
DAVID HUME: BEŞERİ BİR ÜRÜN OLARAK ADALET*



*Cennet USLU***

ÖZET

Hume yönelttiği eleştiriler ile rasyonalizme ciddi bir darbe vurmuştur. Hume'un eleştirilerinin sonuçlarından biri ahlakın beşerî yapılara öncel, insan doğasına içsel, akıl ile keşfedilebilen, evrensel, objektif ve mutlak ilkelere oluşmadığı fikridir. Bununla birlikte, varolan hatalı imajın aksine Hume'un ahlak ve bilhassa adalet anlayışı sübjektivist veya rölativist değildir. Bu hatalı imajın nedenlerinden biri Hume'un adalet teorisinin yeterince bilinmemesidir. Bu sebeple bu makalede Hume'un adalet teorisi ele alınarak, Hume'un adalet anlayışı sergilenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla iki temel soru üzerinden hareket edilmiştir. İlki, adaletin insan toplumlarında ilk olarak nasıl ortaya çıktığı sorusudur. İkincisi ise, adaletin ahlak alanına nasıl girdiği yani niye adil davranışları ahlaken tasvip ederken gayri adil davranışları ahlaken kınadığımız sorusudur.

* Bu makale TUBİTAK'ın Yurtdışı Doktora Sonrası Araştırma Bursu ile Buckingham Üniversitesi'nde yürütülen araştırma kapsamında yazılmıştır.

** Yard.Doç.Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı.

Adalet insan için gerekli olan toplumun ayakta kalabilmesi için insanlar tarafından bir konvansiyon olarak icat edilmiştir. Adaletin ahlakın konusu haline gelmesi ise adalet için doğal motivasyonu sağlayan kişisel çıkar ile kamu çıkarına yönelik sempati vasıtasıyla olmaktadır. Adalet insan doğasının özellikleri ile insanın yeryüzünde içinde bulunduğu durumun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden adalet yer ve zaman fark etmeksizin tüm insan toplumlarında aynı ilkelerin bulunması anlamında “evrensel” ve keyfi ve rast gele olmaması bakımından “objektiftir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Adalet, Konvansiyon, Yapay Erdem, İcat

I. GİRİŞ

Hume bir skeptik olarak ünü ve rasyonalizme yönelttiği keskin eleştiriler nedeniyle hatalı bir şekilde sübjektivist veya rölativist zannedilir. Bu hatalı imajın sebeplerinden biri Hume’un ahlâk ve bilhassa adalet teorisinin yeterince bilinmemesidir. Bu makalede Hume’un ahlâk teorisinin en önemli kısmını teşkil eden adalet teorisi ele alınmıştır. Makalenin öncelikli ilgisi Hume’un bir olgu olarak ele alıp esaslarını ortaya koymaya çalıştığı adalete dair görüş ve argümanlarının genel bir profilini vermektir. Böylece Hume’un adalet anlayışının temelleri, içeriği ve niteliği konusunda genel bir perspektif sunmak ve nihayetinde bir değerlendirmeye ulaşmak mümkün olacaktır.

Hume’un adalete ilişkin peşine düştüğü soruları iki ana grupta toplayabiliriz.(Ponko 1983:46-47) İlk olarak Hume adaletin insan toplumlarında ilk nasıl ortaya çıkmış olduğu sorusunu cevaplandırmaya çalışır. Bu, daha çok adaletin tarihi bir süreç içinde değerlendirildiği ve adaletin insanların becerileri yoluyla ilk olarak nasıl ve neden kurulmuş olduğunu soruşturmaya yöneliktir. İkinci soru ise adaletin ahlâkın alanına nasıl girdiği, yani niye adil davranışları ahlâken tasvip ettiğimiz ve adil olmayan davranışları ahlâken kınadığımız meselesiyle ilgilidir.(Hume *Treatise*: III.2.2,484)¹ Bu iki soruşturma elbette birbirinden tamamen bağımsız değildir. Hume’un yazıları ve konuyu ele alışından sık sık iç içe geçmiş durumdadır. Bununla birlikte böyle bir ayırım konuyu ele alırken sadelik ve kolay ilerleme açısından epey avantaj sağlamaktadır. Bu makalede bu iki soruya Hume’un verdiği cevapları sırasıyla “Adaletin Or-

¹ Hume’un *A Treatise of Human Nature* eserine burada ve bundan sonra verilen atıflarda, eser (T) olarak gösterilecek ve sırasıyla kitap, bölüm, kesim ve sayfa numaraları verilecektir.

taya Çıkması” ve “Adaletin Doğası” başlıkları ile ele almayı tercih ettik. Bunların ardından gelen “Adalet Ödevi” başlığı altında Hume’un kendi teorisi bağlamında adaleti insan becerisinin bir ürünü olan yapay bir erdem olarak temellendirmesi ile ilgili eleştiri ve değerlendirmeleri ele aldık. Nihayetinde ise Hume’un adalet anlayışının sergilenmesi ile ortaya çıkan sonuç üzerinden genel bir değerlendirmede bulunduk.

II. ADALETİN ORTAYA ÇIKMASI

Hume’a göre insanın toplum halinde yaşaması bir tür doğal zorunluluktur. Toplum halinde yaşamak çok sayıda insanın karşılıklı girdiği ilişki ve işbirliğinin koordine edilmesini zorunlu kılar. Bu koordinasyon zaman içinde insanlar arasında kurulan konvansiyonlar vasıtasıyla sağlanır. Bu konvansiyonlar arasında en önemlisi ve toplumu ayakta tutacak olanı adalet üzerine yapılan konvansiyondur. Hume’da adalet konvansiyonu, mülkiyet ile ilgili davranış kurallarının ne olduğunu gösteren bir reçetedir. Hume adalet meselesini mülkiyetin düzenlenmesi ile ilişkili olarak algılar. Hume’un adalet algısı kolektif olan yerine özel mülkiyeti, dağıtıcı adalet yerine prosedürel adaleti içerir.(Barry 1986:6) Ancak Hume’un adalet teorisini ele alırken akıldan çıkarılmaması gereken nokta, Hume’un adaletin normatif bir teorisini kurmaya girişmediği, yani adaletin ne olması gerektiğine ilişkin kurallar ve ilkelerin peşine düşmediğidir. Böyle bir şey Hume’un temel felsefesine tamamen aykırı olurdu. Hume adaletin tavsiye edici (prescriptive) değil tasvir edici (descriptive) bir teorisini sunmaya girişmektedir. Hume için adalet insanın doğası ve dünyadaki durumunun bir ürünü veya sonucu olarak ortaya çıkmış bir olgudur.(Rawls 2000:65)

a) Toplum

Hume adaletin kökeni konusuna toplum halinde yaşamamanın insan için gerekli, hatta bir tür doğal zorunluluk olduğunu belirterek başlar. Birey, toplum ve adalet arasındaki ilişki kabaca şöyledir: Toplum halinde yaşamak insan için faydalı ve gereklidir, toplumun ayakta kalabilmesi ve varlığını devam ettirebilmesi içinse adalet şarttır. Adaletin hem kökeni hem de değerinin yegâne temeli bu erdemin toplum için sağlamış olduğu faydalı sonuçlarda bulunmaktadır.(E:II.3.1,183)²

² Hume’un *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals* (İnsan Anlığı Üzerine ve Ahlâkın İlkeleri Üzerine İncelemeler) adlı eserine burada

Hume'a göre diğer hayvanlarla kıyaslandığında doğanın insana pek fazla avantaj sağlamamış olduğu görülür. İnsanın tek başına gücü azdır, geçimi için gerekli her şeyi tek başına yerine getirmesi gerektiği zaman her konuda yeterince yeteneğe ulaşamaz ve herhangi bir konudaki küçük bir başarısızlık veya talihsizlik yıkımına sebep olabilir. İnsanın bu zayıflıklarının çaresi biraraya gelerek toplumu oluşturmaktadır. Toplum halinde yaşamak insanın tek başına hayatını sürdürmesinde ortaya çıkan üç uygunsuzluğa çare üretir: *"Kuvvetleri birleştirmek yoluyla gücümüz artar, işbölümü yapmak suretiyle kabiliyetlerimiz genişler ve karşılıklı yardımlaşarak talih ve kazalara daha az açık hale geliriz."* Toplum sağladığı *"bu ilave güç, kabiliyet ve güvenlik nedeniyle"* insan için avantajlı olur.(T:III.2.2,485)

Toplum avantajlıdır ancak insanlar bu eğitimsiz durumda ve sırf akıllarıyla onun avantajlarını fark edip toplum haline geçmiş olamazlar. Hume'un anlayışına uygun olarak insanları toplum halinde birleşmeye yönelten yani toplumun kökeni olan bir doğal güdü veya eğilim gereklidir. Hume bu güdüyü erkek ve kadın cinsleri arasındaki birbirlerine yönelik doğal şehvet olarak görür. *"Toplumun ilk ve kökensel ilkesi cinsler arasındaki bu doğal çekim"* olmalıdır.(T:III.2.2,486) Çiftler ortak çocuklarının yetiştirilmesi ve bakımına yönelik ilgi ile aile içinde bir birlik ve bağ kurarlar. Ailelerin biraraya gelmesiyle de giderek topluluk büyür ve toplum haline gelir. Aile içinde ve giderek diğer ailelerle ilişkilerde geliştirilen bu işbirliği ve dayanışmanın avantajlarının deneyimlenmesi insanlara toplumun avantajlarını gösteriyor olmalıdır. Çocukların yetişmesi esnasında bu ilişki ve bağlar onlara aktarılır ve zaman içinde toplumu oluşturan bağlar ve ilişkiler geliştirilir.(T:III.2.2,486; E:II.3.1,192)

Hume, tek başına yaşamamanın dezavantajları ve cinsler arasındaki (üremeye yönelik) seksüel çekimin insanları toplum halinde yaşamaya zorlamasına karşın insan doğasında ve insanın dışsal koşullarında bunun tam tersi bir etki yaratan unsurların bulunduğunu düşünür. Bu unsurlar toplum halinde yaşamaya uygun düşmezler, onu çökertmeye ve varlığına son vermeye yönelik bir etki yaratırlar. Bu unsurlar iki başlık altında toplanmış olmakla birlikte onların yıkıcı ve tahrip edici etkisi birbirlerine denk düşmüş olmalarıyla ortaya çıkar. İlk unsur (ya da en

ve bundan sonra verilen atflarda, eser (E) ile ve İkinci Enquiry (İnceleme) olan *The Principles of Morals* (II) ile gösterilecektir. Ardından kısım, bölüm ve sayfa numarası verilecektir.

dikkate değer olanı) insanın doğasında bulunan bencilliktir. Bencillik insanın “kendisini herhangi tekil bir kişiden daha fazla sevmesi” ve diğerleri karşısında kendini kayırması anlamına gelir. İkinci unsur insanın dışsal mülkiyetlerine ilişkin istikrarsızlık ve bunların kıtlığıdır. Hume insanın “zihnin içsel tatmini”, “bedenin dışsal üstünlükleri” ve “çalışması ve talihi ile elde ettiği mallar” olmak üzere sahip olduğu üç tür mülkiyet olduğunu belirtir. Bunlardan ilkinden yaralanmak tam anlamıyla güvencededir, ikincisi ise ona sahip olandan alınabilir ancak alana fayda sağlamaz. Üçüncü grup sahiplik yani insanın “çalışması ve talihi yoluyla edindikleri” ise diğerlerinin saldırısına açıktır, bu sahiplikler herhangi bir zarar görmeden insandan alınabilirler ve alan kişiler tarafından kullanılabilirler. Buna ilave olarak bu mallar kıttır ve herkesin ihtiyaç ve arzularına karşılamaya yetecek miktarda değildirler.(Treatise:III-2-2,486-488)

Öyleyse, bir yandan toplum halinde yaşamının sağlayacağı avantajlar, diğer yandan dışsal sahipliklerin güvencesinin yokluğu ve kıtlık koşulları ile insan bencilliğinin biraradalığı toplumun varlığı için birbiriyle çelişen etkiler oluştururlar. Bu çelişki ve çatışmanın giderilmesinin uygun bir yöntemini bulmaya yöneldiğinde insan adaleti de üretmeye başlamış demektir. Bu çelişkiye çözüm insanlar tarafından adaletin kurallarının icat edilmesiyle sağlanır.

İnsan kendisine sağladığı yüksek fayda ve avantajlardan dolayı toplum halinde yaşamaya zorlanır. Toplum halinde yaşamak şahsi ilişkilerin ötesine uzanır ve “yabancılarla” işbirliği yapmayı gerektirir. Toplumun ayakta kalabilmesi ve işbirliğini sürdürebilmek için işbirliği kurallarının (erdemlerin) tarafsızlık içermesi gerekir. İnsan yakınlarıyla ve sevdikleriyle ilişki ve işbirliğinde ciddi bir sıkıntı çekmez. Çünkü halihazırda sahip olduğu doğal tutku ve güdülerini bunu kolaylaştıran bir fonksiyona sahiptir. Durum şahsi ilişkileri aşan bir boyuta ulaştığında sıkıntı başlar ve insanın tarafsızlığı toplumdaki gayri şahsi ilişkileri ve işbirliğini sürdürmeye engeldir.(Cohon 2008:164) Ancak, insanlar toplumun sağlayacağı yüksek avantajlar uğruna bu işbirliğini temin etmenin ve toplumu ayakta tutmanın bir yolunu bulurlar. Adalet kurallarını/erdemlerini icat ederler. Adalet erdemi/kuralları bir arada yaşamak uğruna insanın doğal tarafsızlığına bulunmuş bir çaredir. Adalet bir arada yaşamı ve işbirliğini mümkün kılmak için insanlar tarafından icat edilmiş bir araç ve üretilmiş bir konvansiyondur.(T:III.2.2,488,496)

“O zaman çare doğadan değil ama beceriden türer. Daha uygun bir ifadeyle söylersek, doğa duygularda (affection) düzensiz ve elverişsiz olan şey için yargıda ve anlıkta (understanding) bir çare temin eder. İnsanlar toplumda erken eğitimleri ile toplumun muazzam avantajlarına duyarlı hale gelirler ve bunun yanısıra birliktelik (company) ve muhabbet (conversation) için yeni bir duygu edinirler. İnsanlar toplumdaki başlıca rahatsızlığın dışsal mallar dediğimiz bu mallardan ve onların kolayca kaybedilmesi ve bir kişiden diğerine kolayca transferinden ortaya çıktığını gözlemledikleri zaman, bu malları da mümkün olduğunca zihnin ve bedeninin sabit ve değişmez avantajlarıyla aynı düzleme getirmek suretiyle bir çare aramak zorundalar.”(T:III.2.2,489)

b) Konvansiyonlar

Hume’da toplum haline gelmek ile adaletin kurallarını icat etmek aynı zamana denk gelen oluşumlardır. Zira adalet olmaksızın toplum yani çok sayıda insanın koordinasyon ve işbirliği mümkün değildir. Öyleyse insanlar toplumun kendilerine sağlayacağı avantajlar ve faydalar hatırına, doğalarında ve dış koşullarında bulunan olumsuzluklara rağmen veya bunlara çare olarak adalet konvansiyonunu üretmeye yönelmişlerdir. Hume’da konvansiyonlar yapay erdemlerin tümünde ve adalette merkezi bir role sahip olmakla birlikte, pek çok diğer beşerî kurum ve pratiğe de temel sağlayan bir kavramdır³. Hume’a göre bir konvansiyon bireyler arasında ortak davranışları düzenleyen bir tür anlaşmadır. Böyle bir anlaşmayla her biri yalnız ve aktivitelerin koordine edilmediği duruma göre daha yüksek fayda elde eder.(Schmidt 2003:257) Toplum içindeki ortak davranışlarımızı koordine etmemize imkân veren konvansiyonların kurulması “*diğerlerinin eylemlerini tahmin etmek ve motivasyonlarını algılamamıza izin veren sempati ve muhakeme*” vasıtasıyla gerçekleşir.(Schmidt 2003: 258) Bir konvansiyonu ortaya çıkaran şey genel bir ortak çıkar

³ Hume’da konvansiyonlar insanların ortak aktivitede bulunduğu ve davranışlarını koordine etmelerini gerektiren neredeyse her alanda geçerli olan oldukça geniş bir anlama sahip. Bu konuda Claudia M. Schmidt şu değerlendirmeyi yapıyor: “Özetle, Hume iki veya daha fazla kişi arasındaki bütün koordine edilmiş aktivitelerde konvansiyonların -yani bir kuralı izlemek konusunda açık yada gizli bir anlaşmanın- izini buluyor. Konvansiyonlar güçlerine ve sürekliliklerine göre geçici düzenlemelerden başlayıp, geleneklere, bir sosyal kurumun kurallarına ve son olarak devlet otoritesi tarafından kurulan ve uygulanan yasalara kadar uzanan bir dizi halinde sıralanırlar. Biz; ortak projelerde, sembollerin ortak kullanımında, görgü kurallarında, mülkiyet ve sözleşmeleri düzenleyen kurallarda, hükümetin ortaya çıkışında, egemenliğin devri ve kabullünde, dini cemaatlerin ayin pratiklerinde ve hatta oyunlarda bile konvansiyon örneklerini buluyoruz.”(Schmidt 2003:259)

(common interest) duygusudur. Adalet konvansiyonunda bu ortak çıkar adalet olmadığında toplum çökeceği ve dağılacağı için herkesin büyük bir kayba uğrayacağı gerçeğinde yatar. İnsanlar bu “ortak çıkar” duygusu ile diğerlerinin de aynı şekilde davranacağı varsayımı/beklentisi ile davranışlarında bu kurallara uyma konusunda genel bir mutabakata varırlar.

“Toplumun her bir üyesi bu çıkara duyarlıdır: Her biri, diğerlerinin de aynı şeyi yapması şartıyla eylemlerini ona uygun hale getirdiği kararı ile birlikte hemcinslerine (fellow) bu duyguyu ifade eder. Onlardan herhangi birini adil bir eylem sergilemeye ikna etmek için daha fazla bir şeye ihtiyaç yoktur. Bu diğerlerine örnek olur. Ve böylece adalet bir tür konvansiyon veya anlaşma yoluyla kendisini tesis eder...” (T:III.2.2,498)

“Ama konvansiyon; her bir insanın kendi yüreğinde hissettiği, hemcinslerinde de gördüğü ve diğerleriyle birlikte onu da, kamu faydasına yol açan genel bir plan veya eylemler sistemi içine çeken bir ortak çıkar duygusu anlamına geliyorsa, bu tam da konvansiyon olmalı...”(E:II.App.3,306)

Konvansiyonlar adalet de dâhil tüm yapay erdemleri icat etmenin yöntemidir. Konvansiyonlar olmadan insan doğal tutku ve güduları yoluyla yapay erdemlerin gerektirdiği şekilde davranmaya yönlendirilemezdi. “*Buluşçu bir tür olarak*” insan o konuda konvansiyonlar kurmak suretiyle ortak çıkara hizmet edecek kişisel özellikleri birer erdem (yapay) olarak üretir.(T:III.2.1,484) Bu kişisel özellikler insanları konvansiyonlarla inşa edilen kurallara uygun davranmaya yönlendirir.(Schmidt 2003:233) Konvansiyonlar olmadan insanlar toplum içinde birbirleriyle olan aktivitelerini ortak bir şema içinde koordine etmeyi başaramazlar. Adalet yalnızca böyle bir konvansiyonun varlığı ile faydalı hale gelir ve insanlar ona uygun davranmaya yönlendirilirler.(T:III.2.2,490,498)

Hume konvansiyonun ne olduğunu daha iyi anlatabilmek için çeşitli örnekler verir. İnsanların kurduğu diğer konvansiyonlara örnek olarak lisanı ve altın ve gümüşün mübadelenin ortak ölçüsü olmasını örnek gösterir. Bir lisan da insanlar arasında iletişim kurmak amacıyla herhangi bir verilmiş söz olmaksızın zaman içinde aşamalı olarak kurulmuş bir konvansiyona dayanır. Yine Hume iki kişinin bir teknede kürek çekmesi örneğini verir. Bu iki kişi aralarındaki bir uzlaşa üzerine birlikte kürek çekerler. Teknenin hareket etmesi ve gideceği yere ulaşması bu sa-yede mümkündür. Bu işbirliğinde her ikisinin de çıkarı ortak-tır.(T:III.2.2,490;E:II.3.8,306)

Hume'a göre bir konvansiyon insanların biraraya gelerek birbirlerine açıkça söz vermeleri ya da yazılı veya sözlü bir anlaşma yapmaları biçiminde kurulmaz. Adalet konvansiyonu bir anlamda kendiliğinden ve zaman içinde kurulur. Her biri kişinin öyle bir konvansiyona gidilmesinde yatan ortak çıkarı algılaması ve diğerlerinin de aynı ortak çıkar duygusunu algıladıklarının varsayılması üzerine, ona uygun davranışlarda bulunmakla, zaman içinde kurulur. Hume'un adalet konusundaki konvansiyon açıklamasını daha iyi anlayabilmek için Adam Smith'in *görünmez el* (invisible hand) ve Friedrich August von Hayek'in *kendiliğinden doğan düzen* (spontaneous order) kavramları işe yarayabilir. Hume'da adaletle ilişkin konvansiyonlar görünmez el ve kendiliğinden doğan düzen kavramlarıyla bir takım benzerlikler taşımaktadır. Hume'un konvansiyonları da kendiliğinden düzende olduğu gibi önceden tasarlanıp, planlanmadan insanların o yöndeki davranışları ile ortaya çıkar. Adeta görünmez bir elin işlemesiyle adaletin kuralları insanlar arasında geçerli hale gelir.

Öyleyse bir konvansiyon, bizim örneğimizde adalet konvansiyonu; bir söz verme eylemi değildir, ortak davranışlara – adalet örneğinde mülkiyetle ilgili ve ilişkili davranışlara- rehber olan kuralları içerir, koşulludur ki diğerlerinin de öyle davranması koşuluyla biz de davranışlarımızda o kuralı izleriz, karşılıklı beklenti içerir ki herkesin ya da en azından çoğunluğun o kurallara uyacağı beklentisi ile davranışlarımızı kurallara uydururuz, bir ortak çıkar duygusunun algılanmasını gerektirir ki herkes bu çıkarı algılar ve hemcinslerine ifade eder.(Rawls 2000:60-61)

c) Adaletin Kuralları

Adalet konvansiyonları arasında en önemlisidir ve toplumu ayakta tutan bir omurga veya iskelete benzer. Adalet toplumun varlığı için o kadar önemlidir ki, insanlar devlet/hükümet olmadan toplum halinde (bu ancak eğitimsiz ve nüfus itibarıyla küçük toplumlar için mümkün olsa da) yaşayabilirler, ancak adalet olmadan toplumun ayakta kalması ve sürdürülmesi mümkün değildir.(T:III.8.2,539-40) Adaletin yasaları hükümete ve ona itaate önceldir.(T:III.8.2,541) Hume çağına hâkim olan doğal durum tasarımına karşın, insanlığın toplumu önceleyen yabancıl ve yalnız durumda dikkate değer bir süre kalmasının bütünüyle imkânsız olduğunu, dolayısıyla ilk durumun toplumsal olarak addedilebileceğini belirtir.(T:III.2.2,493) Öyleyse insan, neredeyse yeryüzünde var olmasıyla birlikte toplum haline gelirken adaletin kurallarını da üretmeye başlar.

Bu durumda, insan için bu kadar hayatî ve temel bir konu olan adaletin kurallarının ya da adalet üzerine kurulan konvansiyonların neler olduğuna bakmak gerekir.

Hume'un teorisine göre adalet temelde mülkiyet meselesiyle ilgilidir, zira toplumu tehdit eden ve onun için yıkıcı bir potansiyel taşıyan unsur insanların mülkiyetlerinin istikrarsızlığı ve saldırıya açıklığıdır. O halde adalet mülkiyete istikrar, güvence ve belirlilik sağlayan kurallardan oluşur ya da daha doğru bir ifadeyle mülkiyet meseleleriyle ilgili çekişmeleri giderecek ve insanların üzerinde uzlaştıkları bazı kurallardan oluşur. Hume'a göre;

"Tüm dışsal malların sahipliği değişebilir ve belirsizdir; toplumun kuruluşuna en büyük engellerden birini oluşturan bu durum, insanların açık ya da zımnî evrensel bir anlaşmayla, bizim şimdi adalet ve hakkaniyet kuralları dediğimiz şey ile kendi kendilerini kısıtlamalarının sebebi-
dir."(T:III.2.3,505)

Bu bağlamda adaletin üç ana çatısı vardır: İlki, her bir kişinin sahip olduklarının/mülkiyetinin tanınması ve güvenceye alınması (bir tür mülkiyetin ilk edinimi); ikincisi mülkiyetin rızayla devri (mülkiyetin transferi) ve üçüncüsü sözleşmeler ve sözlerin yerine getirilmesidir (ahde vefa ilkesi).(T:III.2.3,III.2.4,III.2.5;501-525) Bu üç temel kural aslında adaletin, özel mülkiyet sisteminin tanınması ve onun işleyiş kurallarından oluşan bir şema olarak tanınması anlamına gelmektedir⁴.

İlk kuralla ilgili olarak, Hume toplumun (dolayısıyla adaletin) ilk kuruluşunda kimin neye sahip olduğunun/olacağına istikrara ve kararlılığa kavuşturulması hususunda insanların hangi ilke veya yöntem üzerinde anlaşacakları/anlaştıkları konusunu irdeler. Bu soruya kurgusal bir sözleşme tasarımı⁵ yoluyla verdiği yanıt; "*en elverişli çare olan, herkesin hâlihazırda sahip olduklarından yararlanmaya devam etmesini insanlar kolayca*

⁴ Hume adaletin kuralları olarak özel mülkiyet dışında başka mülkiyet sistemlerini dikkate almamış olması eleştirilmiştir. Bkz. Mackie 1980:93.

⁵ Hume sivil toplumun kuruluşunun ve temelinin kurgusal bir sözleşme teorisinin bir olguyu ve tarihte yaşanan bir durumu anlatmak veya açıklamak için uygunsuz olduğunu belirtir. Böyle bir sözleşmenin gerçekten yapıldığını ileri sürmedikçe filozofların bu yöneme başvurularında bir sakınca olmadığını söyler. Burada Hume gerçekte aşamalı olarak ortaya çıkan ve akılla keşfetme yöntemiyle değil deneyimle algılanan fikirlerin sözleşme metaforuna başvurularak gösterilmesiyle ilgilenmektedir. (T:III.2.2,493;T:III.2.3,502-3)

kabul edeceklerdir” şeklindedir.(T:III.2.3,503-4) Bunun anlamı, başlangıç noktası olarak herkesin halihazırda bir şekilde sahip oldukları ve zilyetlerinde bulunanlar üzerinde mülkiyet haklarının kurulmasını almaktır. Aslında bu basit kural Hume’un adalet/mülkiyet teorisinin bir tür “ilk edinim” (acquisition) kuralıdır ki, toplumun ilk kuruluşundaki “ilk edinimi” açıklar. Ancak, bu ilke toplumun ilk kuruluş aşamasının ötesine taşınmaz, çünkü herkesin elinde bulundurduğu üzerinde mülkiyet hakkını *her zaman* tanımak hırsızlık, gasp veya sadece elinden alma ile mülkiyetin oluştuğunu kabul etmek anlamına gelir ki, ne faydalıdır ne de mülkiyetin istikrarsızlığı ile ilgili başlangıçtaki soruna tatmin edici bir çözüm sunar. Bu ilkeyi sürekli olarak uygulamak “*haksızlığa müsaade etmek ve onu ödüllendirmek*” anlamına gelecektir.(T:III.2.3,505)

Hume toplumun ilk oluşumundan sonrası için geçerli olan mülkiyet edinimine ilişkin ilkeleri soruşturur ve bunlar arasında “*dikkate değer dört tanesini*” inceler. Bu dört ilke; “*işgal, zamanaşımı, artış* (accession) ve *veraset*”tir.(T:III.2.3,505) İnsanlar arasında işgal yoluyla (bir dışsal malın ilk sahipliği) edinilenlerin mülkiyet yarattığı konusunda uzlaşma olmakla birlikte, pek çok durumda bir şeyin kime ait olduğu konusunda çekişmeler bulunabilir. Hume’a göre bu tür tartışmaların pek çoğunda net ve kesin bir karara ulaşmak için sağlam bir standart bulmak pek mümkün değildir. Bununla birlikte insanlar tabiri caizse pratik içinde “*şu ya da bu yolda*” bu tartışmaları ve çekişmeleri giderirler.(T:III.2.3,506-7;T:2.3.dipnot1, 506-8) Dışsal şeylerin sahipliğinin istikrarsızlığı öyle rahatsız edicidir ki, “[i]nsanlar çok kısa bir süre için bile mülkiyeti askıda bırakmayı veya şiddet ve karışıklığa en ufak bir açık kapı bırakmayı istemezler.”(T:III.2.3,505) Mülkiyet edinmeyle ilgili Hume’un ele aldığı ikinci durum olan artış yoluyla edinim, sahip olunan malların semereleri üzerindeki mülkiyeti ifade eder. Hume, ağaçların meyveleri, hayvanlardan elde edilen ürünler vs. gibi sahipliklerde insanların o semereyle onu üreten asıl mallar arasında haklı olarak bağlantı kurduklarını belirtir. Öyleyse malların semereleri de o mallara sahip olanlara ait olarak kararlaştırılır.(T:III.2.3,509) Üçüncü durum zaman aşımıdır ve burada zilyetlik durumunun mülkiyet hakkına dönüşmesi söz konusudur. İlk malikliğinin belirsizleştiği ve bulanıklaştığı durumlarda belli bir süre onu elinde bulunduranın o mal üzerinde mülkiyet hakkı olduğu kabul edilir. (T:III.2.3,507-8) Son durum, veraset yoluyla mülkiyet edinimidir, ki bu edinim insanlar öldüklerinde sahip olduklarının mülkiyetinin ne olacağı sorusuna bulunan bir çözümdür. Hume’a göre

ebeveynler ve yakın akrabaların mallarının, onlar öldükten sonra en değer verdikleri kişilere ve yakınlarına geçmesini olağan karşılarız. Özellikle çocuklar ilk akla gelenlerdir, çünkü ebeveynlerle çocuklar arasındaki ilişkiyi onların mallarına da yükleriz. Üstelik mallarının çocuklarına ve sevdiklerine geçeceğini düşünmek insanları daha çalışkan ve tutumlu olmaya yönlendirir, ki bu da insanlığın genel çıkarına uygundur.(T:III.2.3,510-3)

Buraya kadar belirtilen kurallar insanların adalet üzerine kurdukları birinci konvansiyon olan ve mülkiyetin istikrarı veya sabitliğini temin etmeye yönelik olan mülkiyetin (ilk) edinimiyle ilgilidir. Adalet üzerine kurulan ikinci temel konvansiyon *mülkiyetin transferi* meselesiyle ilgilidir. Mülkiyetin istikrara kavuşturulması, yani kimin neye sahip olduğu veya neyin üzerinde mülkiyet hakkı olduğunun olabildiğince kesin ve açık biçimde belirlenmesi toplumun ayakta kalabilmesi için en önemli mesele olmakla birlikte, sorunların tümünü çözmek için yeterli değildir. Kişilerle malların birbirine sürekli "sabitlenmesi" çeşitli sıkıntılar yaratır. Hâlihazırda ellerinde bulunan mallar insanların arzu ve isteklerini karşılamakta yetersiz kalabilir. Bazı kişiler kendileri için elverişsiz veya uygun olmayan mallara sahipken, bunlar başkalarına uygun olabilir. İnsanlar farklı doğal yeteneklerinden dolayı veya uzmanlaşma yoluyla bazı malları üretme veya onları değerlendirme konusunda diğerlerinden daha iyidirler. Aynı şekilde dünyanın farklı yerlerinde farklı mallar üretilir. Sürekli sabitliğin sıkıntılarını gidermek için malların el değiştirebilir olduğunun veya devredilebilir olduğunun tanınması gerekir. Ancak yöntem insanların kendilerine uygun bulduklarını zorla ele geçirmeleri olamaz, çünkü bu başlanılan noktaya geri dönmek anlamına gelir ki, insanları adaleti icat etmeye zorlayan şey sahipliklerdeki istikrarsızlıktır. Hume'a göre malların sahipliğinde katı bir sabitlik ile belirsizlik ve değişebilirlik arasında orta noktayı bulan bir uzlaşma olarak, mülkiyetin ona sahip olanların *rızalarıyla devredilebileceğinin* kabul edilmesi kuralı ortaya çıkar.(T:III.2.4,514-6) Bu kural veya uzlaşma hem mülkiyette istikrara hem de onların dolaşımına ve değişimine imkân veren en uygun yoldur.

Yukarıdaki iki kural ile adalet büyük ölçüde ortaya çıkmış olmakla birlikte bunlara bir son kural eklenmeden bütünüyle tamamlanmaz. Adaletteki bu üçüncü sütun *verilen sözlerin yerine getirilmesidir*.⁶ Adaletin

⁶ Hume'da sözleri yerine getirme yükümlülüğünün nereden geldiğine dair bir değerlendirmeye için bkz: William Vitek (1986)

diğer kurallarında olduğu gibi sözleri yerine getirmeye ilişkin olarak da insanın doğal bir eğilimi veya güdüsü yoktur. Dolayısıyla insanların sözlerini yerine getirmeleri yönünde sahip oldukları doğal bir yükümlülükleri de yoktur. Toplum halinde yaşamının ve işbirliğinin avantajlarından insanların tam olarak yararlanabilmeleri söz verme ve yerine getirmenin bir konvansiyon olarak icat edilmesini gerektirir. Söz vermeden kaynaklanan yükümlülük her ne kadar doğal bir ödev değilse de, sözlerini yerine getirmenin sağlayacağı karşılıklı ve ortak avantajları toplumsal deneyim içinde fark etmeleri yoluyla söz vermeyi ve sözleri yerine getirmeyi bir kural olarak icat ederler ve üretirler.(T:III.2.5) Söz verme ve sözleri yerine getirmenin icadı insanların diğerleriyle ortaklık ve işbirliğine girmeleri ve bu yolla daha verimli ve kazançlı sonuçlar elde edebilmeleri için bir tür karşılıklı güven zemini sağlar.

III. ADALETİN DOĞASI

Hume ahlakî normlar üzerinden değil erdemler üzerinden ele alır. Yani ahlakî belli davranışların yapılmasını ve yapılmamasını buyuran bir normlar sistemi olarak düşünmez. Ahlak karakter veya kişilikte bulunan olumlu veya olumsuz özellikler olarak erdem ve erdemsizliklerden oluşur. Eylemler karakterdeki bu özelliklerin işaretleri olarak kabul edilir.(T:III.2.1,477-8) Belli bir erdem veya erdemsizlik insanları belli bir şekilde davranmaya veya davranmamaya götürür. Bir eylemi ahlakîen tasvip ettiğimizde aslında o eylemi üreten karakter özelliğini tasvip ederiz. Bu yüzden Hume adaleti olumlu bir karakter özelliği, bir erdem olarak tanımlar. Hume'un zaman zaman dürüstlük, doğruluk, hakkaniyet olarak da adlandırdığı adalet erdemi insanları adil davranmaya yönlendiren ve adaletsiz davranmaktan onları alıkoyan bir karakter özelliğidir. Ancak sıradan bir erdem değildir. İnsan ve toplum için hayatî önemi olan, buna karşın doğal değil yapay olan bir erdemdir.

Bilindiği üzere Hume'da ahlak akıl üzerine değil, algılar ve dolayısıyla duygular üzerine temellenir.(T:III.1.1,455-70) Hume'a göre ahlak doğru anlamda yargılanmaktan çok duyumsandır. İnsanların ahlakî ayrımlarını ortaya çıkaran ve üreten kaynak duygulardır. Ahlakî ayrımları yani iyi ile kötü olan veya erdemli ile erdemsiz olan arasındaki değerlendirmemizi aklımız ile değil duygularımız vasıtasıyla yaparız. Ahlakla ilgili olarak bir karakter özelliği veya bir eylemi gördüğümüz veya onun üzerine düşündüğümüzde bizde bir izlemin (impression) ortaya çıkar ve

bu izlemin o şeye ilişkin algımızı oluşturur. Bu izlenimlerin bizde yarattığı duygular vasıtasıyla ancak ahlâkî ayrımları yapabiliriz. Bu anlamda duygular haz ve acı olmak üzere iki ana gruba ayrılır. İlk gruptaki duygular bir kişilik özelliğini veya bir eylemi ahlâken doğru ve iyi olarak yargılamamıza, ikinci gruptaki duygular bir kişilik özelliği veya bir eylemi ahlâken yanlış ve kötü olarak değerlendirmemize sebep olurlar. Bir kişisel özellik veya eylem erdemli olduğu için bize haz vermez, bize haz verdiği için onları erdemli olarak kabul ederiz. Bir kişilik özelliği örneğin cömertlik üzerine düşündüğümüzde bizde haz üretiyor ve hoşumuza gidiyorsa o özelliği erdem olarak, benzer şekilde örneğin pintilik üzerine düşündüğümüzde bizde acı ve hoşnutsuzluk üretiyorsa o özelliği erdemsizlik olarak yargılarız.(T:III.1.2,470-6)

“Şimdi, ahlâkî iyiyi ve kötüyü bilinen kılan ayırt edici izlenimler belli acılar (pain) veya hazlardan (pleasure) başka bir şey olmadığından; bu ahlâkî ayrımlarla ilgili bütün incelemelerde, bir karakterin niye övgüye değer veya kınanabilir olduğuna tatmin edici bir cevap vermek için, herhangi bir karakterin gözlenmesinin bizde bir tatmin veya rahatsızlık (uneasiness) yaratan ilkelerini göstermek kâfi olacaktır. Bir eylem, duygu veya karakter niye erdemli veya erdemsizdir? Çünkü onun görünmesi belli bir tür acı veya hazzı sebep olur. O halde haz veya hoşnutsuzluk için bir gerekçe verdiğimizde, erdem veya erdemsizliği kâfi derecede açıklarız. Erdem duygusuna sahip olmak bir karakterin düşünülmesinden belli tür bir tatmin hissetmekten başka bir şey değildir. Hisler övgü veya takdirimizi tesis ederler. Ne daha ileriye gideriz ne de tatminin sebebini inceleriz.”(T:III.1.2,471)

Öyleyse insanda bir haz veya tatmin uyandıran bir karakter özelliğini veya eylemi ahlâken tasvip ederken (approval), acı veya hoşnutsuzluk yaratan bir karakter özelliği veya eylemi ahlâken kınarız. Hume ahlâkla ilgili hazzın ve acının dört farklı kaynaktan/gerekçeden ortaya çıkabileceğini belirtir: Kişinin kendisine faydalı olan, diğerlerine faydalı olan, kişinin kendisine doğrudan hoş gelen (agreeable) ve diğerlerine doğrudan hoş gelen. Hume’a göre ahlâken tasvip ettiğimiz karakter özellikleri yani erdemler bu dört ana kategoriden en az birine veya birkaçına dâhildir. Bir karakter özelliği ona sahip olan kişinin kendisine faydalı veya diğerlerine faydalı olduğunda, kişinin kendisine veya diğerlerine doğrudan hoş geldiğinde bir gözlemcide (spectator) haz ve hoşnutluk duygusu üretir. Bu haz o karakter özelliğinin ahlâken tasvip edilmesine ve bir erdem olarak kabul edilmesine yol açar. Bu dört durumunun negatif versiyonu ise acı ve rahatsızlık yaratır ve o kişilik özelliğini erdemsizlik ola-

rak kabul edilerek ahlâken kınanmasına yol açar.(T:III.3.1,590-1,Sayre-McCord 2006: xx-xxi)

Bu açıklama Hume'un erdemlere ilişkin yaptığı genel açıklamadır. Söz adalet erdemine geldiğinde ilave açıklamalar gereklidir. Adaletin bu dört kategoriden biri veya birkaçına dâhil olduğunu, dolayısıyla bizde yarattığı haz veya tatmin ile onu erdem olarak kabul ettiğimizi basitçe söyleyemeyiz. Adalet ayrı bir açıklamayı gerektirir, ne var ki bu açıklama basit ve kolay anlaşılır olmadığı gibi pek çok soru ve tartışmaya da açıktır.

a) Yapay Bir Erdem

Hume ahlâkı oluşturan erdemleri *doğal erdemler* ve *yapay erdemler* olarak ikiye ayırır⁷. Çok sayıda olduğunu düşündüğü doğal erdemler⁸ arasında iyilikseverlik, cömertlik, merhamet, hayırseverlik, ılımlılık, yaşam sevgisi, çocuklara yönelik sevecenlik gibi özellikleri saymıştır.(Rawls 2000:54;T:417,578) Yapay erdemler arasında adalet, devlete veya hükümete bağlılık, evlilik dışı ve sadakatsizlik içeren cinsel ilişkiden kaçınmak anlamında iffet-namus, görgülü olmak ve tevazu gibi kişisel özellikleri sayar.(Cohon 2008:128;T:III.2.1,477-84;T:III.2.8,539-49;T:III.2.12,570-3) Burada Hume'un erdemleri yapay olarak adlandırırken bunları doğal olanlardan daha az "erdemli" olarak gördüğü veya bunları sahte veya hakiki görmediği gibi bir imanın bulunmadığı belirtmek gerekir.(Baillie 2000:142;Rawls 2000: 52)

Hume'un yapay ve doğal erdemler arasındaki ayrımı neye dayandığı konusunda farklı görüşler vardır. Yaygın olan bir yaklaşım Hume'un doğal ve yapay erdemler arasındaki ayrımını çıkar kavramını merkeze alarak açıklar⁹. Buna göre doğal erdemler "yakın çıkarları-

⁷ Bir değerlendirmeye göre Hume ahlâkı tamamen yapay kabul edenlerle, tamamen doğal kabul edenler arasında orta yoldan giderek ahlâkı ne tamamen doğal ne de tamamen yapay olarak görmüştür. Thomas Hobbes ve Mandeville ahlâkın tamamen yapay ya da bir uzlaşma olduğunu düşünürken, diğer taraftan John Locke ve Francis Hutcheson ise tamamen doğal olduğunu ileri sürmüşlerdir.(Cohon 2008:163)

⁸ Hume çok sayıda olduğunu belirttiği doğal erdemleri üç ana grupta toplar: Zihin büyüklüğü ile ilgili erdemler, iyilik ve iyilikseverlik ile ilgili erdemler ve doğal yetenekler ile ilgili erdemler.(T:III.3.2-3-4, 592-614)

⁹ Bu konudaki çeşitli görüşler için Ted A. Ponko şu kaynakları işaret ediyor: "Barry Straud, Hume (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), Bölüm IX; J.L. Mackie, Hume's Moral Theory, London: Routledge and Kegan Paul, 1980), Bölüm VI, Kesimler 1-3; Pall S. Ardal, Passion and Value in Hume's Treatise, (Edinburgh: Edinburgh University Pres,

mızla" ilgiliyken, yapay erdemler "uzun dönemli aydınlanmış çıkarlarımızla" ilgilidir.(Ponko 1983:46) Başka bir değerlendirmeye göre Hume'un bu ayrımı neye dayanarak yaptığı konusunda değerlendirmeci yorum ve motivasyon yorumu (evaluative and motive interpretations) olmak üzere iki farklı görüş vardır. Bunlardan ilkinde göre doğal ve yapay erdemler arasındaki fark, erdemlere kaynaklık eden "duyguların bize konvansiyon tarafından düzeltilmiş veya etkilenmiş sempati vasıtasıyla" gelip gelmediğinde yatar. Doğal erdemlerde sempati üzerinde konvansiyonun bu tür bir etkisi yokken, yapay erdemlerde vardır. İkinci görüşe göre ise bu fark "eylem için sahip olduğumuz güdülerin kendilerinin bir konvansiyonun sonucu olup olmadığına" yatmaktadır. Buna göre "eğer güdüler bir uzlaşımın neticesiyse, erdem yapaydır, eğer güdü bir uzlaşımın neticesi değilse, erdem doğaldır." İlk görüşe göre, adaletin duygusu insan uzlaşmaları tarafından sempatinin düzeltilmesi ve etkilenmesi vasıtasıyla ortaya çıktığı için adalet yapay bir erdemdir. İkinci görüşe göre adalet kaynaklık eden duygunun güdüsü doğal değil yapay olduğu, yani bir uzlaşımın neticesinde ortaya çıktığı için adalet yapay bir erdemdir.(O'Day 1994:129) Yine başka bir değerlendirmeye göre Hume doğrudan hoş giden eylemler sergilemeye yönlendiren güdülerini doğal erdemler olarak adlandırırken, toplumun çıkarına addedilen kurumlar dâhilinde davranmaya yönelten güdülerini yapay erdemler olarak adlandırmaktadır.(Ponko 1983:48)

Hume'un yapay erdemleri arasında en önemlisi olan adalet diğerlerinin mallarından uzak durmak, mülkiyetin rızayla devrini tanımak ve ahde vefa gibi karakter özelliklerinden oluşur. Hume'a göre adalet doğal değil yapay bir erdemdir.

"Erdem duygumuzun her türünün doğal olmadığını daha önce ima etmişim. Bazı erdemler vardır ki, insanlığın koşulları ve zorunluluklarından ortaya çıkan bir beceri veya icat vasıtasıyla haz ve tasvip üretirler. Adaletin bu türden (bir erdem)¹⁰ olduğunu iddia ediyorum..." (T:III.2.1,477).

"Şimdi adalet ahlâkî bir erdemdir, sırf insanlığın iyiliğine yönelik bir eğilime sahip olduğu için ve aslında o amaç için yapay bir icattan başka bir şey değildir."(T:III.3.1,577)

1966), Bölüm VIII; ve Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), Bölüm II." (Ponko 1983: 57)

¹⁰ Parantez bize aittir.

Yapay bir erdem olarak adaleti doğal erdemlerden ayırt eden farklar nedir? Niye adalet doğal değil de yapay bir erdemdir? Hume'un teorisinde doğal erdemlerle yapay erdemler dolayısıyla adalet arasında iki temel fark olduğu söylenebilir. İlk fark doğal erdemlerde her tekil eylem bir iyilik veya fayda üretirken, adalet erdeminde her tekil eylem bir iyilik veya fayda üretmeyebilir. Hume bunu şöyle açıklar:

“Doğal erdemler ve adalet arasındaki tek fark şunda yatar: Doğal erdemlerden ortaya çıkan sonuçlar her bir tekil eylemde iyilik üretir ve bunlar bazı doğal tutkuların nesnesidirler. Oysa adalete uygun her tekil eylem kendi başına düşünüldüğünde sık sık kamu yararına aykırı olabilir ve sadece insanlığın mutabık olduğu bir eylem sistemi veya genel bir şema içinde avantajlıdır.”(T:III.3.1,579)

Hume'a göre doğal erdemler her bir tekil eylemde taraflardan biri veya toplumun geneli için bir fayda üretirler. Hume adalet gibi yapay erdemler söz konusu olduğunda bunun geçerli olmadığını belirtir. Tek başına düşünüldüğünde bazı adil eylemler ne kişinin kendisine ne de topluma bir fayda sağlarlar. Örneğin, borç alınan yüklü bir miktar para pinti veya müsrif bir kişiye geri ödendiğinde, borcu ödeyen gerçi adil davranmış ve tasvibimizi almış olur ancak ne kendisi ne de toplum fayda elde etmiş olur. Borcu ödeyen dürüst adam ciddi bir miktar parayı vermekle zarardadır. Kamu da bu paranın müsrif veya pinti birine ödenmiş olmasından dolayı zarardadır.(T:III.2.2,497;T:III.3.1,579;E:II.App.3,306) Burada Hume paranın ödendiği kişinin karakter özelliklerinden dolayı bu kişinin elde ettiği faydayı dikkate almıyor veya bunu bir fayda olarak kabul etmiyor görüntüsü çizmektedir. Bu oldukça problemleri bir yaklaşımdır ve genişletildiğinde adaletin kurallarının kişisel nitelikleri veya ihtiyacı referans alarak işlediği bir sonuç üretebilir. Ancak Hume böyle bir sonuca varmaz. Adil eylemler her tekil eylemde fayda üretmese de, adil davranış kurallarını genel ve istisnasız kabul etmek zorundayız. Çünkü her bir tekil eylemde bir fayda ortaya çıkmasa da, adaletin kurallarına genel olarak uymakla ortaya çıkan sonuçlar bireylerin ve toplumun faydasıdır. Eylemlerimizde adaleti gözetmekle ortaya çıkan genel plan veya şemada hem her bir üyenin hem de toplumun çıkarı vardır¹¹.(T:III.2.2,497;III.3.3,0502; T:III.3.1,579)

¹¹ Bu konu “Sempati ve Kamu Çıkarı” Başlığı altında daha ayrıntılı ele alınmıştır.

Doğal erdemler ile yapay bir erdem olan adalet arasındaki ikinci ve daha temel fark şudur: Doğal erdemler insan doğasında bulunan bazı tutku veya güdülerden kaynaklanırlarken, adalet erdemi söz konusu olduğunda doğamızda böyle bir tutku veya güdü yoktur. Buna göre, adil olmak doğamızda yerleşik bulunan bir sebepten ötürü meydana gelen bir karakter özelliği değil, sosyal kurumların bizim üzerimizdeki etkisi nedeniyle edindiğimiz bir karakter halidir.(Panelhum 1999:135) İnsan doğasına yerleşik değildirler, zaman içinde yavaş yavaş evrilerek gelişirler.(Norton 1999:165) Yani adaletle ilişkin ahlâkî duygumuz doğal bir duygu değil, sosyal beceriyle üretilmiş protez bir duygudur.(Cohon 2008:233-4) Adaletle ilişkin erdemler, örneğin başkasının mülkiyetine saygı duyma gibi bir karakter özelliği, bir sosyal düzenin bağlamı içinde insanlar arasındaki konvansiyonların bir sonucu olarak ahlâkî değerlendirmemizin nesnesi haline gelirler.(Schmidt 2003:236) İnsanlar arasında bu yönde bir konvansiyon icat edildiği için başkalarının mülkiyetine saygı duymayı erdemli olarak kabul ederiz. Doğal erdemler durumunda ise erdeme kaynaklık eden bir konvansiyon değil insan doğasında bulunan “doğal” bir güdü veya tutkudur. Doğal erdemler insan türüne ortak olan birtakım tutku ve güdülerin doğrudan sonuçları olarak ortaya çıkarlar. Doğal erdemler insan doğasının bir parçası olan duygularının daha incelmış ve eksiksiz halleridir.(Cohon 2008:164) Hume’un doğal erdemlere ve doğal ödevlere verdiği örneklerden biri ebeveynlerin çocuklarına yönelik ilgi ve bakımıdır. Hume’a göre çocuklarına bakmayan bir babayı, her ebeveynde olan çocuklarına yönelik doğal bir ilgiyi taşımadığı, dolayısıyla bu ilginin gereği olan çocuklara bakım ödevini yerine getirmediği için kınarız. Bu ahlâkî değerlendirmede bakım ödevine öncel olan *doğal* bir güdü, doğal bir eğilim vardır.(Treatise:III-2-1,478;III-2-5,518-19) Hume insan doğasında bu tür doğal güdülerden veya tutkularından doğrudan kaynaklanan erdemleri doğal erdemler olarak kabul ediyor görünmektedir. Adaleti yapay bir erdem olarak tanımlaması böyle doğal bir güdüden doğrudan kaynaklanmadığını düşünmesindedir.(Mounce 1999: 92)

Hume’a göre adaletin de doğal bir erdem olarak kabul edilebilmesi için, böyle bir erdemli doğal güdüden kaynaklanıyor olması gerekir. Hume adaletle kaynaklık edebilecek olası doğal güdülerini ele alarak bunlardan hiçbirinin adaletle ilişkin erdemlerin doğrudan kaynağı olamayacağı ve dolayısıyla adaletin doğal bir erdem olmadığı sonucuna varır.

Adalet erdemi için böyle bir güdü veya tutku aradığımızda bunu bulamayız. Hume kişisel çıkar veya benlik-sevgisini (self-love), kamu çıkarına saygıyı, insanlık sevgisini ve kişisel iyilikseverliği (private benevolence) ele alarak bunların adalet veya dürüstlük erdemlerinin ilk güdüsü olmaya elverişli olmadığını savunur. Kişisel çıkar adil eylemlere yönlendirmek yerine, serbestçe harekete geçmesine izin verildiğinde tam aksine adaletsiz eylemlerin müsebbibi olarak karşımıza çıkar.(T:III.2.1,480) Sözümlerde durmak veya başkalarının mülklerinden uzak durmak her bir tek eylemde kişisel çıkarımıza aykırıdır. İnsanlar adaletin kurallarını icat ederek ve onun üzerinde uzlaşma geliştirerek benlik-sevgisini topluma zararlı hale gelmekten çıkarırlar. Öyleyse kişisel çıkar¹² adil eylemleri üreten temel güdü değil, adalet ile kontrol altına alınan bir güdüdür. Hume adil eylemlere yönlendiren güdünün kamusal çıkara saygı da olamayacağını belirtir. Kamusal çıkar adaletin kurallarına uyulmasıyla doğrudan bağlantılı değildir, sadece yapay bir anlaşma ile adaletin kuralları tesis edildikten sonra bağlantılı hale gelir. Kamu çıkarı ya da kamusal iyilikseverlik insanlığın genelini etkilemeyecek denli çok ince ve uzak bir güdüdür. Hume genel bir insanlık sevgisinin de adalet erdeminin doğrudan ortaya çıkaran bir güdü olamayacağını, çünkü insanda kişisel niteliklerden, hizmetlerden veya kendimizle olan ilişkiden bağlantısız salt olarak insanlık sevgisi diye bir tutkunun olmadığını belirtir. Kişisel iyilikseverlik de adalet erdeminin güdüsü olamaz, çünkü öyle olsaydı insanlar iyilikseverlik gereği diğerlerine vermek zorunda olduklarından daha fazlasını insanlara vermekle yükümlü olamazlardı.(T:III.2.1,480-83)

Hume adaletin yapay bir erdem ve insan uzlaşmalarıyla kurulduğunu kanıtlamak için adaletin üretilmesine gerek olmayacak ve onu ortaya çıkarmayacak çeşitli farklı koşullar üzerine akıl yürütür. Hume, koşullarda bir değişme olsaydı, adaletin insanlar tarafından üretilmeyeceğini, hatta insanların adaleti hayali olarak bile tasavvur edemeyeceklerini belirtir. Koşullar farklı olsaydı; örneğin insanların iyilikseverliği veya cömertliği sınırlı olmasaydı ya da doğa insanların tüm istek ve arzularını fazlasıyla karşılamış olsaydı, yani geniş bir bolluk olsaydı, adalete ve onun mülkiyetle ilgili kurallarına gerek kalmazdı. Bu tür koşullarda insanların mallar ve mülkiyetler üzerinde benim senin ayrımı yapmalarına, onları di-

¹² Kişisel çıkarın adaletin inşasında önemli bir yere sahiptir. Bu konu "Kişisel Çıkar" Başlığı altında daha ayrıntılı ele alınmıştır.

ğerlerine karşı sakınmalarına ve dolayısıyla adalete gerek kalmazdı. İnsanları adaleti üretmeye ve icat etmeye yöneltecek herhangi bir motivasyon olmazdı.(Treatise:III-2-2,494-495) Hatta, halihazırda olan ve adaletin işlemlerini mümkün kılan “ılımlı kıtlık” yerine, aşırı bir kıtlık olsaydı bu durumda da muhtemelen adalet üzerinde uzlaşmazdı veya adalet işlemezdi, çünkü bu kurallara uymak faydalı olmazdı.(Kuflik 1998:53)

Hume adil davranışa yönlendiren kişisel özellikleri yapay olsa da bir *erdem* olarak tanımlar. Adalet bir erdemse ve aynı zamanda adil davranmak için doğal bir erdem güdümüz veya tutkumuz yoksa o zaman adalet erdeminin nerden ve nasıl kaynaklandığının açıklanması gerekmektedir. Hume’un buna verdiği cevap “*adalet ve adaletsizlik duygusunun doğadan türemediğini, ama eğitimden ve insan konvansiyonlarından yapay olarak, ama zorunluluk gereği ortaya çıktığını kabul etmek zorundayız*” şeklindedir.(T:III.2.1,483)

b) Kişisel Çıkar

Buraya kadar Hume’un görüşleri çerçevesinde, adaletin doğal değil yapay bir erdem olduğunu, insan doğasında bulunan doğal bir güdü veya tutkunun doğrudan bir sonucu olmadığını, bunun yerine insan becerisinin bir sonucu olarak icat edildiğini ve bir konvansiyon olarak insanlar arasında geçerli hale geldiğinden bahsettik. Bu noktada ortaya çıkan sorular şunlardır: İnsan doğası adalet için bu kadar uygunsuzluk hatta karşıtlık taşıırken nasıl olup da adalet üzerinde bir uzlaşmaya varabiliyor? İnsan doğasında doğrudan bir güdü veya tutku olmadığı halde, adil davranışları (adil davranışa yönlendiren kişisel nitelikleri) ahlâkî olarak tasvip edip, gayri adil davranışları ahlâkî olarak tasvip etmememize yol açan duygular nereden geliyor? Hume’a göre adalet de dâhil bütün ahlâk duygulardan oluştuğuna yani sırf akıl yoluyla keşfi ve kanıtlanması mümkün olmadığına göre, adalet için de tasvip veya kınamamıza sebep olan duyguların gösterilmesi gerekmektedir. İtiraf etmek gerekir ki Hume’un yazıları bu noktada oldukça belirsiz ve tartışmaya açık hale gelmektedir. Hatta bazı görüşlere göre Hume’un teorisi bu açıdan tutarsız ve çelişkilidir.

Hume adaletin üretilmesi için anahtar kavramı insan doğasında adalete en büyük karşıtlığı taşıyan doğal bir güdüde, kişisel çıkarda veya benlik sevgisinde bulmaktadır. Diğer doğal güdülerimizden adil davranmaya yönlendirme olasılığı olan iyilikseverlik duygumuz sınırlıdır ve

benlik sevgisiyle rekabet edebilecek veya onu durdurabilecek güçte değildir.(T:III.2.2,483,485-6,492) Kişisel çıkar ancak yine kendisiyle durdurulabilir yada daha doğru bir ifadeyle denetim altına alınabilir. Bir nevi probleme yol açan unsur problemin çözümünde rol oynayacaktır. Hume'a göre insan doğasında çeşitli tutkular bulunmakla birlikte, bunlar arasında kişisel çıkar başat bir tutku olarak kendisini gösterir.(T:III.2.2,486-7) *"Onun tarafından (kişisel çıkar) harekete geçirilmeyen biri zor bulunur ve ilk ve en doğal devinimlerine yol verilip, herhangi bir sınırlama olmaksızın harekete geçtiğinde ondan korkmak için nedeni olmayan herhangi biri yoktur."*(T:III.2.2,492)

Kişinin kendine yönelik sevgisi ile ailesi, yakınları ve tanıdıklarına yönelik sevgisi insanda bir tarafgirlik yaratır. Hume'un insan doğasının tarafgirliğine ilişkin fikirleri belki bir daire benzetmesiyle ifade edilebilir. Kişinin ilk ve öncelikli ilgisi ve sevgisi kendine yöneliktir, *"kişi kendini herhangi bir tekil kişiden daha çok sever"*. Dairenin merkez noktası kişinin kendisidir, kendisinden sonra ailesi, yakınları ve arkadaşları vs. gelir. Örneğin tüm koşullar eşit olduğunda kişi kendi çocuklarını yeğenlerinden, yeğenlerini başkalarının çocuklarından daha fazla sever ve gözetir. Bu ilgi ve kayırma adeta kişinin ailesi, yakınları, yakın arkadaşları, tanıdıkları, belki memleketinin insanları, yabancılar ve nihayetinde tüm insanlığa uzanan (diğer canlılara da uzatılabilir) içten dışa doğru ve merkezde kişinin kendisinin yer aldığı bir daire çizer. Bu dairenin yapısı merkezde çok belirginken çevreye doğru uzandıkça gittikçe zayıflayan, solan ve etkisini hissettirmekte güçlük çeken bir hal alır.(T:III.2.2,487,488)

Aslında bu tarafgirlik pek çok doğal erdeme eşlik eder, çünkü bu erdemler doğal tutkularımız veya güdülerimizden kaynaklanır. Örneğin bir baba yabancı birinin çocuğuna gösterdiği ilgi ve bakımı kendi çocuğuna göstermediğinde veya aynı derecede ilgi ve bakım gösterdiğinde, bu özelliği ahlâkî olumlamamızı elde edemez. Yani bu kişiyi bir anlamda başkasının çocukları ve kendi çocukları arasında tarafgir davranış sergilemediği için kınarız! (T:III.2.2,488;Cohon 2008:164) Hume'un perspektifinden bazı doğal erdemlerimiz veya *"eğitilmemiş ahlâk düşüncemizin"* taraflı ve kişisel olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır. *"Tüm bunlardan şunu çıkarırız; işlenmemiş (uncultivated) doğal ahlâk fikirlerimiz duygularımızın tarafgirliğine bir çare sunmak yerine, kendilerini ona uydururlar ve ona ilave bir güç ve etki verirler."*(T:III.2.2,488)

Adalet ise Hume'a göre esas itibariyle gayri şahsi ilişkiler alanında geçerlidir ki, bu da çok sayıda insanın biaradallığına ve işbirliğine imkân vermesi ve bu sayede toplumu ayakta tutma fonksiyonunu yerine getirebilmesi için adaletin tarafsızlık içermesini zorunlu kılar. Şimdi mesele kişisel çıkar güdüsü gibi alabildiğine taraflı ve kişinin kendini kayırmasına sebep olan bir tutkunun nasıl olup da tarafsız yani adil davranmaya yönlendirileceği ve ikna edileceğidir. Hume'a göre insan doğasında veya yapısında bulunan özellikler ve tutkular tam olarak değiştirilemez ve bastırılamaz, bu özelliklerden ve yapımızdan kaynaklanan davranışlar da belli bir yöndeki niyetle ortadan kaldırılamaz ve engellenemezler. Öyleyse kişisel çıkar güdüsünü bastırmaya veya bu yöndeki davranışları engellemeye çalışmak yerine -ki Hume'a göre bu zaten işe yaramaz- yönünü değiştirmek ve kontrolsüz olarak hareket etmesi yerine denetim altında hareket etmesine izin vermek gerekir.(T:III.2.2,491,492; T:III.2.5,521)

“Öyleyse, çıkar sevgisini, yine bu sevginin yönünü değiştirmek suretiyle, kendisinden başka kontrol altına alabilecek yetenekte bir tutku yoktur. Şimdi bu yön değişikliğinin kaçınılmaz olarak asgari bir düşünme üzerinde yer alması zorunludur; açıktır ki, tutku özgür olduğu duruma göre sınırlandırıldığı durumda çok daha iyi tatmin edilir ve toplumu koruyarak mülkiyetlerin elde edilmesi konusunda, evrensel bir ahlâksızlık ve şiddeti takip edecek olan yalnız ve harap durumda olduğundan çok daha fazla ilerleme kaydederiz.”(T:III.2.2,492)

Öyleyse Hume'a göre insanlar kişisel çıkarlarını kısıtlamaya ve sınırlandırmaya adaletin olmadığı duruma göre daha iyi durumda olacaklarını veya olduklarını algılayarak razı olurlar. Bilindiği gibi adaletin kuralları mülkiyetin düzenlenmesine ilişkin kurallardır. İnsanlar temel huzursuzluk konusu olan dışsal şeylere sahipliğin istikrara kavuşturulması konusunda bir uzlaşmaya varırlar. Hume'a göre diğerleri de öyle davranacağı -bu konuda genel bir konvansiyon olduğu- veya en azından çoğunluğun öyle davranacağı konusunda bir kanaate sahip olduğumuzda, başkalarının mallarından uzak durmayı kabul ederiz.(T:III.2.2,490) Böylece bu konuda bir konvansiyon kurmadığımız durumdakine göre, hem sahip olduklarımıza daha yüksek bir güvenlik sağlarız hem de çok sayıda insanın işbirliğinin yaratacağı avantajları elde ederiz.

“Bu yolla, herkes neye güvenle sahip olabileceğini bilir ve tutkular taraflı ve çelişkili devinimlerde kısıtlanır. Bu kısıtlama tutkulara aykırı bir kısıtlama değildir, eğer öyle olsaydı, ne böyle bir konvansiyona girilebilirdi ne de bu konvansiyon sürdürülebilirdi. Bu kısıtlama sadece tutkuların per-

vasız ve aceleci devinimlerine aykırıdır. Kendimizin ve en yakın dostlarımızın çıkarından vazgeçmek yerine diğerlerinin mallarından uzak dururuz. Her iki çıkarı da gözetmenin böyle bir konvansiyondan daha iyi bir yolunu bulamayız. Çünkü, kendimizin olduğu kadar onların da iyiliği ve geçimlerini sağlamaları için zorunlu olan toplumu bu yolla koruruz.”(T:III.2.2,489)

Hume “adaleti kurmak için kökensel güdü” olarak “kişisel çıkarı” gösterir; “Böylece kişisel çıkar adaletin kurulması için kökensel (*original*) güdüdür...”(T:III.2.2,499) Bazı yerlerde Hume kişisel çıkarı adalet için doğal yükümlülük olarak tanımlar.(T:III.2.2,498) Bu durum Hume’un adaletin niye doğal bir erdem olmadığını dair açıklamalarıyla çelişiyor görünmektedir. Zira Hume kişisel çıkar güdüsünü de ele alarak onun adaletin kökensel veya doğal güdüsü olamayacağını, tam aksine adaletsizliğe yönelmek için uygun bir güdü olduğunu belirtir.(T:III.2.1,480) Bazı değerlendirmelere göre Hume bu noktada birbiriyle açıkça çelişen argümanları sürmektedir. Buna göre pek çok yerde adalet erdemi için doğal güdümüz yok demesine rağmen, sonradan adalet için doğal güdümüzün kişisel çıkar olduğunu söylemektedir.(Gauthier 1992:404-5) İlk olarak Hume’un bu kadar açık ve bariz bir çelişkiye düşebileceğini kabul etmek makul görünmüyor. Onun yerine, Hume’un adalete kökensel veya doğal yükümlülük olarak kişisel çıkarı gösterdiği ifadelerinde “doğal” kelimesini yapay olanın karşıtı olarak değil, ahlaki olanın karşıtı (non-moral) olarak kullandığını kabul etmek akla daha uygundur.(Haakonssen 1978:14-15;Gauthier 1992:405) Zira, burada bahsedilen “çıkâr” insanların becerileri ile yapay yoldan kurdukları konvansiyonlar vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. İkinci olarak Hume kişisel çıkar ile adalet arasındaki ilişkiyi doğrudan değil, dolayimli bir yoldan kurmaktadır. Yani kişisel çıkarı doğrudan değil, bir beceri ve konvansiyon vasıtasıyla adalet için kökensel güdü veya doğal yükümlülük olarak tanımlar. Hume’un adalet ve kişisel çıkar arasında kurduğu bu dolayimli ilişkinin iki yönü vardır.

İlk olarak kişisel çıkar tutkusu insanlar arasında adaletin kuralları üzerine tüm toplumda bir *konvansiyon* kurulmadığı sürece insanları adil davranmaya yönlendiremez. Ne zaman ki kişi diğerlerinin de benzer şekilde davranacağına yönelik güçlü bir beklenti veya tahmine sahip olur, o zaman kişisel çıkar tutkusu insanı adil davranmaya yöneltir. Çünkü herkesin öyle davrandığı ve toplumun varlığını sürdürdüğü durumda kişisel çıkarını çok daha iyi doyuracağını deneyimler ve öğrenir.(T:III.2.2,490,491) Adalet doğrudan kişisel çıkar tutkusundan kaynaklanmaz, bilakis adalet için kişisel çıkar güdüsünün sınırlandırılması,

uysallaştırılması ve terbiye edilmesi gerekir. İnsan bu sınırlandırmaya adaletin kurallarına uyulmakla ortaya çıkacak olan daha büyük fayda uğruna razı olur. Adaletin kurallarının geçerli hale geldiği durumda, bütününde ve uzun vadede kişisel çıkar çok daha iyi tatmin edileceği için insanlar bu konvansiyonlara girerler. Hume açısından bu yoldan kişisel çıkarın adaletin kökensel güdüsü olduğunu söylemek çelişki yaratmaz.

“Diğerlerinin mallarından uzak durmayla ilgili bu konvansiyona girdikten ve herkes mülkiyetlerinde bir istikrar elde ettikten sonradır ki, çabucak adalet ve adaletsizlik fikirleri ayrıca mülkiyet, hak ve yükümlülük ortaya çıkar. İlk olarak birincisi kavranılmadan ikincilerin hiçbiri anlaşılmaz.”(T:III.2.2,491)

“Böyle bir konvansiyon olmaksızın hiç kimse adalet diye böyle bir erdem var olduğunu hayal bile edemezdi ya da eylemlerini ona uygun hale getirmeye yönlendirilmezdi.”(T:III.2.2,498)

Kişisel çıkar güdüsü ile adalet arasındaki dolayimli ilişkinin ikinci yönü *kısa vadeli çıkar* ve *uzun vadeli çıkar* ayrımında yatmaktadır. İnsanlar genelde uzun dönemli çıkarları yerine kısa dönemli çıkarları tercih etme yönünde güçlü bir eğilime sahiptirler. İnsanlara, yakında olan daha net ve parlak ışıkta görünür ve onlarda daha canlı bir imgelem yaratırken uzakta olan solgun ve bulanık görünür ve imgelemi zayıftır. İnsanlar üzerinde yakında olanın etkisi uzakta olanın etkisine göre yok daha güçlüdür. Bu etki insanları yakın çıkarlarının peşinde gitmeye yönlendirir.(T:III.2.7,534-5,537) Yakın çıkarları izlemek ise adaletin kurallarının çiğnemek anlamına gelir. Birinin kıymetli bir mücevherini çalmak yakın çıkarıma uygundur. Ancak uzun vadede herkesin böyle davranması halinde kaybım toplamda çok daha büyüktür. Adalete ayıkırı davranışlar insanların yakın çıkarlarına uygunken uzak çıkarlarına aykırıdır. Adalet insanların genelinin -en azından toplumu ayakta tutabilecek sayıda- yakın çıkarları yerine uzak çıkarlarını dikkate almalarını veya yakın çıkarın baskısına rağmen kendilerini adaletin kurallarıyla sınırlandırmalarını gerektirir. Bu ise zorlu bir meseledir. Hume’un ifadesiyle “*doğamızda bulunan herhangi yapısal bir şeyi değiştirmek veya düzeltmek imkânsız*” olduğundan “*ancak koşullarımızı ve durumumuzu değiştirebiliriz.*”(T:III.2.7,537)

Hume insanların bu eğilimine rağmen toplumda adaletin kuralları üzerine bir konvansiyona varılmış olmasını, adalete uygun davranmak uzak bir çıkar olmasına rağmen insanlar için sağladığı faydanın çok daha büyük olmasına bağlamaktadır. Hume yakın kişisel çıkar baskısına rağ-

men insanların adaletin kurallarına duyarlı hale gelmelerini eğitim, kişinin sosyalleşmenin getirdiği itibarını koruma isteği, kamu çıkarı için kaygının güçlenerek adalet için ahlâkî bir yükümlülük yaratması gibi unsurlara bağlıyor görünmektedir.(T:III.2.2,500-1;T:III.2.7,537) Ancak nihâî olarak bunlar da yetersizdir ve zorlamaya başvurmak yani devleti kurmak gerekmektedir.(T:III.2.7)

Kişisel çıkarın adalete kökensel güdü olması bizi toplum halinde yaşamaya ve adaleti kurmaya itmesinden kaynaklanır. Yoksa kişisel çıkar doğal ve rafine edilmemiş haliyle bizi adil davranmaya yönlendiremez. Kişisel çıkarın adil davranmaya yönelmesi ancak konvansiyonların kurulması ile ortaya çıkar. İnsanlar toplumu kurduktan sonra eğitim ve deneyim ile toplumun ve adaletin bir bütün olarak ve uzun vadede sağladığı avantajlara daha fazla duyarlı hale gelirler.

Bu yüzden kişisel çıkar adalet için kökensel güdüdür ve adalet için “doğal yükümlülüğü” üretir ama bu yükümlülük henüz ahlâkî bir yükümlülük değildir ve bir tür basiretilik buyruğu/gereği olarak işler.(Krause 2004:639;T:III.2.2,498,499-500) Kişisel çıkar insanı adaleti kurmaya yönlendirebilir ancak onu tek başına sürdürmeye yetecek kadar güçlü değildir.(Ponko 1983:51-52;T:III.2.2,499) Adil ve gayri adil davranışların ahlâkî tasvip veya kınamanın konusu haline gelmesi gerekir ki, adaletin bir erdem olarak üretimi tamamlanabilsin. Adaletin bir erdem olarak ortaya çıkması ve adaletin kurallarına uymanın ahlâkî bir yükümlülük yaratması için ilave bir duyguya veya güdüye ihtiyaç vardır: “*Kişisel çıkar adaleti kurmak için kökensel güdüdür, ama kamu çıkarına yönelik sempati o erdeme eşlik eden ahlâkî olumlamanın kaynağıdır.*”(T:III.2.2,499-500)

c) Sempati ve Kamu Çıkarı

Kişisel çıkar toplumun ilk kuruluşunda adaletin kurallarını kurmaya yöneltir ancak toplum sayıca genişlediği ve büyüdüğü zaman adaletten sağlanan fayda daha uzakta görünür. Küçük bir toplumda hem adaletsiz davranmanın yol açacağı hasar kolaylıkla hissedilir hem de gayri adil davranışta bulunmak dar sosyal alan nedeniyle zorlaşır ve maliyeti yüksektir. Ancak sayıca büyük bir toplumda kişiler bu kuralların çiğnenmesi halinde toplumda “kargaşa ve karışıklık” yaratacağını kolayca görmezler.(T:III.2.2,499) Toplumun ve adaletin yüksek avantajları ve faydası sayıca büyük bir toplumda kişilere uzaklaştığı ve insan yakın çıkarı uzak

olana tercih etme konusunda bir doğal eğilim taşıdığı için adalete ilişkin konvansiyonları sürdürmek zorlaşır. İnsanlar bu zorluğun üstesinden sempati¹³ (duygudaşlık) vasıtasıyla gelir.

Hume'a göre yakın çıkarı gözetme eğilimi nedeniyle kendi eylemlerimizde adalete uygun davranmanın önemini gözden kaçırsak da, hiçbir zaman diğerlerinin adaletsiz eylemlerinin doğrudan veya dolaylı olarak bize verdiği zararları gözden kaçırmayız. Diğerlerinin adil davranmasından elde ettiğimiz veya edeceğimiz avantajları fark ederiz. Hatta doğrudan bizim çıkarımıza aykırı olmasa bile adaletsiz eylemlerden rahatsız oluruz.(T:III.2.2,499)

“Adaletsizlik çıkarımızı etkilemeyecek denli bizden uzakta olduğu zaman bile hâlâ bizi rahatsız eder, çünkü onu insan toplumu için zararlı olarak addederiz ve onunla suçlanan kişiye yaklaşan herkes için bunu tehlikeli olarak kabul ederiz. Sempati vasıtasıyla onların hoşnutsuzluğunu paylaşıyoruz: İnsan eylemlerinde hoşnutsuzluk veren her şeye genel gözlem üzerine erdemsizlik dendiği, aynı şekilde hoşnutluk üreten her şey de erdem olarak adlandırıldığına göre, adalet ve adaletsizliği ahlâkî iyi ve kötü duygusunun izlemesinin sebebi budur. Bu duygu, şimdiki durumda sadece diğerlerinin eylemlerini düşünmekten türemiş olsa da, yine de onu kendi eylemlerimize dek uzatmaktan kaçınamayız. Genel kural kendisinden ortaya çıkan örneklerin ötesine uzanır...”(T:III.2.2,499)

Hume sempatiyi bir duygu veya tutkuyu adlandırmak için kullanmaz. Sempati insanın doğasında bulunan bir nitelik veya kabiliyettir ve bir tür mekanizmaya benzer. Bu mekanizma diğerlerinin duygusal ve zihinsel durumlarını, deneyimlerini kişiye ileten ve onları algılamasını ve hissetmesini sağlayan bir işleve sahiptir.(Piston 1996:255;Schmidt 2003:177) Hume sempati kavramını bugün bizim daha çok empati olarak adlandırdığımız şeyi ifade etmek için kullanmaktadır.(Glassford 2007: dipnot3,229) Sempati yoluyla tanımadığımız ve uzakta olan insanlar üzerinde eylemlerin etkilerini düşündüğümüz zaman hoşnutluk veya hoşnutsuzluk hislerini duyumsarız.(Schmidt 2003:233)

Hume için sempati o kadar önemlidir ki “*insan doğasında hem kendisi hem sonuçları itibariyle sempati kadar olağanüstü bir niteliğin*” daha bulunmadığını belirtir.(T:II.1.11,316) Sempati Hume'un ifadeleriyle; “*kendimi-*

¹³ Bir görüşe göre Hume'un sempati kavramı insanlar arasında görülen kültürel ve tarihsel farklılıkların ötesine geçerek tüm insanlarda ortak olan yapıyı keşfetmeyi ve ortaya çıkarmayı mümkün hale getirmektedir.(Cohen 2000)

zinkilerden farklı olmasına rağmen, hatta onlara karşı bile olsalar, diğerlerinin eğilim ve duygularını iletim yoluyla almak ve onlarla sempati kurmak (*sympathize*) için sahip olduğumuz bir eğilim" dir.(T:II.1.11,316)

Diğerlerinin "duygularının kendisini doğrudan" hissetmeyiz, onların "neden ve etkilerine" (causes and effects) duyarlıyızdır ve ancak bunlardan tutkuyu çıkartırız. Bu da sempatomize yol açar ve böylece diğerlerinin duygu ve deneyimlerini hissederek ve paylaşıyoruz.(T:III.3.1,576) Bu duygu paylaşımı bizi diğerlerinin haz ve acılarına duyarlı hale getirir. Hume'un ahlâk teorisine göre haz ve acı veya hoşnutluk ve hoşnutsuzluk duygusu ahlâkî olumsuzlamamızı veya ahlâkî kınamamızı ortaya çıkarır. Sempati diğerlerine yarar veya zarar verme eğiliminde olan kişisel niteliklere ilişkin genel bir mütalaa edindiğimiz bir perspektif inşa eder.(Schmidt 2003:233) Böylece sempati sayesinde diğerlerine acı ve hoşnutsuzluk veren/verecek eylemleri (aslında bu eylemlere yol açan kişisel nitelikleri) ahlâken tasvip etmez ve kınarken, haz ve hoşnutluk veren eylemleri ahlâken tasvip eder ve överiz. İşte Hume'a göre adaleti/adil davranmayı bir erdeme dönüştüren diğerlerinin iyiliğine ve çıkarına veya kamu çıkarı ve iyiliğine yönelik sempatinin ortaya çıkardığı bu ahlâkî duygudur. Bu ahlâkî duygu adil davranmaya yönelik ahlâkî ödevi üretir. Yapay bir erdem olarak adalete gösterdiğimiz saygının kaynağı sempatidir.(T:III.3.1,577) "[K]endimizin veya dostlarımızın çıkarıyla ilgili olmadığı yerde toplumun iyiliği sadece sempati vasıtasıyla bize haz verir: Bunu şu izler ki, sempati bütün yapay erdemlere gösterdiğimiz saygının kaynağıdır."(T:III.3.1,577)

Hume sık sık adil davranmaya yönelik ahlâkî yükümlülüğü veya ödev duygusunu ortaya çıkaran sempatiyi kamu çıkarı (public interest) ve toplumun iyiliği ve toplumun faydası gibi kavramlarla birlikte kullanır. Ancak Hume "kamu çıkarı ile kurulan sempati" ifadesini toplumdaki tek tek bireylerin çıkarı ve iyiliğinin ötesinde bir anlamda kullanmaz. Kamu çıkarını geliştirmek istisnasız toplumun her üyesinin çıkarına hizmet eder.(Macleod 1981:78-9) İnsanın sempati özelliği hem türlerinin duygu ve durumları üzerine düşünmek suretiyle onların duygularını paylaşması ve hissetmesine imkân verir. Yoksa kamu veya toplum diye bir "varlığın" duygularını paylaşması ve hissetmesi mümkün değildir.

Hume'un niye adaleti yapay bir erdem ve beşeriyetin bir icadı olarak gördüğünün cevabı sempati kavramında yatmaktadır. Doğal tutku ve güdülerimiz kendimiz, ailemiz ve yakınlarımızın çıkarı ve iyiliğine yö-

neliktir ve kendimizi ve bu kişileri kayırmaya eğilimliyizdir. Tanımadıklarımız ve yabancılar söz konusu olduğunda doğal tutku ve güdülerimiz onların çıkarı ve iyiliğine yönelik yeterince güçlü değildir. Kamu çıkarına yani diğerlerinin çıkarına yönelik duygumuz sosyal konvansiyonları kurmaya yetecek güçte değildir. Kamu çıkarına yönelik ilgi bu konvansiyonlar bir kez ortaya çıktığında onları sürdürmek için sempati vasıtasıyla¹⁴ bir motivasyon olarak ortaya çıkar.(T:III.2.1, 480) Gerçi insan doğal bir erdem olan iyilikseverliğe sahiptir, ne var ki bu iyilikseverlik güdüsü sınırlıdır ve kişisel çıkarı gözetme veya benlik sevgisi ile rekabet edecek güçte değildir. İnsan adalete ilişkin konvansiyonları kurmayı becerir ve doğal olarak sahip olduğu başka bir niteliğinin yani sempatinin yardımıyla adaleti yapay yoldan da olsa ahlâkî olumlamanın konusu haline getirir.

Adaletin faydasıyla ilgili Hume'un altını çizdiği önemli bir nokta vardır. Adaletin kurallarına uymak her tekil eylemde ne kişisel çıkara ne de kamu çıkarına uygun olmayabilir.(E:II.App.3,306) Bu husus aynı zamanda Hume'un en çok eleştiri aldığı noktalardan biridir. Hume'un adalet için doğal yükümlülüğü kişisel çıkarda ve ahlâkî yükümlülüğü de sempati vasıtasıyla kamu çıkarında gördüğü hatırlandığında, bazı durumlarda tekil eylemlerin ne kişisel çıkara ne de kamu çıkarına hizmet etmiyor olmasının nasıl ciddi bir sorun ortaya çıkardığı daha net görülebilir. Hume her bir adil eylemin kişisel çıkar veya kamu çıkarına hizmet etmeyebileceğini ifade ediyor. Örneğin pinti, müsrif veya fitneci bir bağnaza alınan büyük miktarlardaki bir borcun ödenmesi gibi adil bir eylem ne o borcu ödeyen kişinin çıkarınadır ne de kamunun çıkarınadır.

“Adaletle uygun tekil bir eylem sık sık kamu çıkarına aykırıdır; diğer eylemlerce izlenmedikçe yalnız başına eylemin kendisi topluma çok zararlı olabilir. Yardımsever ve faziletli bir adam pinti ve fitneci bir bağnaza yüklü bir serveti geri ödediğinde adilce ve övgüye değer davranmış olur ancak kamu gerçek bir zarardadır. Aynı olarak düşünüldüğünde adaletle uygun her tekil eylem kamu çıkarından daha fazla özel çıkara da yol açmaz; bir adamın dürüstlüğünün kendisini nasıl yoksullaştıracağı ve adaletin kurallarının evrende bir anlığına askıda kalmasını dilemek için bir gerekçeye sahip olduğu kolayca kavranılır.”(T:III.2.2,497)

¹⁴ Hume sempatinin toplumsal işbirliğini mümkün hale getirmesinden bahsetmekle birlikte gruplaşma ve düşmanlık üretebilme gücüne de dikkat çeker. İnsanlar kendine yakın ve benzer olanlarla diğerleri arasında gruplaşmayı ve düşmanlığı besleyen bir etkiye de sahiptir.(Mounce 1999: 93)

Hume'a göre bu tür eylemler tek başına ele alındığında iki amaca da hizmet etmiyor olmasına rağmen yine de her bir eylemde adil davranmayı hiçbir istisna ve esnekliğe izin vermeden genel ve sabit bir kural olarak kabul etmek zorundayız.(T:III.2.2,497;III.3.3,502) Çünkü bazı tekil eylemlerde amaç gerçekleşmiyor görünse de, bu kurallara uymakla ortaya çıkan bütün şema veya plan hem toplum için hem her bir üyesi için faydalıdır.(T:III.3.1,579) Öyleyse bu kuralların genel hale getirilmesi ve istisnasız her durumda uyulmasının gerekçesi toplum ve dolayısıyla her bir üyesi için bütününde ve genelinde yüksek fayda sağlıyor olmasıdır.(T:III.2.2,497-8;E:II.5.2, 231)

“Adil tekil eylemler hem kamu hem özel çıkara aykırı olabilirler ama buna rağmen kesindir ki bütün bir plan veya şema hem toplumun ayakta kalmasına hem de her bir bireyin refahına büyük ölçüde sebep olur, aslında bunun için mutlaka gereklidir.” (T:III.2.2,497)

“Tekil bir durumda kamu zarara uğrasa bile bu anlık zarar, kurula düzenli olarak uyulması ve toplumda kurulan barış ve düzen vasıtasıyla fazlasıyla telafi edilir. Ve her bir kişi hesabın bakiyesine baktığında kendisini kazançlı biri olarak bulmalıdır; değil mi ki adalet olmaksızın toplum hemencek dağılacak ve herkes o yabancı ve yalnız duruma düşecektir, ki bu durum toplum halinde iken varsayılabilecek mümkün en kötü durumdan çok daha kötüdür. Öyleyse, adalete uygun herhangi bir tekil eylemin sonucu her ne olursa olsun, bütün bir toplum tarafından mutabık görülen bir eylemler sisteminin bütün ve her bir parçası için son derece avantajlı olduğunu gözlemlemede insanlar yeterince deneyime sahip oldukları zaman, adaletin ve mülkiyetin yerini alması uzun sürmez.”(T:III.2.2,497-8)

Böylece konvansiyonlar öncesinde doğal halleri ile adalet erdemine temel sağlayamayan kişisel çıkar ve kamu çıkarına yönelik ilgi, adalet konvansiyonun kurulması ile birlikte adalet erdeminin temeli haline gelmiş olurlar. Sosyal evrim içinde, kişisel çıkar kısa dönemli çıkar yerine uzun dönemli çıkara duyarlı hale gelerek adalete yönelik doğal yükümlülüğü oluştururken, sempati vasıtasıyla kamu çıkarına yönelik ilgi adalete yönelik ahlâkî yükümlülüğü oluşturur. Böylece, adaletin Hume'un “kişinin kendisine ve diğerlerine doğrudan hoş gelenler” ve “kişiye ve diğerlerine faydalı olanlar” şeklinde saydığı dört tür ahlâkî tasvipten hangisine dâhil olduğu epey dolambaçlı ve kolayca izlenemeyen bir yoldan ortaya çıkmış olur. Adil eylemler, bazı doğal erdemlerde olanın aksine kişiye ve diğerlerine doğrudan hoş gelmez. Adalete ilişkin ahlâkî tasvip “fayda/çıkar” ile ilişkilidir. Kişinin kendisine veya diğerle-

rine yani, hem bütün olarak topluma hem de her bir üyesine sağladığı fayda/çıkar nedeniyle bizde tatmin veya haz yaratır. Bu haz veya tatmin adil eylemleri ahlâken tasvip etmemiz yol açar. Ancak adaletin ahlâken tasvibi doğal erdemlerden önemli ve kritik bir farkla ayrılır; öyle ki, her bir tekil adil eylem kişiye veya topluma fayda/çıkar sağladığı için değil, bütün bir şema veya sistem kişiye ve topluma fayda/çıkar sağladığı için adil davranışlar ahlâken tasvip edilir.

Ancak öyle anlaşılıyor ki, insan doğasının doğrudan bir sonucu değil de beşeriyetin bir icadı veya ürünü olan bu yapay erdem için sürekli desteklenip güçlendirilmesi gerekiyor. Hume'a göre toplumda adil davranışlara -veya onları üreten kişisel niteliklere- yönelik ahlâkî olumlama ve gayri adil davranışlara yönelik ahlâkî kınama toplumda çeşitli yollardan pekiştirilip, güçlendirilir. Toplumda adaletin sürdürülmesi ve toplumda barışın sağlanması dolayısıyla toplumun daha kolay yönetilmesinde politikacıların yakın çıkarları olduğu için onlar adalete yönelik saygı ve adaletsizliğe yönelik kınama ve tikslenme yaratmaya çalışırlar.(T:III.2.2,500;T:III.2.7,537) Yine ailelerin çocuklarına verdiği “*özel eğitim ve öğretim*” yoluyla adalet erdemi toplumda pekiştirilir. Ebeveynler küçük yaştan başlamak üzere çocuklarının taze zihinlerine adil davranışın onurlu, adaletsiz davranışın ise onursuz olduğunu işlerler. Bu yolla çocukların kişilikleri ve mizaçları öyle bir şekillendirilebilir ki doğamızın asıl özellikleri kadar sağlam hale gelebilirler.(T:III.2.2,500-1) Adalet konvansiyonları bir kere kurulup işlemeye başladıktan sonra kişilerin itibarını koruma isteği de pekiştirmeye yardımcı olur. İnsanlar adaletsiz davranmanın erdemsizlik olarak kabul edildiği yerde bu ithamla yüz yüze gelmekten kaçınırlar ve öyle tanınmak kişisel çıkarlarına da aykırı hale gelir.(T:III.2.2,501) Bütün bu yollarla adalet erdemi toplumda gelenek ve alışkanlık haline gelerek pekişir ve güçlenir.

IV. ADALET ÖDEVİ

Hume'un en çok eleştiri aldığı noktalardan biri yapay erdemlerin ve dolayısıyla adaletin temellendirilmesi meselesidir. Hume kendi genel ahlâk teorisi bağlamında yapay erdemlerin tutarlı bir temellendirmesini yapamamış olmakla, hatalı bir yapay erdem teorisine sahip olmakla ve kendi genel ahlâk teorisiyle çelişmekle suçlanmıştır. Eleştirmenler Hume'un her bir adil davranışı ahlâken niye tasvip ettiğimizi ve dolayısıyla adil davranmak için ahlâkî ödev veya yükümlülüğümüzün teme-

lini net ve tutarlı bir şekilde göstermekte başarısız olduğunu iddia etmektedirler.¹⁵ Buna göre genel ahlâk teorisinde tutku/güdü/duygu ile erdem/erdemli davranış arasında kurulan ve gösterilen bağlantı adalet gibi yapay erdemler söz konusu olduğunda açık ve sağlam olarak gösterilememiştir. Hume'a yönelik eleştirilerde referans gösterilen pasajlardan iki tanesine yer vererek bu eleştirileri ele almaya başlayabiliriz.

“İnsan doğasında harekete geçiren bir tutku veya güdü yerleşmiş olmadıkça hiçbir eylem ödevimiz olarak bizden istenemez. Bu güdü ödev duygusu olamaz. Ödev duygusu ön bir yükümlülüğü varsayar: Ve bir eylemin herhangi bir doğal tutku tarafından istenmediği yerde, o eylem doğal yükümlülük tarafından isteniyor olamaz. Çünkü zihin veya mizaçta herhangi bir kusur veya noksanlığın, dolayısıyla herhangi bir erdemsizliğin kanıtlanması bulunmaksızın o eylem yapılmayabilir. Şimdi açıktır ki, ödev duygusundan ayrı, sözleri yerine getirmek için bizi yönlendiren bir güdüye sahip değiliz.”(T:III.2.5,518)

“Sonrada bir ahlâk duygusu çıkar ile uyuşur ve insanlık üzerine yeni bir yükümlülük haline gelir. ... Sözlerin ahlâkî bir yükümlülük taşıdığını varsaymakta karşımıza çıkan güçlüklerin ya üstesinden geliriz (surmount) ya da bunlardan kaçınılırız. Örneğin; genellikle, bir kararın ifade edilmesinin bağlayıcı (obligatory) olduğu varsayılmaz ve kelimelerin belli bir formunu kullanmanın nasıl maddi bir ayrıma/farklılığa yol açmaya muktedir olduğunu kolayca idrak edemeyiz. Öyleyse burada, bir yükümlülüğün istenmesi olarak addettiğimiz, zihnin yeni bir edimi varmış gibi yaparız (feign) ve ahlâkın buna dayandığını farzederiz. Ama biz daha önce zihnin böyle bir edimi olmadığını ve dolayısıyla sözlerin doğal yükümlülük yüklediğini kanıtlamıştık.”(T:III.2.5, 523)

Hume bir davranışın erdemli olarak kabul edilmesi ve bizden ödevimiz olarak beklenebilmesi için ahlâkî olumlamanın veya ahlâkî yükümlülük duygusunun (ödev duygusu) kendisinden ayrı bir doğal (ahlâkî-olmayan) güdünün bulunmasını şart koşar. Ahlâkî ödev duygusunun aynı zamanda o eyleme yönlendiren -o erdeme kaynaklık eden- güdü olduğunu söylemenin hatalı bir döngü içinde akıl yürütmek olduğunu belirtip buna itiraz eder.(T:III.2.1,477-80) Rachel Cohon Hume'un bu döngüsel akıl yürütmeyi reddetmesine rağmen adalet erdemi örneğinde

¹⁵ Knud Haakonssen Hume'da yapay erdemlerle ilgili olarak güdü ile ahlâkî ödev duygusu arasında kopukluk varmış gibi görünmesine rağmen Hume'un bu noktada tamamen başarısız sayılamayacağını belirtir. Haakonssen kendi adlandırması olan "muhayyel güdü" (imagined motive) kavramı ile Hume'un teorisinin tutarlı bir açıklanmasını vermenin mümkün olduğunu belirtir.(Haakonssen 1978:12-13)

ortaya çıkanın tam da bu döngüsel akıl yürütme olduğunu ileri sürer. Cohen Hume'un kendisinin kişiyi aldığı borcu ödemek veya diğerlerinin mallarını çalmamak gibi adil davranışlara yönlendirecek doğal (ahlaki olmayan) bir güdüsünün bulunmadığını söylediğini belirtiyor. Öyleyse geriye kalan alternatif, kişiyi adil eylemlere yönlendiren güdünün sadece ahlâkî ödev duygusu olduğudur. Cohon'un ifadesiyle buradaki döngüsel akıl yürütme "*dürüst eylemin güdüsü dürüst eylemin tasvibidir, dönerek eylemin tasvibi dürüst eylemin güdüsü tarafından üretilir*" biçiminde ortaya çıkar. Cohon'a göre bu açıklama bize adil eylemlerin güdüsü ve adil eylem için faydasız bir tanım verir, faydasızdır ancak doğru görünen tek açıklamadır. Bu ise ciddi bir paradokstur ve Hume'un adaletin bir konvansiyon ile kurulduğunu söylemesi içine düşülen bu paradoksu çözemez¹⁶.(Cohon 2008:170-1)

David Gauthier Hume'un yukarıdaki pasajları ve benzer başka pasajlarından yola çıkarak, adaletin sözleri yerine getirme kuralı örneği üzerinden giderek Hume'un adalet erdemine ilişkin argümanlarını masaya yatırmaktadır. Gauthier haklı olarak sözleri yerine getirme ile ilgili akıl yürütmenin sonuçlarının adaletin diğer kurallarına ve diğer yapay erdemlere uzatılabileceğini belirtmektedir.(Gauthier 1992:402,403) Gauthier Hume'un adalet ile ilgili yönü değiştirilmiş veya uzun dönemli kişisel çıkar ve konvansiyonlarla ilgili argümanlarını başlangıçta kenara bırakarak, Hume'un argümanlarına başvurarak teorideki hata görüntüsünü şöyle sergiliyor: (1) Bir eylem yalnızca, o eylemi sergilemek için ödev duygusundan ayrı bir güdü varsa bir ödev olabilir, (2) Sözleri tutma eylemini sergilemek için ödev duygusundan ayrı bir güdü yoktur. (1) ve (2) bizi (3)'e götürür: (3) Sözleri tutma eylemi bir ödev olamaz. Ödev duygusu yalnızca o eylem bir ödev olarak kavranırsa bir eyleme yönlendirdiğinden, bu durumda (2) ve (3)'den (4)'ü çıkarabiliriz: (4) Sözleri tutma eylemini sergilemek için, o eylemin ödev olduğuna dair hatalı kavrayışı içermeyen bir güdü yoktur.(Gauthier 1992:401)

Gauthier'in hatalı kavrayış dediği durum, yukarıdaki ikinci pasajda da yer alan Hume'un zihnin öyle bir edimi olmadığı halde sözleri yerine getirme yükümlüğünün istenmesi diye bir edimi varmış gibi yaparız dediği durumdur. Gauthier'a göre ortaya çıkan sonuç, sözleri yerine getir-

¹⁶ Cohon Hume'un bu paradoksa düşmemesinin yolunu gösteren kendi yorumunu veriyor.(Cohon 2008:171-89)

mek ve genelde adil davranmak için gerçek ve evrensel bir yükümlülük olmamasına rağmen, “mış” gibi yaptığımızdır (feign). Yani adalet bir erdem olmadığı ve adil davranmak için ahlâkî bir ödevimiz olmamasına rağmen sadece “varmış” gibi yaparız. Gauthier adalet yükümlülüğünün böyle bir “mış gibi yapma” üzerine nasıl temellendirilebileceğini soruyor. Ona göre, Hume’un yapay erdemler teorisi hatalı bir teori olarak “görünmekte”dir ve bu hatanın nihaî iması adaletin ahlâkî bir temelini bulunmadığına kadar uzanmaktadır.(Gauthier 1992:401-3,422)

Gauthier’a göre, bu noktada hatayı yapan Hume değıldir¹⁷. Hume problemin farkındadır ve sadece insanların adalete ilişkin bu hatalı kavrayışını üstü kapalı bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu iddiasını desteklemek için Hume şu sözlerini referans gösterir: “Sözlerin yükümlülüğü toplumun çıkarı için bir icat olduğu için, o çıkarın gerektirdiği pek çok farklı biçimlere doğru eğrilip bükülür (warp), hatta nesnesinin görünüşünü yitirmektense direkt tutarsızlıklarla bile yüz yüze kalır.”(T:III.2.5,524) Gauthier’a göre Hume bu hatayı açıkça deşifre etmekten bilerek sakınmaktadır.

“Toplumun çıkarı, sözlerimizi tutma yükümlülüğünde olduğumuza inanamızı gerektirir ve o yüzden böyle bir inanca sahip olmaya ikna oluruz. Ahlâkın bu kısmı faydalı bir yanılgıdır; Hume bizde onun dayandığı temel altını oymayı istemez. Ve o yüzden argümanlarında saklı duran imaları açık etmez. Ancak, adalet, doğruluk ve bağlılığın –ve hatta belki iffetin de- farzedilen ödevlerine sıkı şekilde bağlı olan günlük yaşamdaki etkileşim içinde onları kolayca unutsak bile, hatta bundan böyle o farzedilmiş erdemi görmezden gelecek olsam da, yanılgılar orada durmaktadır ve Hume’un yapay olarak tanımladığı erdemlerin temellerini incelediğimizde yeterince açık olarak görülürler.”(Gauthier 1992:403)

Cohon da Hume’un bu hata ile ilişkisi konusunda benzer bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre Hume kendisi hatalı döngü içine düşüyor, insanların adalete ilişkin kavrayışındaki döngüsellik tespit ediyor. İnsanlar, sağduyusal türde bir erdem olan adaleti doğal bir erdem olarak ele aldıkları için çelişki ve döngüsellik ortaya çıkıyor. İnsanların adalete ilişkin motivasyon ve tepkileri erdeme ilişkin genel kavramlaştırmalar -doğal erdemlerle ve bu erdemlerin arkasında doğal bir güdünün bulunduğu dair kavramlaştırma- ile birleştirmeleri sonucunda ortaya bu çelişki ve döngüsellik çıkıyor. Doğal erdemlere ilişkin kavramlaştırma ona uygun düşmeyen olgulara ve duygulara yani ada-

¹⁷ Benzer bir görüş için bkz. Marcia Baron (1982)

lete isteyerek aşılıyor. Adaletle ilgili var olan bu “safсата” duygular ve kavramlar ağıının altına gömülüyor. Bu durumda insanın sosyal yaratıcılığı meselenin üstünü örtmek ve gizlemek için işliyor. Bu örtme ve gizleme işlemi iyi bir amaç için yani toplumun çıkarı için yapılıyor. Cohon’a göre Hume adaletle ilgili bu problem nedeniyle onu yapay olarak adlandırıyor, ancak yapay olduğunu söylemekle söz konusu mantıkî problem ortadan kalkmıyor. Aktüel dünyada bu mantıkî problem veya “safсата” kendini göstermiyor, ancak bu Hume veya başka bir filozofun durumu görmesine engel değil.(Cohon 2008:171-2)

Hume belirttiği hatalı döngüsel düşünceden kaçınmak için adalet erdemi için de ahlaki ödev duygusuna öncel bir güdü veya tutku peşine düşer. Bu tutku veya güdü bir önceki bölümde ele aldığımız yönlendirilmiş kişisel çıkarıdır. Hume doğal haliyle kısa dönemli çıkarın peşinden gidecek, dolayısıyla adalet ve topluma zararlı olacak kişisel çıkar güdüsünün konvansiyonlar sayesinde uzun dönemli çıkara yönlenerek adalet için kökensel güdü ve yükümlülüğü oluşturduğunu ileri sürer. Ancak kişisel çıkar, adaletle ilk güdü ve yükümlülük olmak konusunda Hume’un kendisinin de belirttiği bir takım sıkıntılar taşımaktadır. Bazı yazarlar bu sıkıntıları Hume’un teorisini kusurlu hale getiren temel bir problem olarak görmekteirler. Bu eleştiriler esas olarak yönlendirilmiş kişisel çıkarın her bir eylemde adil davranmak için kâfi bir güdü olmadığı konusuna yoğunlaşmıştır.

Bunlardan Barry Stroud, Hume’un adalet teorisindeki sıkıntısının adil davranışlara ilişkin ahlâkî onayımızın temelini kişisel çıkar motivasyonuna başvurarak açıklamaya çalışması sebebiyle ortaya çıktığını ileri sürer. Ona göre bu Hume’un teorisinin zayıf noktasıdır. Bütün bir sistem faydalı olsa da, kişinin her bir adil eylemi kendisine fayda sağlamayacaktır, dolayısıyla adil davranmamak için gerekçeye sahip olacaktır. Stroud Hume’un teorisi bağlamında kişinin adaletsiz davranışın yanına kâr kalacağını ve kazanç elde edeceğini düşündüğü her hangi bir durumda ona adil davranmayı tavsiye etmek için hiçbir sağlam gerekçenin bulunmadığını ifade etmektedir.(Stroud 1977:202-14)

Gauthier’da Hume’un yönlendirilmiş kişisel çıkarı devreye sokmasına rağmen teorideki mevcut hatanın ortadan kalkmadığını ileri sürmektedir. Gauthier bu iddiasını Hume’un *İkinci Enquiry*’de ele aldığı makul hilekâr (sensible knave) örneği üzerinden giderek temellendir-

mektedir.¹⁸(Gauthier 1992:416-25) Hume'un makul hilekâr örneği yönlendirilmiş kişisel çıkarın her durumda adil davranmak için yeterli motivasyonu sağlayıp sağlayamadığına ilişkin bir incelemenin aktörü gibidir. Buna göre, makul hilekâr adaletin kurallarının insan ilişkilerini yönetmenin en uygun yolu olduğunu, adalete uygun davranışların hem topluma hem de onun üyelerine fayda sağladığını ve bu kurallar olmadan toplumun ayakta kalamayacağını kabul eder. Makul hilekâra göre de adil davranmak genel kural olarak en iyi politikadır, ancak pek çok istisnası da mümkündür. Makul hilekâr adil davranışlarının sonucunda kendisinin sık sık kayıpta olduğunu düşünebilir. Bu perspektiften bakan makul hilekâr belli vakalarda adalete aykırı eylemlerinin sosyal ittifakta ciddi bir tahribata yol açmaksızın kendisine kazanç getireceğini düşünebilir. Sonuç olarak kendisini yönetmede en bilgece yöntemin "genel kurala uy ve tüm istisnaların avantajını al" olduğunu düşünebilir. Hume makul hilekârın bu düşüncesine karşı onu tatmin ve ikna edecek bir cevabın verilmesinde sıkıntı olduğunu itiraf eder.(E:II.9.2,282-3) Hume makul hilekâra cevap için yönlendirilmiş *kişisel çıkara*, yani uzun vadeli ve kurallara uymakla ortaya çıkan bütün şema veya planda yatan çıkara başvurmak yerine, "iç huzur" ve kişinin kendi dürüstlüğünden alacağı manevi tatmine atıf yaparak bir anlamda *ödev duygusuna* başvurmaktadır.

Gauthier bu cevaba eğer makul hilekâr haklıysa adil davranmak için yönlendirilmiş kişisel çıkara sahip değiliz, o zaman niye adil davranmayarak dürüstlük veya şerefimizi zedelediğimizi düşünelim diyerek itiraz eder.(Gauthier 1992:418) Gauthier'a göre makul hilekâr bu soruyu sormakta haklıdır ve Hume ona tatminkâr bir cevap verememektedir. Gauthier Hume'un makul hilekâra tatmin edici bir cevap verememesinin aslında yönlendirilmiş kişisel çıkarın her eylemde adil davranmak için yeterli bir güdü olmadığını kanıtı olarak görmektedir. Gauthier makul hilekâr örneğinde, yönlendirilmiş bile olsa kişisel çıkarın adil davranmak için yeterli bir güdü olarak ortaya konmadığını, adalet için geriye sadece adil davranmak için ödev duygusunun veya ahlaki olumlamanın kendisinin kaldığını ifade eder. Bunun anlamı ise Hume'un bizzat kendisinin hatalı döngüsel akıl yürütme ve safсата olarak adlandırdığı zihnin bir yükümlülüğün istenmesi edimi varmış gibi yapmaya geri dönmektir. Böylece Hume kendi teorisi bağlamında bizzat kendisinin belirt-

¹⁸ Gauthier'in makul hilekâr üzerinden Hume'a getirdiği eleştirilere verilen bir cevap için bkz. Annette C. Baier (1992)

tiği hataya düşmekte ve O'nun yapay erdemler ve adalet teorisi hatalı bir teori olarak kalmaktadır.(Gauthier 1992:419-23)

Hume'un yapay erdemler ve adalet teorisinde hata veya belirsizlik olduğunu düşünen yazarlar bu problemi ortadan kaldırmak için çeşitli öneriler sunmuşlardır. Bu önerilerden biri aslında çözümü Hume'un teorisi içerisinde çözmeye yönelik değil, onu değiştirmeye yöneliktir. Buna göre Hume'un adaleti yapay değil doğal bir erdem olarak kabul etmesi gerekirdi. Hume adaleti yapay erdem olarak kabul etmekte hatalıdır. Hume da Francis Hutcheson gibi adaleti doğal bir erdem olarak kabul etmeliydi. Çünkü insan doğasında adil davranmak için doğal bir motivasyon vardır. Çocuklarımıza bakım duygumuz kadar borçlarımızı ödeme veya sözlerimizi tutma duygumuz da doğaldır. Buna bakış açısına göre Hume'un temellendirme probleminin bu "gerçeği" gözden çıkarılması nedeniyle ortaya çıktığı söylenebilir.(Mounce 1999:96-8)

Mackie'den gelen başka bir öneri, adil davranmak için genel motivasyonun ödev duygusu (eylemin erdemine duyulan saygı) olarak gösterilmesi şeklindedir. Buna göre Adil davranmak için motivasyonun ödev duygusu olması aslında bir döngüsellik içermez. Hume aslında iki ayrı soruyu tek bir soru halinde sorduğu ve ikisini ayırt edip ayrı cevaplar vermediği için bahsettiği döngüsel akıl yürütme ortaya çıkmaktadır. Kişinin borcu olan bir parayı ödeme edimi düşünüldüğünde, Hume burada 'eylemi erdemli yapan nedir?' diye sormaktadır. Cevap olarak eylemin dışsal durumuna değil, doğru bir motivasyondan kaynaklanıp kaynaklanmadığına bakılması gerektiğini söylüyor. Mackie'ye göre Hume haklı ancak çözüm için aslında sorduğu sorunun iki ayrı soru halinde formüle edilmesi gerekiyor: (1) Borçları geri ödemeyi erdemli veya iyi kılan şey nedir? (2) Belli bir eylemi (borç ödeme) şeklen değil gerçekten erdemli yapan şey nedir? Mackie'e göre bu iki sorunun birleşik cevabını ödev duygusunda aramak hatalı. Hume bu iki soruyu ayırt etmekte başarılı olsaydı, ödev duygusunu adil davranmak için genel motivasyon olması döngüsel bir akıl yürütme durumuna düşmezdi. Buna göre ilk soruya "genel mutluluğu geliştiren genel bir davranış şemasının temel bir parçası" olmak, ikinci soruya ise yani "kişinin, her zaman dürüst olması gerektiğine inancı ile birlikte, yapması gereken her neyse onu yapma arzusu"na sahip olmak yani ödev duygusundan dolayı yapılmış olmak şeklinde cevap verildiğinde problem ortadan kalkar.(Mackie 1980:78-79)

Başka bir öneri Hume bir sözleşmeci olarak okuyan Gauthier'dan gelmektedir. Gauthier Hume'un ahlâk teorisi ile adalet teorisini birbirinden ayırıp, ahlâk teorisini adalet teorisinin altında ikinci sıraya yerleştirir. Hume'un ahlâk teorisinin sözleşmeci olmadığını, buna karşın adalet teorisinin sözleşmeci olduğunu ileri sürer. Gauthier Hme'un sözleşme teorilerine yönelik kayıtlarını dikkate alan ve onun genel felsefesiyle çelişmeyen bir sözleşmeci Hume okuması yaptığını iddia eder. Bu okumanın söz konusu çelişki ve problemleri de ortadan kaldırdığını ifade eder.(Gauthier 2005)

Elbette Hume'a yönelik eleştiri ve bu eleştiriler bağlamında getirilen öneriler bir takım itiraz, eleştiri ve değerlendirmelerden azade değildir, ancak bu husus bu makalenin sınırları ve hacminin ötesine uzanmaktadır. Hume'un adaleti temellendirmesine ilişkin çok sayıda eleştirel yazı olmakla birlikte, ilginç olan nokta eleştirilerin genelde yine Hume'un kendisinin belirttiği ve tespit ettiği kanal üzerinden gitmiş olmasıdır.

V. SONUÇ

David Hume'un skeptik felsefesinin çarpıcı ve sarsıcı sonuçlarından biri ahlâkın akıl ile keşfedilebilir olan evrensel, objektif ve mutlak bir temelini bulunmadığı iddiasıdır. Hume'un meşhur "*akıl tutkuların kölesidir*" sözünün iması filozofların insanların davranışlarına referans olabilecek tek sağlam ve sarsılmaz temel olarak görüp sarıldıkları "akıl"ın ellerinden alınmaya kalkışılmasıdır. Elbette bu tür iddialarda bulunan ilk kişi Hume değildir, ne var ki Hume diğerleriyle kıyaslanamayacak denli sarsıcı bir etki yaratmış ve fikir tarihinde bir kırılma, bir dönemeç noktası haline gelmiştir. Hume'un felsefesinin gücü derin bir kavrayış ve dâhiyane saptamalar içermesinin yanında, iddialarına karşı ileri sürülebilecek olası argümanlara karşı kolayca çürütülemeyecek cevapları da vermiş olmasındandır. Hume'un fikir dünyası üzerindeki bu kapsamlı ve sarsıcı etkisi zaman zaman onun ahlâk ve adalet teorisini olduğu yerin çok ötesine taşıyan hatalı bir algılayışa yol açmıştır. Hume'un teleolojik ve teolojik temelli insan doğası ve rasyonalist akıl anlayışına yönelik eleştirileri, Hume'un yıktığı görüşler yerine alternatif olarak aşırı bir süb-

jektivizmi veya ahlaki rölativizmi önermiş olduğu yolundaki hatalı bir imajın inşasına da hizmet etmiştir.¹⁹

Açıktır ki bu imaj hatalıdır. Naturalistik Hume ahlâkı doğal bir olgu olarak ele alır ve bu doğal olguyu insan doğasını merkeze alan bir bilimsel inceleme ve gözlem yoluyla analiz etmenin gerekli olduğunu düşünür. Hume açısından sadece doğal erdemler değil adalet gibi yapay erdemler de doğal bir olgudur. (Rawls 2000:51,53) Hume insan türünde eylem, düşünme, algılama ve hissetmeye ilişkin gerçekleşmekte olanların niye bu şekilde olduğunun açıklamasını sağlayacak insan doğasının genel bir teorisini kurmaya çalışır. İnsan doğasını teleolojik, teolojik veya rasyonalist bir perspektiften ele almanın hatalı olduğunu düşünen Hume, insan doğasını bilimsel bir incelemenin nesnesi olarak kabul eder. (Stroud 1977:3)

Hume incelemesi sonucunda bize ahlâkın yani iyi ve kötü arasındaki farkın kişiden kişiye veya toplumdaki topluma değişebilen tamamen görelî bir olgu olduğunu söylemez. Hume için ahlâk bir arada yaşayan ve karşılıklı etkileşim içinde olan insanların ortak referanslarından oluşur. Ahlâk insan doğasının bazı özellikleri üzerine dayanarak yükselen bir değerler sistemidir ve insanlar için toplum halindeki yaşam pratiklerinde ortak bir referans olarak hizmet eder. Gerçi zaman içinde toplumun gelişmesiyle evrilirler ve çeşitli revizyonlardan geçerler, ancak bu durum ahlâkın bambaşka hâllere büründüğü veya bir toplumdaki diğer topluma tamamen farklılaştığı anlamına gelmez. İnsan doğasındaki ortaklıklar ahlâkın da ortaklığını/benzerliğini temin ederler. Hume için ahlâk yüksek bir yerde sabit ve keşfedilmeyi bekleyen kıymetli bir hazine değil, insanların ortaklaşa peyderpey ürettikleri ve inşa ettikleri ve bu üretimin her gün devam ettiği kıymetli bir hazinedir. Bununla birlikte bu keyfi ve rastgele bir üretim değildir. İnsan doğasının ve onun işleyiş ilkelere ile insanlığın koşullarının karşılıklı etkileşiminin bir ürünüdür.

Hume için adalet: Teolojik bir zemine dayanmaz ve Tanrı'nın ebedî kanunlarının insan üzerine yükümlü kılınan kısmı olarak anlaşılabilir; teleolojik insan doğası anlayışına uygun olarak, insanın mükemmelliği ve gayesi ile uyumlu ve insanın doğasına/özüne içsel olarak yerleştirilmiş

¹⁹ Bu konuya ilişkin Hume ile post-modernizmin ve rasyonalizmin ilişkisini ele alan iki çalışma, Scott Yenor'ın (2002) ve Zuzana Parusnikova'nın (1993) makaleleri bu konuda ufuk açıcı olabilir.

ve akılla keşfedilen kurallar olarak görülmez; Aklın duygu ve tutkular karşısında tarafsız kalarak yalnız başına kendi işleyiş süreci içinde iyi ve kötü olanı, adil ve gayri adil olanı keşfettiği bir ilkeler bütünü olarak ele alınmaz.

Hume için adalet alabildiğine beşerî alabildiğine ampiriktir. Adalet topluma ve üyelerine sağladığı fayda uğruna insanın sosyal becerisi ile ürettiği bir kurumdur. Toplumun ayakta kalması için zorunlu, insanın daha yüksek fayda ve refah elde etmesi için gereklidir. İnsan adaleti toplumun ayakta kalmasına karşı doğasının ve dışsal koşullarının birlikteliğinden kaynaklanan yıkıcı etkiye deva olmak üzere üretmiştir. İnsanlar yine doğalarındaki ortaklıklar sayesinde birbirlerinin duygu ve motivasyonlarını algılamak suretiyle karşılıklı iletişim ve etkileşim içinde adaletin kuralları üzerine konvansiyonları kurarlar. Öyle görünüyor ki insanın adalet konusundaki becerisi sadece faydalı olduğu için konvansiyonları kurmaktan ibaret değildir. Ayrıca o konvansiyonlara uygun davranışları ahlâkî tasvibin ve uygun olmayanları ahlâkî kınamanın konusu haline getirmekte de bu beceri devreye giriyor. Bu beceri, kişisel çıkar güdüsünü yakın çıkar yerine uzak ve şemanın genelindeki çıkara yönlendirmek ve eğitim, alışkanlık ve yasalar yoluyla adaletin kurallarına uymaktaki ahlâkî ödev duygusunu pekiştirmekte rol oynuyor. İnsanın sosyal becerisi kendisi için zaruri olan ancak doğal bir içgüdünün doğrudan bir sonucu olarak sahip olmadığı bir erdemi üretmesine hizmet eder.

Hume açısından adalet yapay bir erdem olabilir, ama kesinlikle doğal erdemlerden daha düşük veya daha az etkili bir erdem değildir. İnsanın becerisiyle icat edilmiştir ama kesinlikle rastgele ve tesadüfî bir icat değildir. İnsanın doğasına ve koşullarına yani insanlığa sıkı sıkıya bağlıdır. Adaletin kuralları birer konvansiyondur ama kesinlikle keyfi, değişken veya göreceli değildir. Adaletin kuralları olduklarından başka şekilde olamazlardı, çünkü o zaman yerine getirmek için yöneldikleri amaca hizmet edemezlerdi. Farklı zaman ve yerlerde, farklı toplumlarda birbirinden apayrı kurallar şeklinde ortaya çıkamazlardı, çünkü insanlığın ortak doğası ve ortak koşullarının insan için adeta kaçınılmaz ve zorunlu hale getirdiği kurallardan oluşurlar. Bu açıdan, Hume'a göre insanlığın becerisi ile icat ettiği veya ürettiği adaletin kuralları, yer ve zaman fark etmeksizin tüm insan toplumlarında geçerli olmak anlamında "evrensel" ve keyfi ve rastgele olmamaları bakımından "objektif" kurallardır.

"İnsanın pek çok icadı değişime konu olur. Bunlar keyfe ve kaprise bağlıdır. Bir süre için moda olurlar sonra zamanla unutulup giderler. Adalet insan icadı olarak kabul edildiğinde belki de diğerleriyle aynı zemine yerleştirilmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak durumlar geniş ölçüde farklıdır. Adalet temel olan çıkar tahayyül edilebileceklerin en büyüğüdür ve tüm yer ve zamanlara uzanır. Başka herhangi bir icadın o çıkara hizmet edebilmesi mümkün değildir. Açıktır ki, toplumun ilk şekillenişinde kendisini gösterir. Bütün bunlar adaletin kurallarını sabit ve değişmez kılar; en azından insan doğası kadar değişmezdir. Ve eğer bu kurallar kökensel içgüdüler üzerine temellenmiş olsaydı bundan daha fazla istikrara sahip olabilir miydi?" (T:III.3.6,620) ▽

KAYNAKLAR

- BAIER, C. Annette. (1992) "Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier", *Hume Studies*, V. XVIII, N. 2, ss. 429-440.
- BAILLIE, James. (2000) *Hume on Morality*, London&New York: Roudledge
- BARON, Marcia. (1982) "Hume's Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues," *Canadian Journal of Philosophy*, N. 12 ss.539-555.
- BARRY, Norman. (1986) "The Concept of 'Nature' in Liberal Political Thought", *The Journal of Libertarian Studies*, V. VIII, N.1, ss.1-17.
- COHEN, Alix. (2000) "The Notion of Moral Progress in Hume's Philosophy: Does Hume Have a Theory of Moral Progress?" *Hume Studies*, V. XXVI, N. 1, ss. 109-127.
- COHON, Rachel. (2008) *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*, Oxford&New York: Oxford University Press.
- GLASSFORD, John. (2007) "Sympathy and Spectatorship in Scottish Writing after Hume", *The Monist*, V. 90, N. 2, ss. 213-232
- GAUTHIER, David. (2005) "David Hume, Contractarian", *Social Justice From Hume to Walzer*, Ed. David Boucher&Paul Kelly, New York&London: Routledge, ss. 17-45.
- _____, (1992) "Artificial Virtues and the Sensible Knave", *Hume Studies*, V. XVIII, N. 2, ss. 401-428.
- HAAKONSSSEN, Knud. (1978) "Hume's Obligations", *Hume Studies* V. IV, N. 1, ss. 7-17.
- HUME, David. (1896) *A Treatise of Human Nature*, Ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- _____, (1902) *Enquiries Concerning The Human Understanding and The Principles of Morals*, Ed. L. A. Selby-Bigge, 2. ed., Oxford: Clarendon Press.

- KRAUSE, Sharon R. (2004) "Hume and the (False) Luster of Justice", *Political Theory*, V. 32, N. 5, ss. 628-655.
- KUFLIK, Arthur. (1998) "Hume on Justice to Animals, Indians and Women", *Hume Studies*, V. XXIV, N. 1, ss. 53-70.
- MACKIE, John Leslie. (1980) *Hume's Moral Theory*, Routledge&Kegan.
- MACLEOD, Alistair. (1981) "Rule-Utilitarianism and Hume's Theory of Justice", *Hume Studies*, V. VII, N. 1, ss. 74-84.
- MOUNCE, Howaerd O. (1999) *Hume's Naturalism*, London&Newyork: Routledge.
- NORTON, David Fate. (1999) "Hume, Human Nature, and The Foundations of Morality", *The Cambridge Companion to Hume*, Ed. David Fate Norton, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 148-181.
- O'DAY, Ken. (1994) "Hume's Distinction Between the Natural and Artificial Virtues", *Hume Studies*, V. XX, N. 1, ss. 121-142.
- PARUSNIKOVA, Zuzana. (1993) "Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume", *Hume Studies*, V. XIX, N. 1, ss.1-18.
- PENELHUM, Terence. (1999) "Hume's Moral Psychology", *The Cambridge Companion to Hume*, Ed. David Fate Norton, Cambridge: Cambridge University Press, ss.117-147.
- PISTON, Tony. (1996) "Sympathy and Other Selves", *Hume Studies*, V. XXII, N. 2, ss. 255-272.
- PONKO Ted A. (1983) "Artificial Virtue, Self-Interest and Acquired Social Concern", *Hume Studies*, V. IX, N.1, ss. 46-58.
- RAWLS, John. (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Ed. Barbara Herman, Harvard University Press.
- SCHMIDT, Claudia M. (2003) *David Hume, Reason in History*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- STROUD, Barry. (1977) *Hume*, Routledge&Kegan Paul Press.
- SAYRE-MCCORD, Geoffrey. (2006) "Introduction", *Moral Philosophy*, David Hume, Ed. Geoffrey Sayre-McCord, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- VITEK, William. (1986) "The Humean Promise: Whence Comes Its Obligation", *Hume Studies*, V. XII, N. 2, ss.160 -176.
- YENOR, Scott. (2002) "Between Rationalism and Postmodernism: Hume's Political Science of Our 'Mixed Kind of Life'", *Political Research Quarterly*, V. 55, N. 2, ss. 329-350.