

David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri

Epistemological and Ethical Implications of Hume's Political Philosophy

MEHMET TÜRKAN

Mersin University

ZEHRAGÜL AŞKIN

Mersin University

Abstract: In political philosophy, David Hume, in the debate over the origin of justice, argues for a strong empiricist views in contrast to rationalist and contracting approaches. Indeed, Hume's ideas about the origins of justice in a historical-skeptic perspective in opposition to the argument of that justice has a rational and a priori basis have been revived again by Hayek and Nozic in the 20th Century. In this context, the article aims to expose epistemological and ethical implications on Hume's theory of justice.

Keywords: Ethics, virtue, justice, real-love, golden age, moderate scarcity, society.

✉ Mehmet Türkan, *Doktora Öğr.*

Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Programı | 33343, Yenişehir, Mersin, TR | mturkanfdd@hotmail.com

✉ Zehragül Aşkın, *Doç. Dr.*

Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü | 33343, Yenişehir, Mersin, TR | zgaskin@mersin.edu.tr



Giriş

Daha çok epistemolojiye yaptığı katkılarıyla bilinen D. Hume, yirminci yüz yılın ortalarında Neo-Kantçı bir hareket olan J. Rawls'ın da mensup olduğu Anglo-Amerikan siyaset felsefesinin karşısında Hayek'in çalışmalarında ifadesini bulmuştur. Hume'un adalet kuramının epistemolojik ve etik içerimlerini 20. yüzyıla taşımış olan Hayek, ahlak, adalet, özgürlük, hukuk ve mülkiyet gibi kavramların aklın bilinçli tasarımları olmadıklarını, bunların insan doğası ve sosyal gerçekliğin kendi doğasının etkisiyle kendiliğinden ortaya çıktığını iddia eden Humecü çizgiyi devam ettirmiştir. Hukuk kurallarını tamamen olgusal empirik bir mantık içine yerleştirerek açıklayan Hayek, tam da bu noktada David Hume'un anti-rasyonalist metodolojisini benimseyerek; D. Hume ve A. Smith çizgisine sırtını yaslayan bir adalet kuramı geliştirmiş ve Humecü olgu değer ayrımına dayanan anti rasyonalist bir yaklaşım geliştirmiştir. Böylece Hayek, toplumsal hukuk kurallarının ortaya çıkışında söz konusu empirik mantığı, "Hume'un da benimsediği anti-rasyonalist epistemolojiye" dayandırmıştır. (Aktaş, 2001: 169) . Bu noktada Makale Hayek'in çalışmalarında yeniden yaşam bulan Hume'un adalet anlayışını konu edinmekte ve bu bağlamda adaletin kökenine ilişkin tartışmalarda klasik liberalizmin temsilcilerinden biri olarak nitelendirilen Hume'un politik yöneliminin temel kavramlarından biri olan adalet kavramına ilişkin düşüncelerinin etik içerimlerini konu edinmektedir.

Hume'un politik yönelimine ilişkin genel tutum onun, klasik liberalizmin temsilcilerinden biri olduğu yönündedir. Bununla birlikte Hume'u muhafazakâr, liberal-muhafazakâr, muhafazakâr-rasyonalist ve faydacı bir düşünür olarak nitelendirenler veya bu nitelendirmelerin tamamının Hume'da kısmi karşılıkları olduğunu söyleyenler de vardır. (Yayla, 2008: 53). Hume'un yaşadığı çağ olan on sekizinci yüzyılda aydınlanmayı temsil eden iki ana akım, rasyonalistler ve sentimentalistlerdir. Adaletin kökenine ilişkin tartışmalarda rasyonalist ve sözleşmecî yaklaşımlar ile olan ayrımında D. Hume adalet kuramının temelini empirist bir yönelimle duyguları yerleştirmiştir

Felsefe tarihinde Hume'dan çok önce Antik Grek dünyasında ilk defa Sofistler, bilgi edinme etkinliğinde duyularımızın merkezi bir öneme sahip olduğunu söyleyerek deneyim karşısında aklın gücünü değerden



düşürmüşlerdir. Söz konusu argüman, antik dünyada Epikuros ve Ortaçağ'da nominalistler üzerinden geçerek; başını Hobbes, Locke ve Hume'un çektiği aydınlanmanın empirist düşünürlerinin “gerçek bilginin duyum ve deneyim aracılığıyla elde edilebileceği” argümanında gerçek anlam ve ifadesini bulmuştur. Bilgi edinme etkinliğinde akıl karşısında duyulara öncelik veren Hume, kendisinden önce gelen sofist argümanların izinden yürüyerek akıl karşısında duyulara öncelik vermiştir.¹ Bilgi edinme etkinliğinde akıl karşısında duyulara öncelik veren Hume'a göre, değer yargıları salt zihnin faaliyeti sonucu ortaya çıkmazlar, istek ve tutkuların kaynaklarıdır. Bu bağlamda doğal hukuk anlayışının temelinde de empirist bir yönelimle duyuları yerleştiren Hume, empirik bir temele oturttuğu alışkanlıklar aracılığıyla adalet kuramını temellendirmiş ve empirist bir yaklaşım ile insan doğasının önceden ne iyi ne de kötü olduğunu belirterek adaletin a priori bir içerime sahip olduğu konusunda septik bir tutum takınmıştır. Ona göre insan apriori olarak bir adalet kavramına sahip olamayacağı gibi çevresel koşulların belirleniminden bağımsız bir adalet duygusuna da sahip olamaz. Tam tersine adalet duygusu her gün içine uyandırdığımız dünyanın çevresel belirleniminin oluşturduğu duysal deneyimlere özellikle de Hume'un önemle üzerinde durduğu kıtlık deneyimine bağlı olarak gelişir.

Bilindiği gibi Hume insan doğasının empirik bilimini kurmayı amaçlamış buna paralel olarak hem bilgi kuramını hem de ahlak anlayışını psiko-sosyolojik olguları referans alarak sözleşmeciler gibi doğrudan akla değil, duyulara (özellikle haz ve acı duygularına) dayandırarak temellendirmiştir. Hume, hem *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da (An Enquiry Concerning Human Understanding) hem de *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de (A Treatise of Human Nature) insan doğası kavramını insan zihni bağlamında ele almıştır. Nitekim her iki eserinde insan zihninin, kendi terminolojisi ile “zihin coğrafyası”nın (mental geography) sınırlarını belirleme amacına hizmet ettiğini belirtmiş ve insan doğası kavra-

¹ Bilindiği gibi felsefe tarihinde, insana ilişkin genel kabul insanın bir duygu ve akıl varlığı olduğu fakat duyguların da akla tabi olduğudur. Bu düşüncenin Antik Yunan felsefesindeki önemli temsilcileri olarak en genel hatlarıyla Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacılığın kurucusu Zenon'u gösterebiliriz. Bu düşünceyle karşıtlık içinde olan filozoflar olarak da insanı dünyayla ilişkisinde bir duyum varlığı olarak konumlayan Sofistleri ve Epikuros'u örnek olarak verebiliriz.



mına karşılık gelen zihin kavramını sözleşmeciler gibi; sadece anlama yetisi anlamında değil, daha çok arzulama ve hissetme duygularını kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanmıştır. Bu bağlamda sözleşmecilerin adalet kuramlarının arka desenini oluşturan adalet erdemi ve doğal haklar düşüncesini sözleşmecilerin bir yanından tutunduğu a priori idelere bağlamayan Hume, insan zihninde algılardan başka hiçbir şey bulunmadığını iddia ederek; sözleşmecilerin adalet kuramlarının arka desenini oluşturan adalet erdeminin yanında, doğal haklar düşüncesinin de a priori bir zemine dayanmadığını belirtmiştir. (Hume, 2009: 307-308)

Hume'a göre adalet ilkeleri, insanların içinde buldukları sosyofiziksel çevreye göre farklılık gösterir ve bizim için doğurduğu faydalı sonuçlardan türetilirler. Bu bağlam içinde Hume, adalet ilkelerini aklın kendi içkin ilişkileri üzerine keşfedilmiş evrensel kurallar olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Ona göre, hukuk kuralları, insanlar tarafından bilinçli bir şekilde önceden planlanarak oluşturulmamıştır. Tam tersine zaman içinde, tedricen, toplumsal tecrübelerle ilgili olarak gelişmiş ve tekrarlamalar yoluyla geçerlilik kazanmıştır. Böyle bir süreç Hume'un, empirist bilgi kuramı ile de uyumludur. Kurumların işleyişinin belirleyici ilkesi olan adalet; siyasetin konusu olmadan önce ahlakın konusudur. Bu noktada Hume'un ahlak felsefesinde bir erdem olarak tanımladığı adaletin kökenlerine ilişkin yolculuk bizi kavramın epistemolojik zeminine götürmektedir. Bu nedenle Hume'un adalet kuramı üzerine konuşurken kimi noktalarda Hume'un bilgi kuramına başvurma gerekliliği bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

I

D. Hume'un siyaset felsefesinin temel kavramlarından birisi olan adalet ilkesini ele alış tarzındaki tutumu doğal haklar düşüncesinin empirist bir zemine sahip olduğunu göstermektedir. Bu amaçla Hume, doğal haklar düşüncesinin rasyonalist temellerini çürütme amacıyla bilgi kuramının merkezi kavramlarından biri olan "nedensellik" ilkesine yönelir. Rasyonalistlerin nedensellik ilkesine yapmış olduğu eleştiriyi yalnızca usalcılığın değil doğal haklar düşüncesinin de yıkılması olarak yorumlayan Hume, bu noktada öncelikle doğal haklar düşüncesinin temelinde yer alan üç ussal öğeyi imha etmeyi hedeflemiştir. Bunların ilki dedüksiyon veya asıl an-



lamda akıl, ikincisi deneysel ve nedensel bağlantılar üçüncüsü ise hak, adalet ve faydadan bir değer yükleyerek söz etmektir. Hume, bu üç öğenin birbirinden ayrılması durumunda doğal haklar düşüncesinin tüm rasyonelliğinin çökeceğini iddia etmektedir. Bu amaçla öncelikle doğal haklar düşüncesinin epistemolojik zeminini ortadan kaldırmayı hedefleyen Hume, bu çerçevede “zorunlu bağlantı” idesine yönelir.

Kant'ın *Prolegomena*'da nedensellik ilkesinin önemine vurgu yaparak kendisini dogmatik uykularından uyandırdığını söylediği ve “keskin görüşlü adam” olarak nitelendirdiği Hume, metafiziğin bir tek, ama önemli kavramından “neden ile etkinin bağlantılığı” kavramından hareket ederek kavramın kaynağını duyumlardan türetmiş ve nedensellik ilkesinin a priori olmadığını göstermiştir. “...neden ve etki, kendilerine ilişkin bilgiyi herhangi bir soyut uslamlamadan ya da derin düşünmeden değil ama deneyimden kazandığımız ilişkilerdir” (Hume, 1997; 107). Oysa Hume'a kadar ki başat nedensellik anlayışı aprioridir. Gerek Descartes, gerekse Leibniz ve Wolff nedensellik ilkesini aklın hiçbir empirik öğeye ihtiyaç duymadan, salt akıl aracılığıyla ve tümdengelsel olarak tanımlamışlardır. Kant'ın da belirttiği gibi Hume, nedensellik kavramına eleştirisi bağlamında metafiziğe saldırısıyla “(...) aklın a priori olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğuna karşı çıkılamayacak şekilde kanıtlamıştır (Kant, 1993:15). Hume'a göre neden kavramını bizde uyandıran şey “tecrübe” ve “alışkanlık” kavramları ile özdeşleştirdiği deneydir. Ona göre varoluş hakkındaki bütün tanıtlamalarımız neden-etki ilişkisine, neden-etki ilişkisi ise tecrübelerine dayanır. Çünkü deneysel olarak çıkarılan tüm sonuç çıkarımlarımızın kökeni, “geleceğin geçmişe uygun olacağı” savından hareket etmemizdir. Nitekim Hume'a göre bütün deneysel sonuçların özeti, bizim, benzer görünen şeylerden benzer etkiler beklememizdir. Hume'un nedenselliği akıl yürütmelerle değil de benzerliğe dayanan tecrübeler ve tecrübelerimizi bize yararlı kılan alışkanlık kavramıyla açıklamasının zeminini ise insanda nedensel bağlar kurma eğilimi ile açıklamaktadır. Ona göre insanda nedensel bağlar kurma eğilimi vardır ve doğa da bu eğilime uygun (ritmik) bir yapıdadır. Aşkın'ın da belirttiği gibi Kant'ın Hume'a olan eleştirisi de tam da bu noktadadır Ona göre Hume, deneydeki bu a priori formu görememiş, bu nedenle de “gemisini karaya oturtmuştur.” Hume neden-



sellik kavramından ve bu kavramın doğa bilgisi bakımından doğru ve işe yarar olduğundan yani işlevselliğinden kuşku duymamıştır. O, bu kavramın “apriori” olarak düşünülüp-düşünülemeyeceği yani, tüm deneyden bağımsız olarak (sadece deneyin nesnelereyle kısıtlı olmayan) bir kullanılabilirliği olup-olmadığından kuşku duymuştur. Buraya kadar Kant, Hume ile nedensellik problemiyle ilgili paralel görüşlere sahipti. Ancak Hume deney bilgisini de olanaklı kılan düşüncenin apriori ilkelerini göremeyerek metafizik² bilginin olanaklı olduğunu sezmemiş ve gemisini skeptisizme oturtmuştu (Aşkın, 2002: 141-142).

Oysa Kant için önemli olan “o gemiye eksiksiz bir deniz haritası ve pusulasıyla donatılmış bir kaptan vermektir ki yer kürenin bilgilerinden çıkarılmış dümençilik sanatının emin ilkelerine göre gemiyi kendisine uygun görünen yere emin bir şekilde sürebilsin”³ Hume’a göre neden kavramını bizde uyandıran şey deneyimdir. Hume’un doğada zorunlu nedenselliği reddederken; zorunluluğun yerine alışkanlık kavramını yerleştirmiş olması, ona zorunlu yasaların yerine uyuşimsal kabulleri koymaya götürmüştür. (Sabine, 1969: 291-192.). Bu noktada insanın doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığını tüm bilgilerimizin dış dünyanın izlenimlerine dayandığını kabul eden Hume, insan zihninin doğuştan herhangi bir bilgiye sahip olmadığı konusunda Locke’un Descartesçi doğuştan ideler öğretisine yönelttiği eleştiriyi paylaşır. Çünkü ona göre de “bütün bilgilerimiz dış dünyanın algılarına dayanmaktadır” (Hume, 2009: 20).

Hume’un bütün bilgilerimizin kaynağını dış dünyanın algılarına bağlayan argümanı doğal haklar düşüncesini yapılandırmasında son derece etkili olmuştur. Doğal haklar düşüncesi, güçlü bir biçimde insan aklının adaletin içeriğini oluşturan haklara doğal olarak sahip olduğu varsayımı

² Kant’ın metafizik kavramında yapmış olduğu ayrım ön plana çıkmaktadır. Metafizik, bir yanıyla, salt doğa bilimini mümkün kılan bilimsel deneyimin koşullarını formüle eden sentetik a priori ilkeleri içeren bir ön dayanaklar metafiziğini, bir yanıyla da böyle bir işlev taşımayan mutlak metafizik ilkeleri içine alır. Burada, Kant’ın Hume’a yaptığı eleştiri birinci metafizik tanıma yöneliktir.

³ Kant da ise deneyim Hume’dakinden çok farklı bir içerik taşıymaktaydı. Deneyim, duyu verileri yığınının bir araya toplanmasından daha fazla bir şey; bir birleştirme ve birbirine bağlama işlemiydi. Çünkü duyu verileri deneyimin sadece maddesini oluşturuyordu. Deneyimin kendisinde, tek tek olayları aşan, genelliğe ve yasaya götüren bir önceden görme vardı ve bu önceden görme empirik bilginin form olma özelliğinden kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Kant’ta en halis deney bilgisi bile matematiğe başvuruyla elde edilmiş bir bilgi olma özelliğini kendi içinde taşıyordu (Cassirer, 1988: 61)



üzerinde yükselir. Oysa Hume'a göre, insan salt zihinsel süreçleri izleyerek adaletin doğal ilkelerine ulaşamaz. Adalet ilkeleri; empirik bir biçimde, insanın içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal koşullara bağlıdır. Hume'a göre de siyasal bir düzene ve onun adalet ilkelerine uyma gerekliliği doğal olarak ortaya çıkar. Fakat bu doğal gerekliliği Hume insan zihninden değil, düzen ve ilkelere uymanın getireceği toplumsal yarardan türetir. Bu bağlamda Ona göre toplumsal yarardan türeyen ve bireylerin faydasına olan adalet ilkelerinin iki kaynağı, ailedeki kurallara aşinalık ile aile dışı gözlem ve deneyimlerdir. Hobbesçu teorideki gibi adalet kurallarını teorik düşünme ile temellendirmeyen Hume böylece ahlak ve siyaseti, doğrudan, deneyci bir bilgi anlayışı üzerine inşa eder. Bu noktada Hume öncelikle adalet ilkesinin temel karşıt kavram çiftleri olarak karşımıza çıkan erdem ve erdemsizliğin epistemolojik kökenini açığa kavuşturmaya çalışır.

Burada Hume'un iddiası anlaktaki tüm bilgilerimizin kaynağının algılara dayandığı ve bu bağlamda ahlakın da algı teriminin dışına çıkan herhangi bir eyleme bizi yöneltemeyeceğidir. Hume'un etik düşüncelerinin arka desenini oluşturan bilgi anlayışı bilindiği gibi zihin algılarımızın güçlülük ve canlılıklarına göre (daha az canlı ve güçlü düşünceler olarak) idealar ile (canlı ve güçlü algılarımız) izlenimler olmak üzere ikiye ayrılması üstünde yükselir. Hume'da düşünme, duyuların ve tecrübenin verdiği malzemeleri birleştirmek, yerlerini değiştirmek, büyütme ya da küçültme yetisinden başka bir şey değildir. Hume'un verdiği örnekteki gibi "altın bir dağ" düşündüğümüzde daha önce tanıdığımız iki tutarlı ideyi altın ve dağı birleştiririz sadece. Çünkü Hume'da, J. Locke'da olduğu gibi düşüncenin tüm malzemesi -Locke'un terminolojisi ile- iç ve dış duyumdan gelir. Hume'un zayıf algılarımız olarak işaretlediği idealar, canlı algılarımız olarak işaretlediği izlenimlerimizin sadece kopyalarıdır. Bu her ideanın kendisine benzer bir izlenimden kopya edildiği anlamına gelir. Çevik'in de belirttiği gibi Hume'da bilgimizin tüm kavramları zihnimizin canlı izlenimler aracılığıyla elde ettiği daha az canlı düşüncelerinin eseridir. Öyle ki Hume'a göre duyu organlarından herhangi biri işlevsel olmayan bir kişinin işlev görmeyen duyu organına ilişkin yalnızca izlenimleri (canlı algıları) değil aynı zamanda söz konusu izlenimlere (algılara) karşılık gelecek düşünceleri de yoktur. "Eğer bir terim izlenimden çıkan bir fikre dayanmıyorsa o terimin anlamı yoktur Mesela, öz (substance) kavramının



dayandığı bir fikir veya izlenimden bahsedemeyiz. Zaten Hume da bu düşüncededir. Cevher ve benzeri kavramların herhangi bir belirleyici anlamı yoktur” (Çevik, 2005: 19-20).

Hume, dış dünyaya açılan pencerelerimiz olan ve anlığımızdaki her türlü bilginin olanaklı zemini oluşturan duyu algılarımızı (güçlülük ve canlılıklarına göre) izlenim ve düşünce olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra bilgi kuramıyla uyumlu bir biçimde etik anlayışına zemin oluşturacak şu soruyu sorar: “Acaba düşüncelerimiz mi yoksa izlenimlerimiz aracılığıyla mı erdem ve erdemsizliği ayırt eder ve (bu bağlamda) bir eylemin kınanabilir ya da övgüye değer olduğunu bildiririz?” (Hume, 1997: 398). Hume’un yanıtı us ve ahlak arasında kurulabilecek kesin bir ilişkinin olmadığı yönündedir. Yanıtını temellendirmek için felsefeyi usun ve eylemin alanı olmak üzere teorik ve pratik olarak ikiye ayıran Hume, yapmış olduğu ayırmda ahlaki duygular ve eylemler alanı olan ikinci bölüme (pratik alana) yerleştirir.

Burada Hume’un iddiası ahlaksal eylemlerin mantıksal açıdan bir doğrulamaya ve yanlışlamaya tabi kılınamayacağıdır. Oysa Hume’a göre ahlak ile ayırımında us mantıksal olarak bir doğrulama ve yanlışlama yetisidir. O’na göre doğruluk ve yanlışlık, izlenimlerimizin oluşturduğu olgusal düşünceler ile izlenimlerimiz arasında kurulan ilişkinin birbirini karşılama sorunuudur. Nitekim doğruluk izlenimlerimiz arasındaki olgusal bağların mantıksal olarak doğru kurulması ile oluşur. Buna karşılık Hume ahlaki dışsal olgular temelinde değil, kökenini haz ve acı duygularının oluşturduğu ihtiraslar zemininde açıklar. Bu nedenle Hume’a göre toplumsal yaşamda insanların bazı eylemleri yapmasında bazı eylemleri ise yapmamasında (insanın aktif ilkesi olarak nitelendirdiği) ihtirasları ile kıyaslandığında (insanın aktif olmayan ilkesi olarak nitelendirdiği) mantığı etkisiz kalmaktadır. Bu nedenle Hume’a göre “ tutku, istenç ve eylemlerimizin; doğru ya da yanlışlıkları ve usa uyumlu ya da uyumsuz olmaları olanaksızdır” (Hume, 1997: 405).

Hume’a göre, ahlaksal eylem algılanırken, doğruluk açısından; ne ahlakidir ne de gayri ahlakidir. Dolayısıyla duygularımızla doğrudan ilişkili olan ahlaki düşüklük, mantıksal olarak doğrulanabilecek ve ya yanlışlanabilecek bir şey değildir. Hume’un ahlaki açıdan kötü ve iyi değerlendirmesine tabi tuttuğu her türlü ahlaksal eylem haz ve acı duyguları bağlamında



kendisine bir yer bulur. Böylelikle Hume, normlar ve değerlerle ilgili olan her türlü ahlaki değerlendirmenin doğrudan tecrübe ettiğimiz eylemlerden değil, duygularımızdan türediğini savlar. Örneğin “Paul sarışındır” dersek; Paul’a bakıp bunun doğru olup olmadığını anlayabiliriz. Fakat “Paul ödevini yapmalıdır” dediğimizde bakacağımız bir yer yoktur. Çünkü yükümlülük taşıyan ikinci argüman gerçeklik hakkında değildir (Skirbekk & Gilje, 1971: 304). Hume ahlaksal alanın konusunu oluşturan eylemlerimiz söz konusu olduğunda olgusal dünyadaki izlenimlere başvurabileceğimizi fakat bunları dedüktif olarak mantıksal bir biçimde türetemeyeceğimize vurgu yaparak “tutkularımız, istençlerimiz ve eylemlerimiz böyle bir anlaşmaya ya da anlaşmamaya açık değildir” sonucuna ulaşır (Hume, 1997: 400). Ona göre yalnız başına usun hiçbir zaman böyle bir etkisi yoktur. Çünkü “Ahlak tutkuları uyarır ve eylemleri üretir ya da önler. Us, bu noktada bütünüyle güçsüzdür” (Hume, 1997: 399). Usun, ‘kendinde etkin’ bir ilke olmadığını, bu nedenle de ahlakın usun tümdengelsel çıkarımları yoluyla temellendirilebileceğini kabul etmeyen Hume bu çerçevede düşüncesini “etkin bir ilke edilgin bir ilke üzerine kurulamaz” sözleriyle dile getirir (Hume, 1997: 399). Böylece Hume, rasyonalizmi eleştiren şüpheli bilgi kuramıyla duygucu ahlak anlayışının temellerini atmış ve olgusal alandaki önermelerden dedüktif bir çıkarımla ahlaksal alandaki önermelere geçişin yani olandan olması gerekene geçişin mantıksal olarak olanaklı olmadığını göstermiştir.

Bu bağlamda Hume da ahlak ilkeleri hem insan zihninde salt kavramlar arası bir ilişkinin yalnız başına herhangi bir eylemi üretemeyeceğinin hem de deneyim dışında ileri sürebileceğimiz herhangi bir neden-sonuç bağlantısının reddini içerir. Çünkü Hume’da ahlaksal ilkelerimizin zeminini de oluşturan tüm idealarımız doğadaki olaylara ilişkin izlenimlerimizin kopyasıdır. Doğadaki olaylar ise hiçbir zaman birbirine bağlı değildir. Dolayısıyla epistemolojik anlamda zorunlu bağlantı ideasını bize olayların sürekli birarada bulunması verir. Bu bağlamda zorunluluk ve nedensellik ideası tümüyle benzer nesnelere sürekli biraradalığının gözlenmesi yanında anlama yetimizin bir nesneden diğerine yaptığı çıkarımdan oluşur. Benzer nesnelere bir arada bulunmaları ve alışkanlık bu durumda Hume’da doğaya atfettiğimiz zorunluluğu meydana getirir. Hume’un da söylediği gibi “evrendeki tüm varlıklar kendilerinde görüldükle-



rinde, bütünüyle birbirinden bağımsız görünürler. Ancak biz deneyim yoluyla onların etkilerini ve aralarındaki bağlantılarını öğreniriz ve bu etkiyi hiçbir zaman deneyimin ötesine genişletmeyiz” (Hume, 1997: 406). Hume böylece, gerek epistemolojik düzlemde gerekse ahlaksal bağlamda doğru ve yanlışın kesin ussal ölçüleri için gerekli olan koşulları yerine getirmenin olanaksızlığına vurgu yaparak nesnelere düzenli biraradalıkları olmasaydı evrendeki varlıklar arasında algılanan ilişkilerin zorunluluğuna dair bir bilgiye yani zorunluluk kavramını içeren bir neden ve etki kavramına hiçbir zaman ulaşamayacağımız sonucuna ulaşır (1997: 406).

Hume’un ahlak felsefesinde bir erdem olarak tanımladığı adaletin epistemolojik kökenine ilişkin temel düşüncesi erdem ya da erdemsizliğin ne nesnelere ilişkileri üzerine dayandırılabilmesi ne de us tarafından algılanabileceği yönündedir (Hume, 1997: 409). Hume’a göre erdem ve erdemsizlik us ya da düşüncelerin karşılaştırılması yoluyla da keşfedilemez. Çünkü aralarındaki ayrım belli bir izlenim ya da his aracılığıyla. Böylelikle Hume, erdem ve erdemsizliğin kaynağı olarak duygulara işaret etmekle birlikte; bazen, duyguların düşünce ile karıştırılabileceğini de kabul etmektedir. “Ahlak yargılanmaktan çok daha doğru olarak duyumsanır; ama bu duygu genellikle öylesine yumuşak ve incedir ki, birbirleriyle yakın herhangi bir andırımları olan şeyleri, aynı şey diye alma yönündeki ortak alışkanlığımıza göre, onu bir düşünce ile karıştırmaya yatkındır” (Hume, 1997: 409).

Hume, ahlakın usun bir nesnesi olmadığını ortaya koyabileceğimizi söylerken; erdem ya da erdemsizliği; tutku, güdü, istenç gibi duygulara dayandırır ve deneysel (dış deney) olgu olduklarına vurgu yapar. Hume, erdemin yüreğimizde doğan bir onaylama hissine dayandığını söyleyerek şöyle devam eder; “burada görgül (iç deney) bir olgu vardır, ama bu duygunun nesnesidir, usun değil” (Hume, 1997: 408). Hume, buradaki ayrımı bilgi kuramında var olan; iç ve dış deney ayrımı üzerinden temellendirir. Burada, Hume’un, us yetisi ile kastettiği deneyden bağımsız bir yeti değil, deneye dayanarak iş yapan yetidir.

Bu noktada Hume, onaylama ve onaylamamanın temeli olan duygular olarak acı ve haz duygularını göstermektedir. Hume için us, iyi ya da kötünün kaynağı da olamaz. Hume’un ifadesiyle “Eylemler övülebilir ya da yerilebilir olabilirler; ama usa uygun ya da usa aykırı olamazlar (...) ahlaksal



ayrılar -iyi ve kötü- ustan doğmazlar” (Hume, 1997: 400). İyi ve kötü arasındaki ayrımın us tarafından yapılmasının olanaksız olduğunu düşünen Hume, us ve yargının bir tutkuyu kıskırtarak ya da yönlendirerek, bir eylemin dolaylı nedeni olabileceğini düşünür. Ayrıca Hume, bu tür yargılarımızın doğru ya da yanlışlığına, erdem ya da erdemsizliğin eşlik ettiğini de kabul etmez. (Hume, 1997:400).

Böylece ahlak ve siyasetin temel erdemi olan adalete ilişkin görüşlerini doğrudan, deneyci bir bilgi anlayışı üzerine inşa eden Hume, erdem ve erdemsizliğin epistemolojik kökenini de bu çerçevede açıklığa kavuşturmayı denemiştir. Hume, insan anlayışındaki tüm bilgilerin algılara dayandığını bu bağlamda ahlakın, algı teriminin dışına çıkan herhangi bir eyleme bizi yöneltmeyeceğini belirtir. Hume'a göre insanlar için erdemler, yaşadıkları deneyimlerden bağımsız, salt ussal ilişkiler üzerine dayansaydı; kolayca ortak bir ahlaki yaşam benimsenebilirdi. Bu durumda da sosyal düzenin evrensel yükümlülük dayatıcı zorunlu yasalar üzerinden dizayn edilmesi doğal olur ve var olan düzen doğal bir hukuk üzerine dayanmış olurdu. Oysa Hume, nedensellik ilkesi gibi hukuk kurallarının zorunluluğu konusunda da kuşkucu bir tavır sergilemektedir. Yukarıda giriş bölümünde açıklandığı gibi Hume'a göre insanın zihinsel süreçlerini konu alan ve bir insan doğası bilimi olarak konumlandırılacak bir bilimin yönelimi empirist olmalı yani deney ve gözleme dayalı tecrübeyle sınırlandırılmalıdır. “Deneyimlerimizin dayanak noktalarını son derece sağlam tutup, en basit ve en az sonuç doğuran nedenler dâhil tüm sonuçları açıklayarak ilkelerimizi mümkün olduğunca evrensel kılmaya çalışsak da, kuşkusuz, deneyimden öteye geçemeyiz” (Hume, 2009: 13). Hume'un da belirttiği gibi hiçbir bilgi bilim de dahil olmak üzere duyularımıza açık olan ampirik alanın tecrübesinin dışına çıkamaz.

II

Hume'a göre insanların hak ve ödevleri adalet erdemi tarafından belirlendiğinden siyasal bir düzenin temel erdemi adalet olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında “adalet erdeminin” doğal olup olmadığı, doğrudan doğal haklar düşüncesine ilişkindir. Eğer erdem doğal ise adalet erdeminin içeriğini oluşturan temel haklar da doğal olmalıdır. Bu nedenle adalet erdeminin kökeninin temellendirilmesi; genel anlamda erdemin, insan zihninde do-



ğal bir kökeninin olup olmadığı sorusunun sorgulanmasını içerir.

Hume, erdem ya da erdemsizliği; seslere, renklere, sıcaklığa ve soğukluğa benzetse de onlar nesnelere nitelikler değil; ahlaktaki algılardır. Hume söz konusu bu alguları “haz ve acı” olarak belirler (Hume, 1997: 408). “Hiçbir şey kendi haz ya da rahatsızlık hislerimizden daha olgusal olamaz, ya da bizi daha çok ilgilendiremez ve eğer bunlar erdeme yandaş ve erdemsizliğe karşıt iseler; tutum ve davranışımızın düzenlenmesi için daha çoğu gerekli değildir” (Hume, 1997: 408). Hume, bu saptamasından sonra ahlakın temeli olan duyusal izlenimlerin doğasını ve insanı etkileme biçimlerini ise şöyle açıklamaktadır: “Erdemden doğan izlenimleri hoş olarak ve erdemsizlikten doğanları ise rahatsız edici olarak bildirmemiz gerekir” (Hume, 1997: 409). Hume için, iyi ve kötüyü bilmemizi sağlayan ayırt edici izlenimler, tikel acılar ve hazlardan başka bir şey değildir. Erdem duygusunu taşımak bir karakterin düşünülmesinden tikel bir doyum duymaktan başka bir şey değildir. Hume’un söylediği gibi duygunun kendisi, övgümüzü ve hayranlığımızı oluşturmaktadır (Hume, 1997: 410).

Bu noktada Hume, erdem ve erdemsizliğin belirleyicisi olan haz ve acı ile cansız nesnelere gelen haz ve acıyı ayırmaktadır. Bu ayrıma gerekçe olarak Hume, erdem ve erdemsizliğe yol açan acı ve hazza, cansız nesnelere gelen acı ve hazdan farklı olarak dört temel tutkudan birinin eşlik etmesini gösterir. Bunlar: Kendini beğenmişlik, kendini küçük görme, sevgi ve nefrettir. Hume, bu durumu, erdem ve erdemsizliğin insan zihni üzerine taşıdığı en dikkate değer etki olarak kabul eder ve cansız nesnelere doğan haz ve acı ile ahlaktan gelen haz ve acının ancak bu şekilde ayırt edilebileceğini belirtir (Hume, 1997: 411).

Hume’un sorusu, iyiyi ve kötüyü ayırt eden acı ve haz duygularının insan anlayışında hangi ilkelerden ve nereden doğduğudur? Soruya Hume tarafından verilen ilk yanıt: “bu duyguların her tikel durumda, bir kökensel nitelik ve birincil bir yapı tarafından üretilmediğidir” (Hume, 1997: 411). Öyleyse iyi ve kötünün belirleyicisi olan genel ilkeler, kökensel olarak insanda var olmadığından doğada aranmalıdır. Bu noktada Hume, iyi ve kötünün belirleyicisi olan ahlak ilkelerinin doğuştanlığını reddederek bakışını doğaya çevirmektedir.

Hume, erdem ve erdemsizlik arasındaki ayrımı açıklamaya çalışırken doğayı mucizelere karşıt, alışılmadıklara karşıt ve yapay olana karşıt doğa



olmak üzere üç farklı anlamda ele alır. Birinci anlamda; erdem ve erdemsizlik eşit ölçüde doğal, ikinci anlamda; erdem ve erdemsizlik doğallıktan uzak, üçüncü anlamda ise; erdem ve erdemsizliği eşit ölçüde yapay kabul eder (Hume, 1997: 413). Hume, böylece, doğal-olma ve doğal-olmama karakterinin, herhangi bir anlamda erdemsizliğin ve erdemin sınırlarını belirlemesinin olanaksız olduğu sonucuna ulaşır. Erdemin, herhangi bir eylem, duygu ya da karakteri bize yalnızca görüş ve düşünüş yoluyla veren haz tarafından, erdemsizliğin ise; acı tarafından verildiğini belirtir (Hume, 1997: 413). Bu noktada Hume, doğada ve düşüncemizde var olmamış, kavranamaz ilişkiler aramaksızın, dürüstlük ve kötülüğün kökenini açık ve seçik bir şekilde gösterebileceğimizi iddia eder. (Hume, 1997: 413). Çünkü Hume'da ahlak ilkeleri ne doğadadır, ne kişiler arası ilişkileri nesnel olarak düzenleyen kurallar bütünündedir ne de insan doğasında yer alan kalıtsal doğuştan düşüncelerdedir. İnsan zihnindeki ahlaki prensiplerin tek kaynağı haz ve acı duygularıdır. Ahlaki ayrımlar da bu duyguların belli biçimlerine özgü olarak açığa çıkmaktadır.

Burada Hume'un özgün düşüncesi ahlakın gelişimini; haz ve acı temelinde fakat her toplumun öznel gelişimi ile birlikte ele alıp açıklamasıdır. Ahlak sadece psikolojik haz ve acı temelinde değil medeniyetin tarihsel gelişimine paralel bir çizgide gelişir. Kılınc'ın da belirttiği gibi Hume'da sanat, bilim, öğrenme, çalışma, yönetim kanunları ve modern şehirlerin gelişimi ahlaki gelişimlere paralel bir şekilde gelişmiştir. (2004: 124)

Hume, erdemi yapay bir değer olarak görmekle birlikte, erdemin insanda yarattığı sonuçları doğal olarak görür. Çünkü Hume'a göre bir eylemin ahlaki olup olmamasını, eylemlere, insanın kökensel duyguları olan haz ve acı duygularının eşlik edip etmemesine bağlar. Bu doğal sonuçlar; zevk, onay ya da karşıtı acı ve reddetme şeklindedir. Hume'un ifadesiyle "her tür erdem duyumumuz doğal değildir; ama kimi erdemler vardır ki, insanlığın durum ve zorunluluklarından doğan bir beceri veya icat aracılığıyla haz ve onay üretirler" (Hume, 1997: 414). Hume, insanlığın durum ve zorunluluklarından doğan erdemlerin başına adaleti yerleştirir. Hume'un adalet erdeminin zorunlu koşullarından anladığı şey; insanlığın tarihsel koşullarıdır. Bu tarihsel koşullardan kastedilen ise kaynakların aşırı kıtlık halinin yarattığı insanlık durumudur. Ama insanlık her zaman zorlayıcı koşullarla karşı karşıya kalmamıştır ve insanlık bu dönemlerde de erdem-



ler geliştirmiştir. Bu erdemlerin başında sanatsal erdemler gelmektedir. Sanata eşlik eden duygu ise her zaman zevktir. Hume, bu ayrım bağlamında adalet ilkelerinin keyfi ilkeler olmadığını, bu nedenle zorunlu “Doğa Yasaları” olarak adlandırılabilceğini ifade eder. Hume’un burada doğal olma ile kastettiği bir türün üyeleri arasında ortak değildir. Fakat bu kabul, Hume’un, adaleti insanın deney öncesi, salt ussal bir düşüncesi olarak kabul ettiği anlamına gelmez. Adalet ilkeleri insanlığın karşılaştığı koşulların sonucu olarak sonradan ortaya çıkmıştır ve yapaydırlar. (1997: 419)

Hume için, bir eylemin kendi başına ahlaksal değeri yoktur. Bir eylemi ahlaki kılan insanın içsel duygu durumudur. Bu içsel durum eylemle birlikte insanda ortaya çıkan haz ve acı deneyimleridir. Bir eylemin ahlakın konusu olup-olmaması, eyleme insanın bu iki kökensel duygunun eşlik etmesine bağlanmıştır. Bunun için kimi eylemleri övdüğümüz zaman, yalnızca onları üreten güdülere bakarız. Çünkü “övgü ve onayımızın en son nesnesi onları üreten güdüdür (haz ve acı). Tüm erdemli eylemler, değerlerini, erdemli güdülerden türetirler ve yalnızca o güdülerin imleri olarak görülürler” (Hume, 1997: 414). Hume’un, buradan ulaştığı sonuç; herhangi bir eyleme bir değer kazandıran ilk erdem güdüsünün, hiçbir zaman o erdemine saygı olamayacağı; tersine bir başka güdü ya da ilke olması gerektiğidir. Bu ilke usun konusu değildir, duygunun konusudur. Çünkü erdemine güdüsü hazken, erdemsizliğin güdüsü acıdır.

Hume’un zihnini bu noktada meşgul eden diğer bir soru da herhangi bir eylemin erdeme nasıl dayandırılabilceğidir? Hume’un bu soruya yanıtı, eylemin olgusal olarak erdemli olması gerektiğidir. “Erdem belli bir erdemli güdüden türetilmiş olmalıdır ve buna göre erdem güdüsü (haz) eylemin erdemine saygıdan önce olmalıdır. Bir eylem, biz onun eylemi için bir saygı duymadan önce erdemli olmalıdır. Belli bir erdem güdüsü o saygıya önsel olmalıdır” (1997: 415). Hume’un burada söylemek istediği; bir eyleme saygı duymadan önce, eylemin duygusal düzeyde bizde haz deneyimi yaratması gerekliliğidir. O halde Hume, insanların erdemli eylemlerinin salt saygı temelinde ortaya çıkmış olmasını kabul etmez. Erdeme saygıdan önce erdem güdüsü (haz) eşlik ediyorsa erdeme saygı olabilir. Dolayısıyla bir eylem kökensel güdümüz olan haz duygusu ile ortaya çıkarsa eylemin erdemine saygı duyarız. Hume, bu düşüncelerinden sonra kendi açısından kuşku duyulamaz bir düşünce olarak şunu söylemiştir:



“Hiçbir eylem, insan doğasında ahlak duygusundan ayrı, onu üretecek belli bir güdü olmadıkça erdemli ya da ahlaki olarak iyi olamaz” (1997: 415).

Görüldüğü gibi Hume, erdemi yapay bir değer olarak kabul etmektedir. Fakat Hume'un, erdemi yapay olarak kabul etmesi, eylemi önceleyen herhangi bir erdemin olmadığı anlamına gelmez. Tam aksine haz ve acı duyuları temelinde yapay olarak ortaya çıkan, eylemi önceleyen erdemler vardır. Sonuçta “erdem eyleme önseldir”. Hume'un argümanlarıyla, “bir eylem önceden erdemli olmadıkça, güdüsüne hiçbir zaman saygı duyamayız. Bir erdem güdüsünden ileri gelmediği sürece, hiçbir eylem erdemli olamaz. Öyleyse bir erdem güdüsü ile bir erdeme saygının aynı olması olanaksızdır” (Hume, 1997: 416)

III

Hume, yukarıda açıklandığı gibi acı ve hazzı kökensel güdüler olarak kabul etmiştir. Haz, bir eylemin erdemine saygının kaynağını oluşturur. Fakat aynı zamanda Hume, erdemli bir eylemi sebatla sürdürmenin salt bu saygı temelinde sağlanamayacağını belirtir. Bu nedenle Hume, dürüstlük edimlerine, dürüstlük için saygımızdan ayrı bir güdü bulmak gerektiğini düşünür. Tam da bu noktada Hume, kimi düşünürlerin adaletin temeli olarak kabul ettikleri erdemi önceleyen “doğal insanlık sevgisinin” varlığını tartışır. Ona göre; “genel olarak, ileri sürülebilir ki insan anlıklarında kişisel niteliklerinden, hizmetlerden ya da kendimiz ile ilişkiden bağımsız salt bir sevgi olarak insanlık sevgisi diye bir tutku yoktur” (Hume, 1997: 417). Hume'a göre, genel olarak insan ya da insan doğası, hem sevgi hem de nefret nesnesinden başka bir şey değildir (Hume, 1997: 418). İnsan doğası her ikisini de eşit bir biçimde barındırdığından; Hume tarafından ‘insanlık sevgisine’ insan doğasında kökensel ve öncelikli bir yer ayrılmamıştır.

Buna karşılık Hume, doğal bir insanlık sevgisinin karşıtı olarak her insanda bir “öz-sevginin” bulunduğunu kabul ederek; insanı, bencil bir varlık olarak tanımlar. Bu toplum halinde yaşamamın temel bir özelliğidir. Bu nedenle Hume, kamu iyiliğini istemeyi ya da insanlığın çıkarlarına saygıyı hukukun kökensel güdüsü olarak kabul etmez. Kişi iyiliğini isteme ya da diğer kişilerin çıkarlarına saygı da insanlık sevgisi değildir. (Hume, 1997: 418). Hume için salt ‘insanlık sevgisi’ diye bir sevgi yoktur. Çünkü



insanları; kişisel özellikleri, hizmetleri ve bizimle ilişkilerinden dolayı severiz ya da nefret ederiz. İnsanlık sevgisinin karşısına öz-sevgiyi konumlandırılan Hume, insanların barbar halinin belirleyici ahlaki ilkesi olarak hayırseverliği kabul etse de hayırseverliğin aile ve arkadaşlarla sınırlı olduğunu söyleyerek toplumu oluşturan tüm bireylere genişletilemeyeceğini belirtir (Kılınç, 2004: 115). Çünkü ona göre, adalet ve adaletsizlik eşit oranda kıtlık zorunluluğundan doğmuştur. “Adalet kurallarının gözetilmesi hayırseverlikten kaynaklanmaz. Çünkü hayırseverlik olsaydı adalet kuralları gerekli olmazdı” (Yayla, 2008: 64).

Hume, her ne kadar insanı bencil bir varlık olarak tanımlasa da insanın bencilliğini kökensel bir yapı olarak kabul etmez. Tam aksine kaynakların kısıtlılığından kaynaklanan yapay bir yapı olarak kabul eder. Hume, söz konusu bu yapının doğrudan kötülüğün ve adaletsizliğin kaynağı olup olmadığı sorgular. Buradan bencillik ve kişisel çıkarın, dürüstlüğün ve adaletin temeli olamayacağı sonucuna ulaşır. “Çünkü kişisel çıkarımız ya da ünümüz için bir kaygı tüm dürüst eylemler için meşru güdüdür dersek; bundan nerede o kaygı sona ererse dürüstlüğün de orada son bulacağı sonucu çıkar. Ama açıktır ki öz-sevgi bizi dürüst eylemlere bağlamak yerine özgürce davrandığı zaman, tüm türesizlik ve şiddetin kaynağıdır” (Hume, 1997: 416). Bunun anlamı şudur; adalet ve adaletsizliğin kaynağı bir eylemin ortaya çıkışındaki seçimdir. Bir eylem ya toplumun uyuşmsal kuralları dâhilindedir ya da bu uyuşmsal kuralları çiğnemek şeklindedir. Adalet ve adaletsizlik bu seçimin doğal sonuçlarına ilişkindir. Yani doğal olarak bir adalet ve adaletsizlik yoktur.

Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz; Hume, her ne kadar, insanı bencil bir varlık olarak tanımlasa da, bencilliği kötülüğün biricik kaynağı olarak kabul etmez. Bencil olmak her zaman kötüyü seçmek değildir. İnsan hem iyiyi hem kötüyü seçebilir. Öz-Sevgi buna engel değildir. Kötüyü seçmek onu haz verici eylemlere götürmeyecektir. İyi ve kötü ayrımı bir duyumsamanın sonucudur. Kötülük öz-sevginin keyfi eylemlere bağlanmasından kaynaklanır. Hume buradan adalet için belirli bir tarzda varlığını duyuran bir toplum ve insanın bencil varlığının keyfi eylemlere bağlanmasını önleyecek uyuşmsal kurallar fikrine ulaşır.

Hume’da adalet zihnin doğal bir niteliği değildir. Zihinsel bir boyutu olmakla birlikte dış dünyanın hakikatlerine dayanır. Bu nedenle Hume’un



adalet kuramının merkezinde dolaylı fayda kavramı bulunur. Adaletin bu şekli küçük topluluklarda doğal hayırseverlikten gelen adaletten oldukça farklıdır. Temel fark bu adaletin yapay olmasıdır. Fakat bu yapaylık gelişmiş güzel olma anlamına gelmez. Çünkü burada söz konusu olan adalet, nüfusun artışına bağlı olarak mevcut kaynaklar üzerinde bir çıkar çatışmasını önlemek için ortaya konulan uzlaşım, faydalı kurallardan oluşturulmuştur. Bu adalet kurallarının oluşturulmasında belirleyici ölçüt, ılımlı kıtlık ve hayırseverliktir. Çünkü aşırı kıtlık koşullarından doğan fakirlik ve kontrol edilemez bencillikten adalet doğmaz. Böylece adaletin oluşumunu sınırlı hayırseverlik ve orta ölçekli ılımlı kıtlığa dayandıran Hume, aşırı bolluğun olduğu bir dünyada mallar üzerinde çatışma olmayacağından; bir devlet düşüncesini ortaya çıkaracak koşulların da oluşmayacağını söyler. Aynı şekilde aşırı kıtlık koşullarında da ahlaksızlığın ve kontrolsüz bir bencilliğin ortaya çıkacağını söyleyerek, bu koşullarda adaletin gerçekleşmeyeceğini belirtir (Yellin, 2008: 380-381).

Bu noktada Hume, adalet ilkelerinin apriori ve soyut bir içerime sahip olduğu düşüncesi ile derin bir karşılıklı içinde durur. Adalet, ılımlı kıtlık durumunda varlığını sürdüren kamusal fayda ve ortak çıkar temelinde ortaya çıkar. Nitekim aşırı kıtlık durumu ortak çıkar duygusunu ortadan kaldıracığından; böyle bir durumda, toplumdaki insanlar adalet ilkeleri tarafından sınırlandırılmayacağı gibi adalet ilkeleri toplum için anlamsızlaşır (Yellin, 2008: 383).

Yine Hume'da adalet; ilahi tanrısal bir içerime sahip olmadığı gibi, içsel belli düşünceler arasındaki bağlantılardan keşfedilen değişmez ve evrensel bir zorunluluk da değildir. Adalet, malların kıtlığına bağlı olarak bencillik ve sınırlı cömertlikten oluşan dış kaynaklı bir gerekliliktir. Sosyal işbirliğinin devamı için insan doğasının bu gerçekliğinin sınırlandırılması gerekir. Bu anlamda Hume adalet kurallarını mülkiyetin rızayla devri ve sözlerin tutulması ile sınırlı tutmaktadır (Krause, 2004: 638). Bu bağlamda adalet, dürüstlüğün bir biçimidir. Dürüstlüğün birinci formu merkezi otoritenin gelişmediği küçük göçebe toplumlarda görülür. Dürüstlüğün ikinci formu, devletin kurulmasıyla görülen yasal dürüstlüktür (Kılınç, 2004: 63).

Sonuç olarak Hume'un ahlak felsefesi; kimi düşünürlerce, Kant'ın rasyonalist ödev ahlakı ve Hobbes'un dar egoizmi ile karşılaştırıldığında



daha etkili bir ahlak modeli olarak kabul edilmiş ve günümüz çağdaş felsefesinde etik alanında Yeni Kantçı sezgiciliğin alternatifi olarak sunulmuştur. Özellikle politik felsefede adalet kuramlarına ilişkin çalışmalarda Hume'un adalet kuramının sacayağını oluşturan ve insan psikolojisinin etkili unsurları olarak işaretlediği ihtiras, duygu ve istekler; ahlaki ve politik normların oluşumunda etkili faktörler olarak ele alınmıştır. Kimi düşünürlerce ise adalet söz konusu olduğunda normlar ve motifler arasındaki içsel bağlantı gevşeyeceğinden; adaletin ahlaki zorunluluğunun onayı üzerinde görülen çatlak, Hume tarafından utilitarizm aracılığıyla doldurulmuştur (Krause, 2004: 628).

IV

Hume "Golden Age" adını verdiği insanların ihtiyaç duyduklarından fazlasının doğa tarafından sunulduğu bir çağ kabul eder. İnsanların aile halinde yaşadığı bu çağda adalet mülkiyet ve toplum gereksizdir. Hume'un iddiası, adı geçen bu çağda aile halinde yaşamının bir takım avantajların yanında, bir takım dezavantajları da beraberinde getirdiğidir. Bu dezavantajların ilki; doğadaki diğer canlılar ve insanlarla ilişkilerinde zayıflık, ikincisi; kabiliyet ve ekonomik yeteneklerinde zayıflık, üçüncüsü ve en önemli dezavantaj ise öteki biriyle ilişkilerinde güvensizlik olmuştur ki bu üç eksiklik ancak toplum aracılığıyla giderilebilir (Moore, 2012: 106).

İnsanı tür olarak diğer canlılarla karşılaştırdığında insanda bazı zayıflıklar keşfeden Hume, doğanın insana sayısız zorunluluklar ve gereklilikler yüklerken; bu zayıflıkları tolere edecek araçlar sağlamadığından ve diğer canlılara kıyasla daha acımasız davrandığından söz eder. Bu bağlamda Hume'a göre insanın birey olarak yaşaması; insan türü açısından üç dezavantajı içerir. Bu üç dezavantaj, (1) sadece kendi gücüne dayandığı için kayda değer bir iş yapmaya gücü az olmak, (2) herhangi bir tikel sanatta eksiksizliğe erişememek, (3) tikel noktaların herhangi bir noktasında küçük bir başarısızlığın doğurduğu yıkım ve sefilliktir. Hume'a göre toplum, bu üç dezavantajın çözümü için anahtar bir role sahiptir. Toplum halinde, Hume'un ifadesiyle; "kuvvetlerin birlikteliği yoluyla gücümüz artar, İşlerin paylaşılması yoluyla yeteneğimiz artar ve karşılıklı yardımlaşma yoluyla talih ve kazalara daha açık oluruz. Bu ek kuvvet, yetenek ve güvenlik yoluylardır ki toplum üstünlük sağlayıcı olur" (Hume, 1997: 420-421).



Toplumun bir diğer kaynağı küçük toplumlar arasındaki çatışmalardır. Çatışma kıt kaynaklar sorunu ile zenginliğin eşitsiz dağılımından doğar. Bu nedenle Hume, hükümetin kaynağını; toplumu oluşturan heterojen yapıdaki insanlar arasındaki çatışmada temellendirir. Hume'a göre insanlar örgütlü bir toplumlara olmadığı için veya yazgılarının kötülüğü üzerine düşünüp taşındıkları için bir toplumsal sözleşme çerçevesinde bir araya gelmezler. Toplum sözleşmelerinin, toplumun ve türe egemenliğinin dışında bağlayıcı bir güçlerinin olmadığını söyleyen Hume'a göre, sözleşmeciler tarafından "toplumun yararına" olarak nitelendirilen bireysel isteklerin yönlendirdiği "ortak bir çıkar duygusunun", toplumu oluşturan bireyler arasında belirtik bir şekilde -söz verilmemiş olmasına rağmen- bir uyuşma ve anlaşma sağlayacağını belirtir.

Bir kaygının küreklerini çeken iki insan bunu bir anlaşma ya da uyuşma ile yaparlar, birbirlerine hiçbir zaman söz vermemiş olmalarına karşın... Benzer olarak dillerde hiçbir söz verilmeksizin aşamalı olarak insan uyuşmasını yoluyla oluşur (Copleston, 1998: 147).

Copleston'un Hume yorumundan yapılan alıntıdan da anlaşılacağı gibi insanlar uyuşma düşüncesine teorik bir şekilde düşünüp taşınarak ulaşmazlar. Toplu halde yaşamının fiziksel koşulları kendiliğinden yazılı olmayan böylesi bir uyuşmaya ortak çıkar paydasında bireyleri yönlendirir. Burada Hume'a sorulması gereken soru şudur: Hiçbir zaman birbirlerine söz vermemiş olmalarına karşın ortak bir uyuşma ile toplum nasıl doğdu? Hume'un yanıtı, toplumun aile yoluyla doğduğu şeklindedir.

Toplumun ve hükümetin kökeni konusunda sözleşmeci kuramlara itibar etmeyen Hume, insanların zorunlu olarak bir ailenin içine doğduğunu bu nedenle ailenin, toplumun ilk çekirdeği olarak kabul edilebileceğini belirtir. Bu nedenle Hume, toplumun bir sözleşme ile değil; doğal eğitim ve alışkanlıklar aracılığıyla kendiliğinden oluştuğunu düşünür. Sözün yerine insanların uzun dönem çıkarlarının belirlediği bir toplumsal düzen fikrini benimseyen Hume, toplumun bir söz veya sözleşme üzerine kurulmayacağını, çünkü sözlerin kendi başlarına bağlayıcılıklarının olamayacağını iddia eder.

Hume'a göre; gerek hükümetin, gerekse toplumun ilk biçimi olarak aile; "neslini devam ettirme" güdüsü ile koşullanmış ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkiden oluşur. Daha sonra bu ilişkinin birliğin ilişkisi ol-



ması yoluyla daha kalabalık bir toplum modeli oluşturulur. Ona göre bu cinsiyetler arasındaki doğal itkiden başka bir şey değildir. Bu itki onları bir araya getirir, birleştirir ve ortak döllerini için kaygılarında yeni bir bağ yer alıncaya dek birliklerini korur. Hume'un altını çizdiği doğal itkiden doğan kaygı, yeni nesiller aracılığıyla aktarılırak; toplumsal birliğin ve hükümetin zeminini oluşturur. “ (...), kısa bir zamanda, çocukların yumuşak anlıkları üzerinde işleyen alışkanlık onları toplumdaki kazanabilecekleri üstünlüklere duyarlı kılar ve birleşmelerini önleyen kaba köşeleri ve ters duyguları törpüleyerek onları adım adım toplum içinde şekillendirir” (Hume, 1997: 421).

Bu noktada Hume, liberal düşüncesinin temelini oluşturan özel mülkiyetin korunması düşüncesi ile uyumlu olarak toplu halde yaşamının getirdiği üç ayrı ‘iyi’ türünden bahseder. Hume'un kendi ifadesiyle bunlar: “Anlığımızın içsel doyumunu, bedenimizin dışsal üstünlükleri ile çalışmamız ve talihimiz yoluyla kazandığımız türden iyeliklerden yararlanmadır” (Hume, 1997: 422). Bu iyeliklerin birincisi tam olarak güvence altındadır. Çünkü başkalarının müdahalesine açık değildir. İkinciler bizden zorla koparılsa da, bizi onlardan mahrum bırakana hiçbir üstünlük sağlamaz. Üçüncüsü ise dışardan gelebilecek şiddete açık olmasına rağmen; yine de herhangi bir zarar görmeden ve değişikliğe uğramadan devredilebilir. Hume'a göre, aileden daha geniş bir topluma geçiş öncelikle bu dışsal şeylerin iyeliğini sağlamlaştırma için duyulan gereksinim tarafından ortaya çıkarılmıştır (Hume, 1997: 429). Çünkü ilk iki iyelik kişisel varoluşla ilgilidir. Dolayısıyla ne başkasına devredilmeleri ne de başkasının onlardan yararlanması söz konusu değildir.

Hume'da mülkiyeti koruma zorunluluğu nedeniyle, aileden toplum haline geçişin toplumdan ulus haline geçiş süreciyle tamamlandığını düşünür. Hume için bireyler arası ilişkiler nasılsa uluslar arası ilişkiler de öyledir. Bireylerin çıkarlarını koruma güdüsü ile ulusların çıkarlarını koruma güdüsü arasında bu bağlamda hiçbir fark olmadığını söyleyen Hume, Hobbes'un politik cisim kavramına göndermede bulunarak; farklı bireyler arasında olduğu gibi, farklı uluslar arasında da hem yardımlaşma hem de öz-sevgi duygularının olduğunu belirtir. Örneğin kişiler için söz konusu olan çıkar duygusunun devlet yöneticilerinde de bulunduğunu söyleyen Hume'a göre; yöneticiler (kendi zamanında prensler) edimsel olarak kendi



aralarında anlaşmalar oluşturduklarında, anlaşmaların yerine getirilmesinde bir kazanç tasarlarlar. Bu kazanç beklentisi, onları kendi paylarını yerine getirmeye yöneltir. Böylece anlaşmalara uyma yükümlülüğü temelinde, uluslararası bir toplum oluşur (Hume, 1997: 485). Bu bağlamda ulusların yardımlaştıkları gibi aynı zamanda bencillik ve hırslarından dolayı geçinemeyip savaştıklarını da düşünen Hume, ulusları, kişilere benzetmekle birlikte her iki ilişki alanında farklı kurallar kümesinin geçerli olduğunu söyleyerek aradaki ayrıma vurgu yapar (Hume, 1997: 485).

Hume'a göre, insanlar deneyim yoluyla, toplum olmaksızın ayakta kalmanın ve dürtülerini bütünüyle serbest bıraktıklarında yaşamı sürdürmenin olanaksız olduğunu bilgisini edinmişlerdir. Bu deneyim, zaman içinde, hızlı bir çabuklukla insanların eylemlerini kısıtlamış ve türe yasaları dediğimiz kurallara uymak için insanlara bir yükümlülük dayatmıştır.

Dünyanın kılıcı, bize ödevimizin derecelerini öğretmede, şimdiki de bulunmuş en ince felsefeden çok daha ileri gider ve bu tüm insanları doğal adaleti ve yurttaşlık türesini ilgilendiren bu ahlak kurallarının temeline ilişkin örtük bir kavramları olduğunu ve bunların yalnızca insan uyulaşmalarından ve barış ve düzeni sürdürmedeki çıkarımızdan doğduğunu anladıklarının inandırıcı bir tanıtı olarak hizmet edebilir (Hume, 1997: 486).

Hume, deneyim sonucu, kişiler için yasalara karşı ortaya çıkan yükümlülüğün, benzer bir şekilde, uluslar ve onları yöneten krallıklar içinde ortaya çıktığını düşünür. "Aynı doğal çıkar yükümlülüğü bağımsız krallıklar arasında da yer alır ve aynı ahlaki ortaya çıkarır; öyle ki en bozuk ahlaklı biri bile, gönüllü olarak ve kendi başına, sözünü bozan ve herhangi bir anlaşmayı çiğneyen prensi onaylamayacaktır" (1997: 485). Hume'un iddiası kişilerin kurallara aşına olduğudur. Ebeveynlerin, çocukları arasındaki barışa hizmet etmesi için geliştirdikleri kurallara aşinalık, aileden geniş bir topluma geçildiğinde insanlar arası ilişkileri düzenleyen türe kurallarına dönüşür. Söz konusu kurallar "tekrarlanan bir oyun" çerçevesinde bir takım değerli deneyim ve hatalardan türetilir (Kılınç, 2004: 47).

Hume; James, Smith ve Miller ile benzer bir biçimde, adalet kurallarının ortaya çıkışını, oyunun kurallarının ortaya çıkışına benzer bir şekilde açıklar ve herhangi bir oyundaki gibi kazananlar ve kaybedenlerin yasal sürecin önemli bir parçası olduğunu belirtir (Moore, 2012: 109) . Böylece Hume bazı toplumlar için adalet ilkelerinin olanaklılığını, insanların kural-



lara uyma alışkanlığına bağlayarak açıklamaktadır. Kurallara uyma alışkanlığı, üyelerin karşılıklı olarak kuralların yararının farkında olmalarından gelir. Hume'un kuramında taraflar; dengeli bir ilişkiye göre, bir geleneği takip ederek oyunu oynarlar. Böylesi bir duruma zemin hazırlayan bazı ortak bilgiler vardır. Bunlar; (i) oyunun faydalı yapısı, (ii) tarafların rasyo-nelliği, (iii) oynanan oyundaki dengeli ilişkiler ve (iv) oyuncuların farklı inançlara sahip oldukları ve farklı oynadıkları hakkındadır. Oyunda oyuncu-lar bireysel stratejiler seçerler ve bağımsızdırlar. Oynanan oyunda ilk görüşmeler mantıksızdır, çünkü oyuncular hangi söz ya da davranışa bağlı kalacaklarını bilmezler. Onlar bir anlaşmaya bağlı kalmanın hiçbir şeyi temsil etmediğine karar verir vermez bazı oyun stratejileri üzerinde karara varırlar. (De Bruin, 2005: 197-206)

Hume'un düşüncesinde hayırseverlik doğal bir eylem olduğu için; kü-çük ölçekli bir toplumda, toplumsal işbirliği sempati tarafından belirlenir. Bunun en güçlü hissedildiği yer ise ailedir. Çünkü ailede birbirine yakın tüm üyeler hayırseverliğin doğrudan yararlı olma gücünü bilirler. Bununla birlikte nüfus artışı ve zenginliğin artışı grup üyeleri arasında hayırseverlik ile birlikte sevginin azalmasına neden olur (Yellin, 2008: 379). Hume göre, adalet değerinin en önemli parçası, toplum için sağladığı faydadır. Hume, her şeyin bol olduğu, insanların ihtiyacı olan her şeye doğada ulaştığı bir durumda; her türlü erdemin gelişeceğini, fakat adalet erdeminin asla gelişmeyeceğini iddia eder. Çünkü adalet erdeminin bir gereklilikten doğ-duğunu önemle vurgulayan Hume, böylesi bir durumda adalet erdeminin gerçekleşmeyeceğini şu sözlerle açıklar: "Bu erdem varlığını tamamen insanoglunun etkileşimindeki ve sosyal durumundaki kullanımının gerek-liliğinden türetmektedir" (Hume, 2010: 28). Hume'un da söylediği gibi adalet erdemi toplumdaki düzeni koruyarak mutluluğu ve güvenliği sağlar.

Hume, aşırı bolluk ve yoksunluk durumunda insan yüreğinin eksiksiz bir ılımlılık- insancılık, ya da eksiksiz bir zorbalık-hainlik ile dolu olması durumunda adaletin tamamen faydasız olacağını düşünür. Çünkü Hume, toplumsal adaleti bütün bu aşırılıkların orta noktası olarak görmektedir (Hume, 2010: 30). Hume, adalet erdeminin ve ona bağlı olarak ortaya çıkan adalet ilkelerinin yapay olduğunu temellendirmek için metaforik bir anlatımla doğanın her mevsiminin tamamen ılıman olduğu bir "Altın Çağ" dan şu şekilde söz eder:



Doğanın ilk döneminde mevsimler o kadar ılımandı ki; insanların soğuğa ve sıcağa karşı tedbir olarak kendilerini kıyafetlerle ve evlerle korumaları için hiçbir gereklilik yoktu. Bu mutlu çağın başlıca üstünlükleri bunlar değildi. Doğada, sadece şiddetli fırtınalar ortadan kalkmış değildi. Fakat günümüzde böyle velveleye neden olan ve böylesine karışıklığa yol açan taşkın fırtınalar da insan yüreği tarafından bilinmiyordu. Açgözlülük, hırs, zalimlik, bencillik kelimeleri asla duyulmazdı. Candan duygulanım, merhamet, duygudaşlık zihnin halihazırda tanışık olduğu yegane hareketlerdi. Benim ve senin arasındaki titiz ayrımı bile ölümlülerin mutlu ırkından uzaklaştırılmış, mülkiyet ve yükümlülüğün, adalet ve adaletsizliğin kati kavramlarını beraberinde götürmüştü (Hume, 2010: 30-31).

Hume'un da belirttiği gibi bölüşüm problemine malların sınırlı sayıda olması neden olmuş bu durumda bölüşümü düzenleyen kurallara ihtiyaç duyulmuştur. Oysa sınırsız malların olduğu Altın Çağ'da insanların ne maddi bölüşüm kurallarına ne de malların sınırsız olması durumunda üretim için sosyal işbirliğine ihtiyaç yoktur. Böylesi durumlarda maddi olmayan malları bölüşümle ilgili kurallar olsa da -örneğin çıraklara flüt öğretmek için zamanlamayı sağlayan kurallar gibi- içsel bir kaynağa sahip olan bu mallar (müzik ve edebiyat gibi sanatlar) sınırsızca üretilebilirler. Hume, böylesi bir toplumda her türlü erdemin gelişeceğini fakat adalet erdeminin ve ona bağlı kuralların gelişemeyeceğini söylerken yukarıdaki bölüşüm tarzının da nihayetinde bir hukuk düzeni oluşturduğunu unuttur (Harrison, 1981: 265-266). Nitekim Hume'un "her şeyin bol olduğu bir toplumda, bencillik gibi olumsuz duygulardan uzak durulacağı için kurallara ihtiyaç olmayacağı düşüncesi" en çok eleştiri alan noktalardan biridir. Harrison, Hume'un bu argümanına karşı toplumdaki organizasyonsuzluğu önlemek için kurallara zorunlu olarak ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir (Harrison, 1981: 267).

Hume, insan yaşamı için her şeyin bol olduğu durumlarda yemek için uzun zaman harcama, tarımla uğraşma ve seyahat etme gibi şeylerin zorunlu olmadığını; böylesi bir durumda, insanların müzik şiir ve derin düşünme ile uğraşacağını ve sonuçta sohbet, neşe ve arkadaşlığın ise insanların eğlenceleri olacağını belirtir. Bu durumda insanlar arasında mülkiyetin eşit olmayan dağılımından kaynaklanan haksızlıklar olmayacağından, insanlar ne mülkiyet kavgası vermek zorunda kalacak ne de adaletsizlik



suçu işleyeceklerdir (Beauchamp, 1998: 13). Bu bağlamda Hume, adaleti “toplum faydasını arttırmaya ve uygar toplumu desteklemeye açıkça yönelme” (Hume, 2010: 43) olarak tanımlamaktadır. Adaleti ikilemlerden hareketle temellendirmeye çalışan Hume’a göre adalet; ya fayda duygusu üzerine düşünmemizden ya da açlık, yaşam sevgisi, evlat sevgisi ve diğer tutkular gibi doğanın benzer faydalı amaçlar için insana yerleştirdiği kökensel bir içgüdüden ortaya çıkar. Adaletin nesnesi olan mülkiyet kökensel bir güdü değildir. Bu durumda adalet toplumsal faydaya katkısı bağlamında açıklanabilir (Hume, 2010: 43). “Adalet toplum için yararlıdır ve erdemin bir parçasıdır. Kamusal fayda adaletin tek kökenidir” (Beauchamp, 1998: 13). Aynı zamanda bütün ahlaki üstünlüklerin en değerlisidir. Kamusal faydalılığı adaletin yanında tüm ahlaki erdemlerin kaynağı olarak işaretleyen Hume; insanîyet, iyilikseverlik, dostluk, yardımseverlik ve diğer sosyal erdemlerin zeminine de kamusal faydalılığı yerleştirir (Hume, 2010: 45-46).

Hume’a göre; insanlığın vahşi dönemine karşılık gelen aile halinde, diğer ailelerle ilişkilerde, öz-sevgi temelinde göçebe bir ahlak söz konusudur. Fakat göçebe ailelerin sahip olduğu kültür ve entelektüel seviye sosyal sözleşme yapacak düzeyde gelişmediğinden; ailedeki bireyler, ailedeki erken eğitim aracılığıyla toplum halinde yaşamının koşulu olan kuralların avantajının ayırdına varmışlardır (Kılınç, 2004: 46). İşte bu farkındalık Hume’u, adaleti bireyler arasında karşılıklı işbirliği beklentisine dayanan bir düzen olarak tanımlamaya götürmüştür. Taraflar, bir sözleşme içine girmemelerine rağmen; işbirliği her bir kişinin çıkarınadır ki bu noktada Hume’un kuramı “mantık oyunları” teorisine karşıdır. (Kılınç, 2004: 49) Hume, topluma giden süreçte, insanların belirli bir toplumsal sözleşmeye ulaştığı ve böylece toplumun ortaya çıktığı düşüncesini felsefi bir kuruntu olarak kabul etmekte ve tür olarak insanlığa ait “bir doğa hali” düşüncesini reddetmektedir.

Sonuç Yerine

David Hume’da siyaset felsefesi bağlamında adalet ve hukuk kavramlarını tartışmak aynı zamanda bu bağlam içerisine etik ve epistemolojik bir tartışmayı da dâhil etmek anlamına gelir. Hume’un da altını önemle çizdiği gibi adalet, siyasetin konusu olmadan önce temel bir erdem olarak



etiğin konusudur ve bu bağlamda doğrudan epistemolojik bir içerime sahiptir. Hume adaletin epistemolojik rasyonalist yorumlarını eleştirerek adalet tartışmasını tarihsel, pratik bir zemine oturtmaktadır. Ona göre adalet ne zihnin kendi içindeki zorunlu bağlantı idesine ne de doğada keşfedilmiş zorunlu bir bağlantı düşüncesine dayanır. İnsanın belli türden tarihsel-toplumsal deneyimleri olmasaydı; adalet kavramı diye bir kavramı da olmayacaktı. Adalet kavramı, zihnin salt kendi içindeki düşünmesinin sonucu olarak, zorunlu ulaşılan bir fikir olmadığı gibi, doğadaki olaylar arasında kurulan zorunlu ilişki fikrinin bir sonucu da değildir. Çünkü Hume, doğadaki olaylar arasında kurduğumuz zorunlu bağlantı fikrinin tamamen olayları bir arada görme alışkanlığımıza dayandığını düşünür. Hume adalet kavramını da bu epistemolojik bağlam içinde kalarak açıklar. Ona göre adalet kavramı, insanın toplumsal bir varlık olarak dünya ile kurduğu empirik ilişkinin ürünüdür. Hume adalet kavramının toplumsal praksis tarafından üretilen empirik içerimini temellendirmek için siyaset felsefecileri tarafından kurgulanan ve “Golden Age” adı verilen tarihsel dönemde adalet ve adaletsizliğin eşit oranda anlamsızlığına işaret etmiştir. Bu noktada Hume, adalet kavramını olgusal olarak altın çağın sona erişisi ile ortaya çıkan yeni tarihsel koşullar zemininde açıklamıştır. Hume'un “Golden Age” adını verdiği, daha çok kurgusal bir anlam taşıyan bu çağ; insanlığın tarihsel süreç içinde, kaynakların azalmasından dolayı doğan çatışma halini önceleyen göreceli bir iyilik halidir.

Hume'a göre “Golden Age” döneminden sonra; insanın adalet ve adaletsizlik kavramlarını oluşturduğu kıtlık döneminde, adalet ilkelerine uymanın pratik koşulu “ılımlı kıtlık” durumudur. Çünkü aşırı bolluk anlamına gelen “Golden Age” de adalet gereksizken, aşırı kıtlık durumunda ise ilkeye uymanın toplumsal koşulları ortadan kalkmaktadır. Bu noktada Hume, adalet ilkelerini toplumsal praksisin toplumsal yarara referansta bulunarak dayattığı yapay ilkeler olarak nitelendirir.

Hume, empirik tutumunu adaletin etik bir erdem olması hususunda da sürdürür. Adalet erdemi, insandaki diğer erdemler gibi insan doğasının kökensel yapısına ait olan haz ve acı duygularına bağlı olarak sonradan yapay bir biçimde görünüm kazanırlar. Hume buradan erdemin bir bilgi değil duygu durumu olduğu sonucuna ulaşır. Bu noktadan sonra argümanlarına radikal bir tarzda ivme kazandırarak aydınlanma düşünürlerinin bir



tarafından tutunduğu “doğal insanlık sevgisinin” bile empirik bir içerime sahip olduğunu belirtir. Nitekim ona göre toplumsal yaşamda insan eylemlerindeki belirleyici olan duygu öz-sevgi’dir. T. Hobbes’un iddia ettiğinin aksine, Hume “öz-sevgi”nin insan doğasının kökensel bir duygusu olmadığını; aşırı bolluğun olduğu tarihsel koşulların değişmesiyle ortaya çıkan görelî kıtlık haline bağlı olarak ortaya çıkar. Adalet ilkeleri, bu tarihsel koşulların insanda yarattığı bu duygunun ortaya çıkaracağı çatışmaların yıkıcı sonuçlarından kaçınmak için; toplumsal bir uzlaşımın konusu olan yararlı kurallardır. Sonuç olarak David Hume, adaletin kökenine ilişkin tartışmalarda rasyonalist ve sözleşmecî yaklaşımlara karşı güçlü bir empirist karşı çıkışı ifade etmektedir.

Kaynaklar

- Aktaş, S. (2001). *Hayek’in Hukuk ve Adalet Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Aşkın, Z. (2002). Kant’ın Kuramsal Metafizik Eleştirisi Hakkındaki Bazı Düşünceleri. *Felsefe Dünyası*, 36, 137-150.
- Beauchamp, T. L. (1998). Introduction. D. Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (ed. T. L. Beauchamp). Oxford: Oxford University Press.
- Cassirer, E. (1988). *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. D. Özlem). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi: Berkeley & Hume* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- De Bruin, B. (2005). Game Theory in Philosophy. *Topoi*, 24, 197-208.
- Harrison, J. (1981). *Hume’s Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Ergün Baylan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Hume, D. (2010). *Ahlak* (çev. Nil Şimşek). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kılıncı, Z. A. (2004). *Hume’s Liberalism: An Early of Social Capital*. PhD Thesis. Pittsburgh: University of Pittsburgh Faculty of Arts and Sciences.
- Krause, S. R. (2004). Political Theory: Hume and the (False) Luster of Justice.



Political Theory, 32 (5), 628-655.

Moore, J. (2012). Hume's Theory of Justice and Property. *Political Studies*, 24 (2), 103-119.

Sabine, G. (1969). *Siyasal Düşünceler Tarihi II* (çev. A. Öktem). Ankara: Sevinç Matbaası.

Skirbekk, G. & Gilje, N. (1971). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (çev. E. Akbaş & Ş. Mutlu). İstanbul: Üniversite Kitabevi.

Yayla, A. (2002). *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları.

Yellin, M. E. (2008). Indirect Utility, Justice, and Equality in the Political Thought of David Hume. *Journal of Medicine and Philosophy*, 24, 352-364.

Özet: Siyaset felsefesinde David Hume, adaletin kökenine ilişkin tartışmalarda rasyonalist ve sözleşmeci yaklaşımlara karşı güçlü bir empirist karşı çıkışı ifade eder. Nitekim adaletin apriori ve ussal bir temeli olduğu argümanına karşıt bir yaklaşımla, düşüncelerini tarihsel-şüpheli bir çizgiye oturtan Hume'un adaletin kökenine ilişkin açıklamaları 20. yüzyılda Hayek ve Nozik'te yeniden yaşam bulmuştur. Bu bağlamda makale Hume'un adalet kuramının etik içerimini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Etik, erdem, adalet, öz-sevgi, altın çağ, ılımlı kitlelik, toplum.

