemesinin ve ayrıca bizatihi toplumun tarihsel gelişiminin bir sonucu olarak, Smith’in “giderek çok türel yapıya yaklaş”tığına işaret eder.⁸³

Bana öyle geliyor ki, hem Mizuta hem de Dwyer, Smith’in kavramının fazlasıyla tek yönlü bir yorumunu yapıyorlar. Özellikle Dwyer’in tutumu, metinsel kanıtlara dayanarak hiç savunulamaz. Smith’in tarafsız gözlemciye dair nesnel kuramını öznel bir kuramla değiştirdiği yolundaki iddiası hiç de akla uygun biçimde temellendirilemez. Zira Smith’in özneler arasılık kuramı, özneler arasılığın öznel bir kuramından ziyade nesnel bir kuramıdır. Onun başlangıç noktası, kişinin kendisini nasıl gördüğü değil, başkalarının onu nasıl gördüğü veya muhtemelen nasıl görebileceğidir. Bu kuram “kendi”nin önsel bir tanımı değil, başkalarının yansıttığı biri olarak sonradan yapılan bir tanımdır. Bu yüzden “kendi”nin oluşumunun öznel bir kuramı değil, nesnel bir kuramıdır.

Mizuta’nın Smith’in gelişimini onun sivil toplumun çok türel doğasına vakıf oluşuna indirgeyişini alalım. Şüphesiz, sınıf karşıtlığı Smith’in bu ayrımı yapmasının başlıca nedenlerinden biri olarak görülebilir. Ama bu tek önemli neden değil. Sınıf karşıtlığı taşıyan çok türel bir toplumda dahi, bu karşıtlığın nüfuz edemediği toplumsal ilişkiler her zaman vardır. Yine en ahenkli toplumda bile, bazı çelişmeler daima olacaktır. Bu yüzden, burada Smith’in bu ayrımının, sadece onun sivil toplumun çelişkili doğasına gitgide daha çok vakıf olmasından değil, aynı zamanda insan toplumunun doğasına da vakıf olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bundan dolayı, Dwyer’in, Smith’in “daha önceki umumiyet kazanmış tavırların bir ‘ayna’sı olarak vicdan görüşünden uzaklaşıp (...) bireyin toplumsal normları benimsemesinin çok daha incelikli ve karmaşık kavrayışına yöneldi”ği savı ciddiye alınmalıdır. Ama onun yenisiyle değiştirme varsayımı ve buna istinaden Smith’in etik öğretisini “küçük-ölçekli toplumsal etkileşimler”e indirgemesi, Smith’in genel olarak topluma yönelik etiğinin önemini hafife alır.

⁸² Dwyer, *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century*, s. 168.

⁸³ Mizuta, H., “Moral Philosophy and Civil Society”, *Essays on Adam Smith* içinde, yay. S. S. Skinner ve Wilson Th., Oxford University Press, Oxford, 1975, s. 128.

Smith ahlaka en büyük meydan okumanın bireyler arası durumsal farklılıktan değil de her şeyden önce toplumsal sınıflar arası durumsal farklılıktan kaynaklandığının çok iyi farkındaydı; zira ona göre “zümrelerin farklılığı ve toplumun sıra düzeni ahlaki duygularımızın yozlaşmasının en önemli ve en evrensel nedeni”dir.⁸⁴ Smith bu belirlemeyi ilk olarak *Ahlaksal Duygular Kuramı*'nin 1790 yılındaki altıncı baskısında açıkça ifade etmiştir. Smith'in görüşüne göre, “ahlaki duygularımızın” bu “yozlaşması”, aynı zamanda vicdanımızın yabancılaşmasının ve çarpılmaya uğramasının da başlıca kaynağıydı. Her ne kadar “zümre farklılıkları ve toplumun sıra düzeni”ni toplumun istikrarı bakımından tarihsel olarak zorunlu saydıysa da, Smith modern siyaset kuramının ve daha genel olarak modern felsefe ve bilimin başta gelen görevine, yani bu yozlaşmaya bir çözüm bulma görevine dikkat çekti ve bu araştırmanın başlangıç noktası olarak iş görebilecek kimi normatif ölçütleri ortaya koydu.

6. 2 Açık bir toplumun temeli ve belirtisi olarak özgür iletişim

Bu türden soruları ele aldığı anda, Smith birbirine aykırı olan iki toplum modeliyle iş görür. Bunlardan biri içindeki herkesin potansiyel olarak toplumun bütün alanlarına erişme hakkına sahip olduğu ahenkli ve açık bir toplumdur.⁸⁵ Diğeri ise işbölümü ve çıkar ilişkileriyle parçalanmıştır. Parçalanmış ve bundan dolayı kapalı bir toplumda, asıl ilgili kişinin içine gömüldüğü parçalanmış bir durum genel durum olduğundan, onun (o erkek veya kadının) kalıcı zihinsel ve duygusal eğilimleri genel bakış açısını hesaba katmaktan aciz biçimde sadece kısmi bir bakış açısıyla davranabilmesine yol açan tam anlamıyla parçalı bir durum tarafından biçimlendirilebilir. Bu toplum bu yüzden kapalıdır ve herkesi (her erkeği ve kadını) yaşamının başından sonuna kadar toplumsal yaşamın sadece belirli alanlarıyla sınırlandırır. İlki güveni ve açık iletişimi temel alırken, ikincisi güvensizliğe ve ketum iletişime veya hatta daha büyük bir olasılıkla suiistimale dayanır.

Kapalı bir toplumda, bizimkinden çok daha geniş bir dünyanın varlığından haberdar olsak bile, bu dünyadan dışlandığımızı bildiğimiz için, onu bizim dünyamız olarak kendi düşüncelerimize içermeyiz; onun bir parçası olmadığımızı ve ona güvenemeyeceğimizi bildiğimiz için onu önemsemeyiz. Ona güven duyabilmemiz için öncesinde bütün bilgiyi kerelerce denetlememiz gerekir. “Buna mukabil, ağız sıklığı ve gizleme çekingenliğe yol açar. Nereye

⁸⁴ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 61.

⁸⁵ Smith'in açık toplum kavrayışı Karl Popper'in açık toplum anlayışından tamamiyle farklıdır. Popper, işbölümüne dayanan sınıflı ve dolayısıyla çıkar çatışmalarının yaşandığı toplumu “açık toplum” olarak ilan ederken, Smith, sınıfsız toplumu açık toplum olarak kavrar. Diğer bir deyişle Smith, Popper'in açık toplum olarak ilan ettiğini sınıflı ve dolayısıyla kapalı toplum olarak tanımlar. Yukarıda işaret ettiğim gibi, Smith entelektüel gelişiminin ta başından beri açık toplum modeli olarak sınıfsız bir toplum düşüncesini savunmuştur.

gittiğini bilmediğimiz bir insanın ardına düşmekten korkarız.”⁸⁶ Bu yüzden, şayet farklı alanlardan bireylerle zorunlu olarak iletişime girersek, onları yabancılar olarak algılar ve kendimizi rahatlıkla açığa vuramayız. Çoğu kez resmi, olumsuz anlamıyla tamamen ussal ve mesafeli durmamız gerekir.

Bu mesafe açık bir toplumda da sahip olmamız gereken türden bir mesafe değildir. Açık bir toplumda da, bize hükmetmelerini önlemek için yöneldiğimiz hedefler ve edinmeyi amaçladığımız nesnelere karşısında belli bir mesafe korumak zorundayız. Aksi halde, tutkularımız sonuçta onlarla ilişkide özgürlüğümüzü yitirebileceğimiz şekilde kendilerini bağımlılıklara dönüştürebilirler.⁸⁷ Veya başkalarıyla ilişkilerimizde onların söyledikleri hakkında eleştirel düşünebilmek için belli bir mesafe korumamız gerekir. İlgi veya meraka daima mesafe eşlik etmelidir. Ama bu mesafe lakayt, kaygısız ve neme lazımcı olmak değildir. Bunun tam aksine, kapalı bir toplumda korumamız gereken mesafeye güvensizlik eşlik eder. Bundan dolayı, kapalı bir toplumda bütün toplumsal ilişkiler araçsal ve çıkarıcı ilişkiler haline alabilirler. Bizi ilgilendiren başkalarının değil, kendi mutluluğumuzdur. Böyle durumlarda hislerimizi, duygularımızı, yani demem o ki bizim samimiyetimize yorulabilecek neredeyse her şeyi bastırmalıyız. İşittiğimiz ses tamamen ussaldır. Ondan herhangi bir his veya duygu alamayız. Bu yüzden ona güvenemeyiz. Bu noktada ruh-beden ikiliğinin toplumsal nedenine ulaşmış oluyoruz: İşbölümü ilkelerine ve fayda ilkelerine dayalı toplumsal ilişkiler. Bu ilişkiler duyguları bastıran salt çıkara dayalı soyut alış veriş ilişkileridir.

Çıkar çelişkileri ve çatışmalarından dolayı parçalanmanın olmadığı ahenkli ve açık bir toplumda eğilimlerimiz kapalı bir toplumdaki farklı bir yolla şekillendirilebilir. Örneğin, açık ve ahenkli bir toplum koşullarında, insanın genel zihinsel ve bedensel kapasiteleri asıl ilgili kişinin hem genel hem de tikel çıkarları anında hesaba katan tarafsızlık ilkesi temelinde kendiliğinden, yani uzun ve derin tefekkürler olmaksızın harekete geçebileceği şekilde oluşabilir. Açık bir toplumda bizim somut durumumuzdan çok daha geniş bir dünya olduğunu rahatlıkla tahayyül edebiliriz. Ya toplumsal yaşamın farklı alanlardaki deneyimlerimizden dolayı ya da aldığımız eğitim sayesinde bütünü kafamızda canlandırabiliriz. Somut bir duruma iyice gömüldüğümüz zaman bile, kaldırılamaz hiçbir kısıtlama ve engel olmaksızın bütün diğer alanlara girebileceğimizi biliriz. Bunların işleyişi hakkında bilgi edinebilir ve onlara güvenip dayanabiliriz. Bundan dolayı, toplumsal yaşamın farklı alanlarından bireylerle iletişime girmişsek, hislerimizi, duygularımızı ve içsel düşüncelerimizi gizlemeye gerek duymayız. “Karşılıklı bir duygudaşlık” var olduğu için, kendimize oto-sansür uygulama ihtiyacı duymayız; herhangi bir korku olmaksızın iç dünyamızı ve

⁸⁶ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 337.

⁸⁷ Bkz: Plessner, H, “Über den Begriff der Leidenschaft”, *Gesammelte Schriften* içinde, c. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, s. 71.

mahremiyetimizi açığa vurabilir; gözü kapalı biçimde güven duyduğumuz ve hiçbir gerekçe olmadan kendimizi açığa vurduğumuz için suiistimal edilmeden korkma gereği duymayız.

Bu yüzden, Smith “güven”e ve “özgür iletişim”e açık bir toplumun temel ayırıcı özellikleri olarak dikkat çeker. Eğer güvenilebilirsek der Smith; sohbet arkadaşımızın “bizi yönlendirmek istediği yolu (...) açıkça görür ve kendimizi onun kılavuzluğuna ve yönlendirmesine memnuniyetle teslim ederiz.”⁸⁸ “Hepimiz” diye devam eder Smith, “bundan dolayı, birbirimizden nasıl etkilendiğimizi duyumsamak, birbirimizin içine nüfuz etmek ve orada gerçekten var olan duygu ve duygulanımları gözlemek isteriz.”⁸⁹ Açık bir sohbet, diye ekler o, “bize bu doğal tutkuyu tattıran, bizi yüreğine davet eden, adeta bize yüreğinin kapılarını açan insan, başka herhangi birinden daha zevkli bir misafirperverlik türünü ifa etmiş gibidir. Her daim iyi huylu olan hiçbir insan, eğer kendi gerçek duygularını bunları hissederken ve bunları hissettiği için dile getirme cesaretine sahipse, keyif almaktan geri duramaz. Bir çocuğun gevezelik etmesini dahi hoşlaştıran bu koşulsuz samimiyettir.”⁹⁰ İşte, ben, Smith’in burada çerçevesini çizdiği ve içinde ilişkilerin samimiyet, karşılıklı güven, dayanışma, saygı ve sevgi ilkelerine dayalı toplum tasarısını onun toplumsal ütopyası olarak tanımlıyorum.⁹¹ Herkesin herkese yabancı olduğu ticaret toplumu karşısında Smith’in bize perspektifsel olarak sunduğu toplumda herkes herkesi kendisinin ikinci benini olarak görür ve bu nedenle duygu ve düşüncelerini açıkça yaşamaktan çekinmeyeceği için ruh-beden ikilemiyle boğuşmak zorunda kalmaz.

⁸⁸ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 337.

⁸⁹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 337.

⁹⁰ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 337.

⁹¹ Bkz.: Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, s. 119-164.

Kaynakça

Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

John L. Ackrill, *Aristoteles*, Walter de Gruyter, Berlin ve New York, 1985.

Aristoteles, *Rhetoric*, *The Complete Works of Aristotle* içinde, yay. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985.

- *On the Soul*, *The Complete Works of Aristotle* içinde, yay. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985, s. 690.

Ayer, A. J., *Sprache, Wahrheit und Logik*, Reclam, Stuttgart, 1970

Burke, E., *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, yay. A. Philips, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Davie, G., "Berkley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy", *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment* içinde, c. 2, yay. M. Macdonald, Polygon, Edinburgh, 1994.

Descartes, R., *Meditations on First Philosophy*, *The Philosophical Writings of Descartes* içinde, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, c. 2

- *The Passions of the Soul*, *The Philosophical Writings of Descartes* içinde, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, c. 1.

Dwyer, J., *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century*, John Donald Publishers LTD, Edinburgh, 1987.

Freud, S., 'Instincts and their vicissitudes', *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* içinde, Penguin Books, Londra, 1991, Freud Kütüphanesi, c. 11.

Feuerbach, L., "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", *Anthropologischer Materialismus* içinde, yay. Alfred Schmidt, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, 1985

Göçmen, D., "Kartezyen Şüphencilik ve Hume'cu Bilinememezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi", *Felsefe Logos*, no: 35-36 (2008/1-2), s. 251-271.

- *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, I.B.Tauris, Londra ve New York, 2007.

Griswold, Charles L., *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Gunn, R., "Scottish Common Sense Philosophy", *Edinburgh Review* içinde, Kış 1991-1992, sayı 87, s. 118-119.

Habermas, J., 'Moralbewußsein und kommunikatives Handeln', *Moralbewußsein und kommunikatives Handeln* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999.

Hauskeller, M., *Geschichte der Ethik: Antike*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih, 1997, s. 219-221.

Hermesen, H., "Emotion/Gefühl", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* içinde, yay. H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, c. 1, s. 661-682.

Hobbes, Th., *Leviathan*, yay. C. B. Macpherson, Penguin Books, Londra, 1985.

Holkamp, K., *Grundlegung der Psychologie*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. & New York, 1985

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge tarafından hazırlanan analitik bir dizin ve P. H. Nidditch'in notları ve onun tarafından gözden geçirilen metinle birlikte, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Kohlberg, L., *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

Kohlberg, Levine ve Hower, „Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen“, *Die Psychologie der Moralentwicklung* içinde, yay. L. Kohlberg, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, s. 332/3.

Mizuta, H., "Moral Philosophy and Civil Society", *Essays on Adam Smith* içinde, yay. S. S. Skinner ve Th. Wilson, Oxford University Press, Oxford, 1975.

Mullan, J., "Sentiment", *A Dictionary of Eighteenth-Century History* içinde, yay. J. Black ve R. Porter, Penguin Books, Londra, 1996.

Nussbaum, M. C., *Poetic Justice: the literary imagination and public life*, Boston, 1995

Plessner, H, 'Über den Begriff der Leidenschaft', *Gesammelte Schriften* içinde, c. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983.

Raphael, D. D., 'Impartial Spectator', *Essays on Adam Smith* içinde, yay. Skinner, S. S. ve Wilson Th., Oxford University Press, Oxford, 1975.

- *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 1985, s. 41-44.

Reid, Th., *Philosophical Works*, yay. W. Hamilton, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967.

Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, c.1, yay. R. H. Campbell ve A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.

- *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

- "Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects* içinde, yay. J. C. Bryce ve W. P. D. Wightman, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

- "The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects* içinde.

Tomaselli, S., "Sympathy", *A Dictionary of Eighteenth-Century History* içinde, yay. J. Black ve R. Porter, Penguin Books, Londra, 1996.

Vivenza, G., *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001.