

# DAVID HUME'DA AHLAK-SİYASET İLİŞKİSİ: DUYGU TEMELLİ AHLAKTAN FAYDA TEMELLİ SİYASETE GEÇİŞ

Ferhat AKDEMİR\*

## ÖZ

*Bu makalede ünlü İskoç filozof David Hume'un siyaset felsefesi etik ve epistemolojik temelleri bağlamında incelenmektedir. Bilindiği üzere Hume bir aydınlanma filozofu olmasına rağmen birçok konuda aydınlanmanın temel kabullerine muhalif bir tavır takınmıştır. Bu tavrın açık izlerini onun ahlaka ilişkin görüşlerinin detaylarında da rahatlıkla görmekteyiz. O çağdaşlarının akılcı ve evrenselci ahlak tasarımlarının aksine, psikolojik ve antropolojik kavramlarla açıklamaya çalıştığı duygu temelli ve fayda odaklı bir ahlak anlayışının önemli bir temsilcisidir. Bu münasebetle ahlakın temeline yerleştirdiği duygu kavramı ile, onun, kendisinden sonra ortaya çıkan ve özellikle de yirminci yüzyılda güçlü bir şekilde ifadesini bulan duygucu ahlak anlayışlarına önemli katkılarda bulunduğu gibi, faydaya yaptığı vurgu ile de Bentham ve Mill'in faydacılığının genel çerçevesini ve ilkelerini çizdiği söylenebilir. Ayrıca o, ahlakın merkezi bir kavramı olarak kullandığı faydayı, toplumsal öğretisinin de temeline yerleştirmekte ve bütün siyasal ve hukuksal yapının fayda ekseninde ve konvansiyonlar zemininde yapılandırılmasını önermektedir. İşte biz de bu çalışmamızda onun duygucu bir ahlaktan faydacı bir toplumsal öğretime nasıl geçtiğinin bir çözümlemesini yapmayı deneyeceğiz.*

**Anahtar Sözcükler:** David Hume, ahlak, duygu, duygudaşlık, fayda ve siyaset

## THE RELATIONSHIP OF ETHICS AND POLITICS IN DAVID HUME: TRANSITION FROM EMOTION-BASED ETHICS TO UTILITY-BASED POLITICS

### ABSTRACT

*In this article, the political philosophy of the famous Scottish philosopher David Hume is examined in the context of its ethical and epistemological foundations. As it is known, although Hume was an enlightenment philosopher, he took an attitude in opposition to the basic acceptances of enlightenment on many issues. We can easily see the clear traces of this attitude in the details of his views on morality. Unlike the rationalist and universalist moral philosophy of his contemporaries, he is an important representative of an emotion-based and benefit-oriented moral understanding that he tries to explain with psychological and anthropological concepts. In this connection, it can be said that with the concept of emotion that he placed on the basis of morality, he has drawn the general framework and principles of Bentham and Mill's utilitarianism with his emphasis on utility, as he has made important contributions to the emotional understanding of morality that emerged after him and found strong expression in the twentieth century. In addition, he places the benefit, which he uses as a central concept of morality, at the basis of his social doctrine and proposes the restructuring of the whole political and legal structure on the basis of utility and conventions. Here, in this study, we will try to analyze how he moved from an emotional moral to a utilitarian social doctrine.*

**Key Words:** David Hume, ethics, emotion, sympathy, utility, politics.

\* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 451-472

Makalenin geliş tarihi: 28.09.2020

Makalenin kabul tarihi: 15.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 451-472

Submission Date: 28 September 2020

Approval Date: 15 November 2020

ISSN 2618-5784

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

**Giriş**

Hiç kuşku yok ki David Hume (1711-1776) özelde on sekizinci yüzyıl aydınlanma felsefesinin ama genelde bütün felsefe tarihinin seçkin isimlerinden birisidir. Epistemoloji, etik, siyaset ve din gibi felsefenin başlıca sorun alanlarında çığır açıcı eserler kaleme almış ve böylece felsefi dünyada özel bir ilgiye muhatap olmuştur. Daha çok epistemoloji üzerine yazdıkları ile dikkat çeken bir isim olsa da, kanımızca onun etik ve siyaset üzerine olan çalışmaları da özel bir ilgiyi ve bağımsız bir çalışmayı hak edecek niteliktedir. Hatta onun, etik alanındaki yeri öylesine seçkin ve etik tartışmalara yaptığı katkı öylesine belirgindir ki, Alasdair MacIntyre'in ifadeleriyle, "bir İskoç olmasaydı, İngiliz moralistlerinin en büyüğü sayılmak durumunda olacak olan"<sup>1</sup> bir düşünürdür. Ayrıca, etik alanındaki görüşleri ile döneminin ayrık isimlerinden birisi olarak da kabul edilebilir. Aydınlanmanın temellerini atmasına ve onun kurucu isimlerinden birisi olmasına rağmen, diğer birçok konuda olduğu gibi etik konusunda da aydınlanmanın temel kabullerine muhâlif bir tavır takınmıştır. Genel kabul olduğu üzere, akla duyulan aşırı güvenle karakterize edilen aydınlanma felsefesi insanlığın bütün sorunlarını akılcı bir perspektiften ele almaya ve bu sorunları aklın sınırları içerisinde çözüme kavuşturmaya eğilimlidir.<sup>2</sup> Ahlâki sorunlar da buna dâhildir. Dönemin önemli isimlerine bakıldığında, ahlâki değerlerin kaynağının ne olduğu, bu kaynağın nasıl bilinebileceği/belirlenebileceği ve neden ahlaklı olmamız gerektiği gibi soru(n)ların yanıtlarının hep aydınlamacı bir akıl üzerinden verilmeye, bu çerçevede akılcı, evrensel ve seküler bir ahlak felsefesinin kurgulanmaya çalışıldığı görülür. Kabul etmek gerekir ki, Hume da, ahlakın seküler karakteri konusunda döneminin temel kabulleri ile uyumlu düşünmektedir; ama onun rasyonel temeli ve evrensel niteliği konusunda eleştirel bir tavır içinde olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Hume, değindiğimiz bu çerçevede, ahlakı anti-rasyonalist bir perspektifte ve duygu temelinde inşa etmektedir. Onun üzerinde durduğu temel duygular da, Antik felsefedeki etik tartışmalarda sık sık gündeme gelen haz ve acı şeklindeki güdülerimizdir. Bu açıdan bakıldığında Hume'un ahlakı basitçe faydacı bir etik teori olarak nitelendirilebilir. Bu belli ölçülerde

<sup>1</sup> Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler&Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 191.

<sup>2</sup> Bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemek için ifade etmemiz gerekir ki, Aydınlanmanın akılcılığı özellikle on yedinci yüzyıl felsefesine hâkim olan dar anlamdaki akılcılıktan farklıdır. On yedinci yüzyılda akılcılık ile daha çok epistemojik anlamdaki bir "rasyonalizm" kastedilirken, "akıl çağı" olarak da nitelenen on sekizinci yüzyılda genel ve geniş anlamdaki bir akılcılık kastedilir. O, daha çok insanlığın pratik sorunlarının çözümünde akla duyulan bir güveni temsil eder. [F.A.]

doğrudur. Çağdaşları olan Francis Hutcheson ve Claude Helvetius'un açtığı yoldan ilerleyerek faydacı bir etik teori kurmayı amaçlamıştır. Ne var ki, bu, basit ve hazcı bir faydacılık değildir. İnsan doğasında gördüğü ve adına *duygudaşlık* (sympathy) dediği bir yeti ile, klasik hazcı ve bireyci faydacılığı toplumsal ve kamusal plana transfer etmiş, bir yandan çağdaş ve toplumcu faydacılığın temellerini atmış, diğer yandan Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi klasik faydacılara ilham kaynağı olmuştur. Onun faydacı gelenek içerisindeki yeri bununla da sınırlı değildir. O, aynı zamanda bu gelenek içerisinde bütün yasal ve politik düzenlemelerin fayda ekseninde ve konvansiyonlar zemininde yapılandırılmaları gerektiğini söyleyerek faydayı toplumdaki normatif yapının temeline ilk defa yerleştiren isim olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu nedendir ki, Hume'un epistemolojisini anlamadan etiğini, etiğini anlamadan da toplumsal öğretisini anlamamız pek olanaklı değildir. Tersinden ve Iain Hampsher-Monk'un haklı tespitiyle ifade edecek olursak, onun epistemolojisini ve etiğini toplumsal öğretilerinden ayrı tutarak anlamaya çalışmak, onları içinde bulunduğu bağlamdan koparmak ve dolayısıyla eksik ve yanlış anlamak gibi bir sonuç üretecektir.<sup>3</sup> Bu açıdan Hume'un duygucu ve faydacı etiği, sözünü ettiğimiz çerçevede bağımsız olarak incelenmeyi hak edecek kadar kendine özgüdür. İşte biz de bu çalışmamızda, ilkin Hume'un duyguyu ahlakın temeline yerleştirerek buradan nasıl bir faydacı ahlak teorisi geliştirdiğini, ardından duygudaşlık kavramı üzerinden bu faydacılığı nasıl toplumsal plana taşıdığını ve son olarak da, faydayı nasıl ve ne şekilde yasal ve politik düzenlemelerin temeline yerleştirme denemesinde bulunduğunu araştırma konusu edineceğiz. Ancak Hume'un sözünü ettiğimiz şekilde ahlak teorisinin ve toplumsal öğretisinin detaylarına eğilmeden önce, konunun belli bir bütünlük içerisinde kavranabilmesi ve büyük resmin daha iyi görülebilmesi için önce onun temel felsefi projesinin üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Hume'un temel felsefi projesinin, daha yirmi yedi yaşında iken kaleme aldığı ve yayınlandığı tarihlerde pek ses getirmemesi nedeniyle "matbaadan ölü doğduğu"nu söylediği, ama günümüzde artık önemli felsefi klasiklerden birisi olarak kabul edilen *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'nin* (A Treatise of Human Nature) alt başlığında da ifade edildiği şekliyle,<sup>4</sup> psiko-sosyolojik olgulara referans yaparak insan doğasının ampirik bir bilimini kurmak, yani bir ahlak

<sup>3</sup> Iain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, çev.ler Necla Arat vd., Yayına hazırlayan Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s.155.

<sup>4</sup> İlgili eserin alt başlığı, "Deneyisel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma"dır ki, bu alt başlık kanımızca, Hume'un bütün felsefi projesini özetler niteliktedir.

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

felsefesi inşâ etmek olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, onun ahlak teorisi ile bilgi kuramı arasında zorunlu bağlar olduğu ve hatta duygu temelli ahlak teorisinin, ampirist epistemolojisinin doğal bir sonucu olduğu ifade edilmelidir. Bilindiği üzere Hume, çok basit bir anlatımla, epistemoloji tarihinde, Locke'un Descartesçi doğuştan ideler öğretisine yönelttiği eleştirileri paylaşarak onun gibi, insan zihninin doğuştan herhangi bir bilgiye sahip olamayacağını savlar. Ona göre, bizim epistemik dünyamız bütünüyle deneye dayanmaktadır ve sahip olduğumuz bilinç içerikleri de *izlenimler* (algılar) ve *ideler* (kavramlar) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İzlenimler, dış dünyadan deney yoluyla edindiğimiz duyum ve duygulanımlar iken; ideler izlenimlerin zihnimizdeki basit kopyalarıdır. Düşüncenin yapıcı gücü olarak zihin, ideleri işlemekte, bunu yaparken de çağrışım mekanizmasını kullanmaktadır. Bu mekanizma ise, benzerlik, bitişiklik ve ardışıklık ilkelerine göre çalışmaktadır.<sup>5</sup> Hume'a göre, bu süreçte izlenimler neden, ideler sonuç olmaktadır. Yani bir izlenim olmadan bir ideden söz etmemiz mümkün değildir. Böylesi bir epistemik teorinin hem doğrudan epistemoloji ile hem de dolaylı olarak etik ile ilgili çok önemli sonuçlar doğuracağı kolaylıkla tahmin edilebilir.

Daha sonradan detaylandırmak üzere -kısaca değinecek olursak,- bu sonuçlardan ilki, bilginin sınırları ve nedensellik ile ilgilidir. İnsan bilgisinin kaynağını ve alanını deneyimle ve idea ilişkileri ile sınırlayan Hume'a göre, dünyamızda deneyimlediğimiz olay ve olgular arasında mantıksal açıdan zorunlu bir bağıntı olduğunun iknâ edici kanıtı olmadığı gibi, bu bağıntının rasyonel yoldan, a priorik olarak tespit edilmesi de mümkün değildir. İnsanoğlu tamamen yetkinleşmiş, mükemmel rasyonel yetilerle donatılmış olsaydı bile, Hume'a göre, örneğin, "suyun akıcılığı ve saydamlığından boğucu olduğunu, ya

<sup>5</sup> David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Yayına hazırlayan L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1902 (Second edition). Bundan sonra bu esere yapılan atıflarda ilk kitap olan *An Enquiry Concerning the Human Understanding ECHU*, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals ECPM* şeklinde kısaltılacak ve ardından bölüm -ve mevcut olduğu durumlarda kesim- ardından da sayfa numaraları verilecektir [F.A.]. Her iki eserin de farklı çevirmenler tarafından yapılmış ve değişik yayınevleri tarafından Türkçeye kazandırılmış muhtelif çevirileri olmakla birlikte biz, bu çevirileri de dikkate almak ve gerektiğinde onlara da müracaat etmek koşuluyla, eserin bu dipnotta verilen İngilizce edisyonunu kullanmayı tercih ettik. *An Enquiry Concerning the Human Understanding*'in Türkçe çevirileri için bkz. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018; David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986; David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976. Ve yine, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*'ın Türkçe çevirileri için bkz. David Hume, *Ahlak*, çev. Nil Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010; David Hume, *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, Say Yayınları, İstanbul, 2019.

da ateşin ışık ve ısısından dolayı yakıcı olduğunu çıkarsayamazdı.”<sup>6</sup> Çünkü bunlar olgusal önermelerdir ve her olgusal önermenin karşıtı da mümkündür. Mesela, yarın güneş doğmayacak önermesi, en az, doğacak önermesi kadar doğrulanmaya ya da yanlışlanmaya açıktır. Dolayısıyla olgusal dünyada zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu iddia etmemiz mümkün değildir. Bizim olgular arasında görmüş olduğumuz neden-sonuç ilişkisi –daha sonradan politik felsefesinde de merkezi bir kavram olarak karşımıza çıkacak olan- zihinsel bir alışkanlıktan başka bir şey değildir. Bizde bu zihinsel alışkanlığı üreten şey ise, olay ve olgular arasında gördüğümüz benzerlik, bitişiklik ve ardışıklık gibi ilişkilerdir.

İkincisi ise, bir olgu önermesinden değer önermesine geçilemeyeceği şeklinde tanımlanan ve Hume'un felsefi literatüre kazandırdığı “doğalcı yanlılığı” problemidir. Bu probleme, makalenin ilerleyen bölümlerinde ayrıca değinileceği için şimdilik burada kendisine işaret etmekle yetinelim. Buraya kadar anlattığımız epistemolojisinin, onun etik tasarımı da şekillendirdiğini söylememiz gerekir. Çünkü onun etik tasarımı epistemolojik kabulleri üzerine yükselmektedir. Bu noktada genel bir tespit olarak ifade etmemiz gerekir ki, ona göre, neyin ahlaka uygun olup olmadığı ve dolayısıyla nasıl yaşamamız gerektiği sorunu salt mantıksal akıl yürütmelerle, rasyonel argümantasyonlarla çözümlenemez. Nihayetinde bu, deneyimin sınırlarında kalınarak ve insan doğasının ampirik karakteri dikkate alınarak çözüme kavuşturulması gereken bir meseledir. Çünkü, “insanın bilimi öteki bilimler için sağlam olan tek temeli oluşturduğundan, bu bilimin üzerinde yükselebileceği tek sağlam temel de deney ve gözlem üzerine kurulmalıdır.”<sup>7</sup>

Ayrıca ifade etmemiz gerekir ki, Hume'a göre, nihayetinde ahlak nasıl yaşamamız gerektiği sorununa bir çözüm değildir. O, daha çok ahlak adı verilen fenomenin nasıl varolduğunun ve geliştiğinin bir incelemesidir. Kısacası Hume, ahlakı, deneyimin bir konusu, bir başka deyişle bir olgu meselesi olarak gördüğü için ahlak ve ahlaklılık sorununa bilimsel bir açıklama getirmeye çalışır. Kendi ifadeleriyle söylediğimizde, ahlak “... bir olgu meselesi

<sup>6</sup> Hume, *ECHU*, 4, 1, s. 27.

<sup>7</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Yayına hazırlayan L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1739, (Introduction) s. XX. İlgili eserin Türkçe çevirileri için bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2009; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997. Biz bu makalemizde, Türkçe çevirileri de kontrol etmek ve gerektiğinde onlara da müracaat etmek koşuluyla, metnin bu dipnotta verdiğimiz ve kaynakçada da gösterdiğimiz İngilizce edisyonunu kullandık. Bundan sonraki atıflarımızda, eser *THN* kısaltmasıyla gösterilecek ve sırasıyla, kitap, bölüm, kesim ve sayfa numarası verilecektir. [F.A].

### *Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

olduğundan, sadece deneysel metodu takip ederek ve tikel örneklerin karşılaştırılmasından genel ilkeler türeterek başarıyı bekleyebiliriz... olgu ve gözlemlerle temellenmeyen her türlü etik sistem reddedilmelidir.”<sup>8</sup> Bu tam da onun geliştirmeyi amaçladığı ve bazen “zihin coğrafyası”, bazen de “zihin anatomisi” olarak isimlendirdiği insan doğası biliminin ahlaka uyarlanmasından başka bir şey değildir.

Görüldüğü gibi Hume benimsediği ampirist epistemoloji gereğince insanın eylem ve edimlerini yani ahlâki sorunları olgusal bir temelde ele almayı amaçlar ve onların psikolojik, sosyolojik, antropolojik vb. bağlamlarında anlaşılması gerektiğini savunur. Bu bağlamda onun yanıtını aradığı ilk soru ahlakın kaynağının ne olduğu ve bir eylemi ahlaka uygun ya da aykırı kılan ölçütün nasıl belirleneceği sorusudur. Şimdi Hume'un ahlak tasarımını söz konusu bu sorun(lar) bağlamında analiz edelim.

#### **Ahlakın Temeli Olarak Duygu**

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bir aydınlanma düşünürü olarak aydınlanmanın genel ilkelerini benimsese de konu ahlak olduğunda Hume, aydınlanmanın genel kabullerinden radikal bir şekilde kopuşu temsil eder. Ahlakın duygusal temeli konusunda öncülleri olan Shaftesbury ve Hutcheson'ın açtığı yoldan ilerleyen Hume'un, bir yandan duygu temelli bir ahlak öğretisi geliştirmeye çalışırken diğer yandan rasyonalist ve teolojik temelli ahlak anlayışlarını yıkmaya çalıştığı bile söylenebilir.<sup>9</sup> Ona göre kendisinden önceki filozoflar, özellikle ilkçağ filozofları, erdemini akla uygunluktan başka bir şey olmadığını öne sürerek ahlâki değerleri insanın rasyonel tarafına indirgemişlerdir. Modern dönem felsefecileri ise, ahlâki ayrımların sebebini yaygın olarak metafiziksel akıl yürütmelerle ve anlama gücünün en soyut ilkelerinden çıkan spekülasyonlarla açıklama yoluna gitmek suretiyle onlar da benzer bir tavır takınmışlardır.<sup>10</sup> Oysa Hume'a göre, ahlak aklın değil duygunun konusudur ve aklın, ahlâki değer yargılarının tesisinde ancak ikincil dereceden bir rolü olabilir.<sup>11</sup> Akıl ve duygu Hume'a göre, insanoğlunun iki farklı yetisidir ve ahlak kaynağını insanın duygu yetisinden almaktadır. Ahlakın duygudan alınıp akılla ilişkilendirilmesi Hume'un ifadeleri ile, “zihnin farklı bir yetisinin

<sup>8</sup> Hume, *ECPM*, 1, s. 174. Krş. Hume, *Ahlak*, s. 16, 17.

<sup>9</sup> Gerald Hanratty, *Aydınlanma Filozofları: Locke, Hume ve Berkeley*, çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 66.

<sup>10</sup> Hume, *ECPM*, 1, s. 170.

<sup>11</sup> Hume, *ECPM*, 1, s. 170.

başka bir yetinin düzene sokulmasında kullanılması"<sup>12</sup>dır ki, bu da yanlış sonuçlar vermeye mahkum bir etkinliktir. Aklın görev alanı olgular ve kavramlar dünyası ile sınırlıdır; davranışlar aklın değil duygunun görev alanına girmektedir. Davranışlarımızı yöneten ve yönlendiren duygularımızdır.<sup>13</sup>

Hatta Hume, bir adım öteye giderek, aklın tek başına herhangi bir eylemin nedeni olamayacağı gibi, tutkuya da muhalefet edemeyeceğini ileri sürer. Onun sisteminde, eylemlerimiz övgüye ya da yergiye konu olabilirler; ancak akla uygun ya da karşıt olamazlar. Akıl ahlak alanında etkin bir ilke değildir ve ahlâki iyi veya kötü arasındaki ayrımı yapamaz.<sup>14</sup> Yani, "akıl bir ahlâki suçlamayı veya onamayı üretmek için tek başına yeterli değildir."<sup>15</sup> Daha da ötesi Hume, felsefe tarihinde genel olarak kabul edildiği şekliyle, tutkularla akıl arasında bir karşıtlık olduğu ve ahlaklı yaşamın arzularımızı ve tutkularımızı denetim altına almak suretiyle mümkün olabileceği şeklindeki geleneksel kabulü de şiddetle eleştirir. Çünkü, ona göre, akıl irâdi eylemlerimiz için hiçbir motif oluşturamayacağı gibi, irade ve istencin yönlendirilmesinde de tutkuya asla rakip olamaz.<sup>16</sup> Ona göre, tutku ile akıl arasındaki ilişki geleneksel felsefede kabul edildiğinin tam tersinedir. Akıl tutkunun değil, tersine tutku aklın üzerinde bir otoritedir; aklın tutkular karşısındaki pozisyonu da kölelikten başka bir şey değildir. Hume'un diliyle söylersek, "akıl tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olmalıdır. Hiçbir zaman onlara hizmet ve itaat etmekten başka bir görevi olamaz."<sup>17</sup> Hume'un etik teorisinde duygunun işlevi ve önemi öylesine büyüktür ki, onun, "tüm dünyanın yerle bir olmasını, parmağımın çizilmesine tercih etmem akla aykırı değildir"<sup>18</sup> şeklindeki meşhur saptaması bunu gözler önüne serer niteliktedir.

Sonuç itibariyle ona göre, bir davranışın iyi ya da kötü olduğunu belirleyen şey, o davranışın bizde oluşturduğu duygu ve izlenimdir. İşte biz davranışın ahlâkiliğini bu duygu ve izlenim üzerinden belirleriz. Şöyle ki, bir davranış bizde olumlu duygular oluşturuyorsa ahlâkidir, tersi durumda ahlâkdışıdır.<sup>19</sup> Bu düşünce, Hume'un ahlaki konu edinen her iki çalışmasında da başat durumdadır. Örneğin, *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning The Principles of Morals)* adlı eserinde Hume, ahlâki ilkelerin

<sup>12</sup> Hume, *ECPM*, 1, s. 171.

<sup>13</sup> Hume, *THN*, III, 1, 1, s. 457.

<sup>14</sup> Hume, *THN*, III, 1, 1, s. 458.

<sup>15</sup> Hume, *ECPM*, app.1, s. 286.

<sup>16</sup> Hume, *THN*, II, 3, 3, s. 414, 415.

<sup>17</sup> Hume, *THN*, II, 3, 3, s. 415.

<sup>18</sup> Hume, *THN*, II, 3, 3, s. 416.

<sup>19</sup> Hume, *ECPM*, 1, s. 171.

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlakdan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

kaynağı olarak duyguyu kabul ederken, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sinde (A Treatise of Human Nature) ahlakın yargılanmaktan daha çok duyumsandığını ve ahlâki ayrımların ahlak duygusundan kaynaklandığını iddia etmektedir.<sup>20</sup> Her ne şekliyle ele alınırsa alınsın Hume'a göre, ahlâki değer ve yargılarımızın kökeninde duyan ve hisseden bireyler olarak biz varız. Dolayısıyla eylemlerimize ilişkin yapılacak değerlendirme nesneye referansla yapılan olgusal ya da idelere/kavramlara referansla yapılan mantıksal bir değerlendirme tarzında olamaz. Yani, ahlâki yargılara olgusal ya da mantıksal yargıların gibi yaklaşılamaz. Hume'a göre, olgusal ya da mantıksal önermeler özünde deskriptif iken, ahlaksal önermeler normatiftir. Deskriptif önermelerden zorunlu olarak normatif yargılar türetilmeyeceğine, yani -dir, -dır'dan, -meli, -malı'ya geçilemeyeceğine göre olgusal ya da mantıksal önermelerden de ahlâki yargılar üretilemez. Bu nedenle, ahlâki yargılar yeni ve farklı bir değerlendirme tarzını gerektirirler.<sup>21</sup>

Hume ahlâki yargıların yeni ve eskisinden farklı, duygu temelli bir değerlendirme tarzı gerektirdiğini "kasten cinayet" örneği üzerinden somutlaştırarak anlatmaya çalışır. Örneğin bir cinayet vakasını, hangi açılardan ve ne şekilde incerseniz inceleyin Hume'a göre, orada *ahlak dışı* olarak niteleyebileceğiniz bir olgusal durumla karşılaşamazsınız. Karşılaşacağınız şeyler, sadece belli duygular, arzular, istençler ve düşüncelerdir. Vakaya, olguya odaklandığınız ve ilginizi olguya sınırladığınız sürece ahlak dışılık dediğiniz şey sizden tamamen kaçacaktır. Tâ ki düşüncelerinizi duygularınıza yönlendirip sizde bu eyleme karşı bir hoşlanmama duygusu bulana dek. Hume'a göre burada görgül (ampirik) bir olgu vardır; ama yine de,

... bu duygunun nesnesidir, usun değil. Kendinizde yatar nesnede değil. Öyle ki, herhangi bir eylemin ya da karakterin erdemsiz olduğunu bildirdiğiniz zaman, doğanın yapısından ötürü onu düşünmekten doğan bir kınama duygusu ya da hissi taşıdığınızdan başka bir şeyi demek istemezsiniz. *Erdemsizlik ve erdem öyleyse seslere, renklere, sıcaklık ve soğukluğa benzetilebilir ki bunlar modern felsefeye göre, nesnelereki nitelikler değil, ama anlıktaki algılardır.*<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi, Hume'a göre olay ve olgulara izafe ettiğimiz ahlâki yargılar, onlara ait özsel nitelikler olmayıp, onların bizde ürettiği duygu

<sup>20</sup> Geniş bilgi için bkz. Habib Şener, *John Locke ve David Hume'un Din Felsefeleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 2014, s. 293.

<sup>21</sup> Hume, *THN*, III, 1, 1, s. 469, 470.

<sup>22</sup> Hume, *THN*, III, 1, 1, s. 469. Krş. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 408. [Vurgular alıntının aslına ait değildir. F.A.]

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

durumlarıdır. Eş deyişle, ahlak, yargılanan değil, duyumsanan bir şeydir.<sup>23</sup> Dolayısıyla söz konusu yargılar objektif ahlâki yargılar değildir. Bu noktada Hume'un etik teorisinde merkezî rol oynayan ikinci bir kavram karşımıza çıkmaktadır. O da faydadır. Çünkü Hume'a göre, bizim duygu durumumuzu yani bir şey karşısındaki hoşnutluğumuzu ya da hoşnutsuzluğumuzu belirleyen o şeyin bize sunduğu fayda ya da bize verdiği zarardan başka bir şey değildir. Genelde felsefe tarihinde, bir eylemin ahlâkiliği ile onun faydalılığı arasında bir ilişki kurulması pek hoş karşılanmasa da Hume'a göre, ahlak ile fayda arasında koparılamaz bir ilişki vardır ve "ahlâki yükümlülük faydalılık ile doğru orantılıdır" (the *moral obligation* holds proportion with the *usefulness*).<sup>24</sup> Fayda olmadan bir eylemin ahlâkiliğinden söz edilmesi ona göre asla mümkün değildir.<sup>25</sup> Bırakınız bir insanı, bir hayvan ya da bir bitkiden bile *faydalı* ve *yararlı* diye söz ettiğimizde, onların doğasına uyan bir onamayı ve övgüyü onlardan esirgememiş oluruz.<sup>26</sup> Dolayısıyla bir eylemi ahlâki olarak onamamızı ya da reddetmemizi olanaklı kılan tek şey onların bize sunduğu fayda ya da verdiği zarardır. Sonuç olarak Hume'a göre,

... *faydalılık* koşulu, bütün meselelerde, övgü ve onamanın bir kaynağıdır; ki bu değişmez olarak eylemlerin değerine ve değersizliğine ilişkin bütün ahlâki kararlara uygulanır; ki bu adalete, sadâkate, onura, ittifaka ve iffetliliğe verilen o yüksek saygının *yegâne* kaynağıdır.<sup>27</sup>

**Bireysel Faydadan Toplumsal Faydaya Geçiş: Duygudaşlık (Sympathy)**

Bu şekilde ahlak teorisini hazcı ve faydacı temeller üzerine kuran Hume'u yine de Antik Yunan düşünürlerinde olduğu gibi sıradan bir hazcı ve bencil bir faydacı olarak kabul etmemiz pek doğru değildir. Evet, o da hazcı ve faydacı bir filozoftur; ancak onun hazcılığı da faydacılığı da bireysel değil toplumsaldır. O da insanın kendisini düşünen, kendi çıkar ve menfaatini önceleyen bir tarafı olduğunu kabul eder; ancak toplumu, toplumsal çıkar ve menfaati geri plana itmez. İnsanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu onaylayan Hume için insanın mutluluğu, içinde yaşadığı toplumun genel mutluluğundan bağımsız düşünülemez. Çünkü biz, fayda üzerinden bir eylemin ahlâkiliğine karar verirken, bu eylemin bizim dışımızda ne kadar kimse için de faydalı sonuçlar ürettiğini hesaba katarız.

<sup>23</sup> Hume, *THN*, III, 1, 2, s. 470.

<sup>24</sup> Hume, *ECPM*, 4, s. 206.

<sup>25</sup> Hume, *ECPM*, 4, s. 208.

<sup>26</sup> Hume, *ECPM*, 2, 2, s. 179.

<sup>27</sup> Hume, *ECPM*, 5, 2, s. 231. Krş. Hume, *Ahlak*, s. 71.

### *Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

Faydalılık hoştur ve onama yetimizi ele geçirir. Bu gündelik gözlemlerle doğrulanmış bir olgu meselesidir. *Faydalı*? Ne için? Tabii ki birinin çıkarı için. Öyleyse kimin çıkarı için? Sadece kendimizinki için değil. Çünkü onama yetimiz sıklıkla bunun ötesine genişler.<sup>28</sup>

Peki, onama yetimizi sıklıkla ben-merkezli duyguların ötesine taşıyan ve bir eylemin doğru ya da yanlışlığını belirlerken diğerlerini de hesaba katmamızı gerektiren şey acaba nedir? Bu sorunun yanıtı Hume'da açıktır: *Duygudaşlık*. Hume'a göre insan doğasında, kendisinininkini olduğu kadar başkalarının da mutluluğunu düşünmesini olanaklı kılan ve adına duygudaşlık dediği bir duygulanım vardır. O, insandaki bencil arzular ile özgeci duyguları dengeleyen, dolayısıyla insanı sosyal bir varlık yapan evrensel bir ilkedir. Hatta Hume, duygudaşlığın, karşılıklı ilişkilerde insanların birbirlerini yansıtan ayna işlevi gördüğünü bile söyler.<sup>29</sup> Öyle ki, kimi çalışmalarda Hume'un ahlak tasarımının "duygudaşlık etiği" olarak isimlendirilmesi bile,<sup>30</sup> bu kavramın onun sistemini ne kadar karakterize ettiğini göstermektedir.

Hume'un ahlak felsefesinde duygudaşlığın yerini ve önemini doğru kavrayabilmemiz için onun erdem teorisine yakından bakmamız gerekmektedir. Bilindiği gibi Hume erdemleri *doğal erdemler* ve *yapay erdemler* şeklinde ikiye ayırıyor idi.<sup>31</sup> Hume'un "sosyal erdemler" olarak da nitelediği doğal erdemler, -onun sisteminde tam bir tanımı verilmesi de- zihinsel bir ilke olmaları nedeniyle, insanın doğal yapısı ile ilgilidirler. Örneğin, iyilikseverlik, cömertlik, merhamet, yoksullara yardım etmek ve bir babanın çocuğuna sevgi ve şefkat duyması doğal erdemlere verilebilecek örneklerdir. Bunlar insan doğasında bulunan, insan olmanın gereği olarak yapılan ve haricî bir baskının ürünü olmadığı için ahlâkîlik vasfı kazanan davranışlardır ve bu nedenle de doğal erdemler kategorisinde değerlendirilirler. Yapay erdemler ise, insanların tarihsel süreç içerisindeki deneyimleri sonucunda zamanla öğrendikleri, daha doğru bir söyleyişle, ürettikleri değerlerdir. Adalet, verilen söze sadâkat, devlete ve topluma yapılan itaat, insanlara karşı takınılan nazik ve kibar tavır, evlilik dışı cinsel ilişkiden sakınma anlamında iffet ve namusluluk, bütün bunlar, Hume'a göre, başkalarına hoş gelen nitelikler olduğu ve insan doğasında bir kökeni bulunmadığı için yapay erdemlerdir. Hume'a göre, yapay erdemlerin ayırt edici özelliği kamuya yönelik bir fayda ve genel bir çıkar eğilimi taşımalarıdır. Yani biz sahip olduğumuz yapay erdemler sayesinde kişisel çıkar

<sup>28</sup> Hume, *ECPM*, 5, 1, s. 218.

<sup>29</sup> Hume, *THN*, II, 2, 5, s. 365.

<sup>30</sup> Bkz. Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 133

<sup>31</sup> Hume, *THN*, III, 1, 2, s. 470 vd.

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

ve menfaatimiz yerine, toplumsal çıkar ve kamusal yararı önceler ve önemseriz; bu da bizi hem daha ahlâki hem daha toplumcul bir varlık haline getirir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle, Hume'a göre yapay erdemlerin iki karakteristik özelliği olduğunu söyleyebiliriz. İlki, yapay erdemlerin insan doğasında mevcut olan herhangi bir kökensel nitelikten türememiş olmaları; ikincisi ise konvansiyonlar yani insâni uzlaşımın tarafından üretilmiş olmalarıdır. Bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Şayet yapay erdemler, insan doğasında yerleşik değilse ve sadece konvansiyonların bir ürünü ise bu konvansiyonu mümkün kılan ve dolayısıyla yapay erdemleri üreten şey nedir? Burada Hume'un müracaat ettiği kavram, onun ahlak felsefesinin de özgün terimlerinden birisi olan duygudaşlıktır. Ona göre duygudaşlık, "tüm yapay erdemlere duyduğumuz saygının kaynağıdır."<sup>32</sup> Duygudaşlık, Hume'un literatüründe, bir duygu ya da tutkuyu ifade etmek için kullanılan bir kavram değildir. O daha çok, insan doğasında bulunan bir nitelik ya da, daha doğru bir söyleyişle, bir yetidir. Duygudaşlık, bizim dışımızdaki diğer kimselerin duygusal ve zihinsel durumlarını, deneyimlerini bize ileten ve onları anlamamızı, anlamlandırmamızı sağlayan, onlarla empati kurmamızı temin eden bir işleyişe sahiptir.<sup>33</sup> Duygudaşlığın kendisini en açık şekilde izhar ettiği alanlar ise sanat eserleridir. Tiyatro, şiir ve müzik gibi sanat eserleri aracılığıyla biz, başkalarıyla duygusal bir etkileşime girer, onların duygu dünyalarına dâhil olur ve bu sayede onların duygu durumlarını anlama olanağına kavuşuruz.<sup>34</sup> Hume'un ifadeleriyle duygudaşlık,

...hem kendi hem de sonuçları açısından, başkalarının duygusunu paylaşma ve bizimkilerden ne kadar farklı ve hatta bizimkilere ne kadar karşıt olsalar bile, onların eğilim ve hislerini iletişim yoluyla kazanma yatkınlığıdır.<sup>35</sup>

Bu yatkınlık sayesinde biz, kimi eylemlerin, ilgili ve ilişkili olmadığımız, hatta tanımadığımız kimselerin bile üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerini düşünür ve buna bağlı olarak bir memnuniyet ya da memnuniyetsizlik hissi yaşarız. Doğuştan gelen ve bizde doğal olarak mevcut olan bu yatkınlık Hume'a göre, önce toplumun en küçük yapı taşı olan aile ortamında aktif hâle gelir; ardından hem kişisel ve toplumsal deneyimler, hem de eğitim ve öğretim aracılığıyla genişler ve zamanla toplumsal yaşamın bütün alanlarına yayılır.

<sup>32</sup> Hume, *THN*, III, 3, 1, s. 577, 578.

<sup>33</sup> Claudia Schmidt, *David Hume, Reason in History*, The Pennsylvania State University, Pennsylvania, 2003, s. 177.

<sup>34</sup> Hume, *ECPM*, 5, 2, s. 221 vd.

<sup>35</sup> Hume, *THN*, II, 1.11, s. 316.

### *Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

Doğrusu biz, Hume'a göre, başkalarının duygu ve düşüncelerini doğrudan hissedemeyiz, sadece bunlara neden olan sebepleri ve ürettikleri sonuçları duyumsayabiliriz. Belki de bu nedenledir ki Hume, "insan doğasında hem kendisi hem de sonuçları itibarıyla duygudaşlık kadar olağanüstü bir başka niteliğin bulunmadığı"<sup>36</sup>nı ifade eder. Biz duygudaşlık sayesinde, başkaları ile bir duygu paylaşımı içerisine gireriz ve bu paylaşım da bizi başkalarının haz ve acılarına karşı duyarlı hale getirir. Yani, duygudaşlık aracılığıyla duyumsadığımız haz ve acı duyguları ahlâki onamamızın ya da kınamamızın nedeni olurlar. Bir başka ifadeyle ve Schmidt'in söyleyişiyle, duygudaşlık, başkalarının davranışlarını ahlâken değerlendirmemizi mümkün kılan bir perspektif inşâ eder.<sup>37</sup> Böylece duygudaşlık sayesinde diğerlerine acı ve hoşnutsuzluk veren ya da verecek olan eylemleri ahlâken tasvip etmeme ve kınama, haz ve hoşnutluk veren eylemleri ise tasvip etme ve onama imkânına kavuşuruz.<sup>38</sup>

Buraya kadar anlatılanları özetleyecek ve bir sonuç cümlesi ile ifade edecek olursak, Hume, bütün rasyonalist ve teolojik temelli ahlak anlayışlarına karşı çıkararak ahlakı haz ve acı şeklindeki iki temel duygu üzerine kurmakta ve bu ahlakı bencillik ve egoizm eleştirilerinden kurtarmak için de devreye duygudaşlığı sokmaktadır. Nihayetinde kamunun mutluluğunu amaçlayan faydacı bir ahlak öğretisi geliştirmektedir. Geliştirdiği ahlak teorisi, onun hem ampirist epistemolojisi ile hem de kurmayı amaçladığı insan doğası bilimi ile uyumlu olsa da, aslında Hume'un buraya kadar anlattıklarında yeni ve orijinal bir şey söz konusu değildir. Onun ayırt edici özelliği, hukuk ve siyaset felsefesine özel ve özgün katkıları buradan sonra ortaya çıkmaktadır. Ahlak öğretisinde merkezî bir kavram olarak kullandığı faydayı, -bir adım öteye geçerek- siyasal ve hukuksal zemine taşır ve onu bütün siyasal kurumların, hukukî düzenlemelerin temeline yerleştirir. İşte Hume'un ahlak ve siyaset felsefesindeki ayırt edici özelliği de burada açığa çıkar. Dolayısıyla biz de çalışmamızın bundan sonraki kısmında, Hume'un toplumsal/siyasal öğretisini faydacı temeller üzerinde nasıl kurguladığını anlamaya çalışacağız.

### **Siyasetin Faydacı Temelleri**

Hume'a göre insanlar her ne kadar doğaları gereği kendi çıkar ve mutluluklarını önemseyen ve önceleyen bencil varlıklar olsa da, onlar yine

<sup>36</sup> Hume, *THN*, II, 1.11, s. 316.

<sup>37</sup> Schmidt, *David Hume, Reason in History*, s. 233.

<sup>38</sup> Cennet Uslu, "David Hume: Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet" *Muhafazakar Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 24, 2010, s. 42.

doğaları gereği toplumsal ve toplumsal varlıklardır. Yaşanılan hayatın pratik gerekleri de onları toplumsal bir yaşama mecbur etmektedir. Bir yandan cinsler arasında mevcut olan seksüel çekim toplumun en küçük yapı taşı olan aileyi meydana getirirken, diğer taraftan güvenliğe yönelik dayanışma gereksinimi ve üretime yönelik iş bölümü ihtiyacı da daha geniş anlamdaki toplumu üretmiştir. Hume'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, "güçlerin birleştirilmesiyle gücümüz, işlerin paylaşılmasıyla yeteneğimiz artar ve yaptığımız karşılıklı yardımlarla talihsizlik ve kazalara daha az açık oluruz."<sup>39</sup> Böylece, toplumsal yaşamda, bireysel yaşama kıyasla daha sağlıklı, güvenli ve konforlu bir yaşam olanağına kavuşuruz. Anti-rasyonalist bir toplum tasarımıyla sahip olması nedeniyle Hume, politik toplumun oluşumuna dair, yaşadığı dönemde hâkim olan sözleşmecî tasarımlara karşı mesafelidir. Ona göre, toplum, toplumu oluşturan bireylerin rasyonel argümantasyonları ve soyut spekülasyonlarıyla değil, aksine kimi doğal zorunluklar ve pratik ihtiyaçlar nedeniyle insanlar tarafından zamanla ve tedricen oluşturulmuş bir yapıdır. Ne var ki, bu yapının oluşabilmesi ve ayakta kalabilmesi için bir takım değer ve kurumlara gereksinim vardır. Hume'un ifadeleriyle, "insan doğası bireylerin birlikteliği olmaksızın herhangi bir şekilde var olamaz, eşitliğin ve adaletin yasalarına saygı gösterilmeksizin de birliktelik kendisine yer bulamaz."<sup>40</sup> Alıntıda da anlaşılacağı üzere Hume'a göre, toplumsal yaşam insanlar için bir zorunluluktur ve bu yaşamı mümkün kılan, ayakta tutan da adaletin ilke ve kurallarına duyulan saygıdır. Adalet, siyasal bir düzenin temel erdemidir; çünkü toplumsal yaşamda insanların hak ve yükümlülüklerini belirlemektedir. Peki bu durumda adaleti belirleyen şey nedir? Toplumsal bir olgu olarak adalet nasıl doğmuştur ve tarihsel süreçte içeriği nasıl doldurulmuştur/belirlenmiştir? Hume, görebildiğimiz kadarıyla adaleti, biraz da yaşadığı dönemin sosyo-ekonomik koşullarının etkisiyle olsa gerek, mülkiyet ve hürriyet bağlamında ele almaktadır. Ama hepsini de, ileride göreceğimiz üzere faydacı mülhazalarla temellendirmektedir.

Hume'a göre adalet, doğası ve yapısı gereği "yapay bir erdem"dir. Yani keşfedilen değil üretilen, tarihsel süreç içerisinde kimi insâni deneyimlerle inşa edilen bir değerdir.<sup>41</sup> Bu tespiti biraz açacak olursak, ona göre adalet, ne zihnin kendi içindeki zorunlu bağlantı idesine, ne doğada keşfedilmiş zorunlu bir bağlantı düşüncesine dayanır. İnsanın belli türden tarihsel-toplumsal deneyimleri olmasa idi, adalet ya da adaletsizlik şeklindeki bir kavram çiftinden

<sup>39</sup> Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 485.

<sup>40</sup> Hume, *ECPM*, 4, s. 206.

<sup>41</sup> Hume'da adaletin kökeni ve onun erdemlerle olan ilişkisi hususunda geniş bilgi için bkz. Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 127 vd.

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

söz etmemiz bile olanaksız olurdu. Adalet kavramı zihnin salt kendi içindeki düşünmesinin sonucunda zorunlu olarak ulaşılan bir fikir olmadığı gibi, doğadaki olaylar arasında kurulan zorunlu ilişki fikrinin de bir sonucu değildir. Çünkü Hume, hatırlanacağı üzere, doğadaki olaylar arasında kurulan zorunlu bağlantı fikrinin tamamen olayları bir arada görmemizden kaynaklanan zihinsel bir alışkanlığa dayandığını söylüyordu. Sonuç olarak, Hume, adaleti, ampirist epistemolojisi ile uyumlu olarak ve insanın toplumsal bir varlık oluşunu da dikkate alarak, onun dünya ile kurmuş olduğu ampirik ilişkinin bir ürünü şeklinde yorumlamaktadır.<sup>42</sup>

Adaleti insanın dünya ile kurmuş olduğu ampirik ilişki temelinde kurgularken Hume'un müracaat ettiği kavram, siyaset felsefecilerinin, özellikle de Locke ve Rousseau gibi sözleşmeciler filozofların literatürlerinde önemli bir yer işgal eden "altın çağ" nosyonudur. Bu noktada ifade etmemiz gerekir ki, daha önce de değindiğimiz üzere, Hume, doğal insandan politik topluma geçişte sözleşme fikrini şiddetle reddediyorsa da, bu reddiyesi kategorik değildir. Bu durumu onun, tarih öncesi döneme ait olan altın çağ nosyonunu kabul etmesinden de anlamamız olasıdır. Doğrusu o, Uslu'nun da işaret ettiği üzere, sözleşmenin felsefi bir kurgu ve mantıksal bir tutamak noktası olarak alınmasında bir sakınca görmemektedir; onun itirazı daha çok bu sözleşmenin tarihsel bir gerçeklik olarak yorumlanmasına yöneliktir.<sup>43</sup> Ona göre, altın çağ olarak nitelendirilen prehistorik dönemde doğanın kaynakları herkese yetecek kadar çok ve bol idi. Dolayısıyla, bu dönemde daha mülkiyet ilişkileri de oluşmadığı için adalet ya da adaletsizlikten söz etmemiz olanaklı değildi. Ne zaman ki insanlar doğanın kaynaklarının herkes için her zaman yeterli olmayacağını farkına vardılar, bir başka ifade ile evrensel bir kıtlık vakası ile karşı karşıya kaldılar, adaletin ilke ve değerlerine muhtaç olduklarını işte o zaman fark ettiler. Kabul etmek gerekir ki, Hume'a göre adaleti üreten şey sadece fiziksel doğa ve bu doğadaki kaynakların yetersizliği de değildir. Aynı zamanda insan doğasının kimi özellikleri de adaletin temin ve tesisinde işlevsel olmuştur. Örneğin, insanların kendilerinin ve yakınlarının çıkarlarını gözetmek şeklinde doğal ama bencilce bir eğilime sahip olmaları ve yine uzun vadeli çıkarları yerine kısa vadeli menfaatlerinin peşine düşmeleri de adaleti üreten motivasyonlardandır.<sup>44</sup> Tersinden ifade edecek olursak, şayet doğada herkese yetecek kadar bolca kaynak olsaydı, insanlar kendileri kadar başkalarının da

<sup>42</sup> Mehmet Türkan&Zehragül Aşkın, "David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 3, 2, 2013, s.49.

<sup>43</sup> Uslu, "Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet", s. 25, 5 nolu dipnot. Uslu'nun bu tespitini doğrulayacak ifadeler için bkz. Hume, *ECPM*, 3. 1. 189 vd.

<sup>44</sup> Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 494, 495. Benzer tespitler için bkz. *ECPM*, 3. 1. s. 186, 187.

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

menfaatlerini gözetecek diğergâm bir yapıda ve küçük ama yakın menfaatleri yerine daha büyük ama uzak menfaatlerini tercih edecek karakterde olsalardı, ne adalete ne de devlete ihtiyaçları olurdu. Sonuç olarak adalet, Hume'a göre, "malların kıtlığına bağlı olarak bencillik ve sınırlı cömertlikten oluşan dış kaynaklı bir gerekliliktir."<sup>45</sup>

Gelinen bu noktada iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki Hume'un adaleti, -daha önce de değindiğimiz gibi- konvansiyonlar zemininde temellendirmesi ve ürettiği faydalı sonuçlar üzerinden haklı çıkarmaya çalışmasıdır. Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki, konvansiyon, Hume'a göre, adalet de dâhil bütün yapay erdemler için kurucu bir kavramdır. Bir konvansiyonu mümkün kılan şey ise, toplumun bütün üyeleri için geçerli olan genel bir ortak çıkar (common interest) duygusudur. Adalet söz konusu olduğunda açığa çıkan bu ortak çıkar, adaletin yokluğunda toplumun çökeceği, toplumsal yaşamın olanaksızlaşacağı ve böylece herkesin daha büyük bir kayba uğrayacağı gerçeğidir. İnsanlar bu ortak çıkar duygusu ile, diğerlerinin de aynı şekilde davranacağı şeklinde bir beklenti içine girer -çünkü ortak çıkara erişmenin tek yolu budur- ve böylece adaletin ilke ve uygulamasında genel bir mutabakata varılır.

## 465

Hume'a göre konvansiyonlar, bireyler arasındaki ortak davranışları düzenleyen ve toplumsal yaşamı mümkün kılan anlaşmalardır. Ancak bu anlaşmalar, insanların belli bir zamanda ve mekanda bir araya gelmeleri ve kendi aralarında sözlü ya da yazılı bir mutabakata varmaları şeklinde gerçekleşmez. Yani konvansiyonlar iradi olsalar da bilinçli değildirler. Adalet örneğinde olduğu gibi, konvansiyonlar bir anlamda hayatın doğal akışı içerisinde kendiliğinden ve tedricen gerçekleşmiş uzlaşılardır. Herkesin, belli bir konvansiyona gidilmesi durumunda ortaya çıkacak olan ortak çıkarı algılamasıyla kendiliğinden gerçekleşir. Hume bu durumu bize birkaç örnekle somutlaştırmaya çalışır. Verdiği örnekler, tarihsel süreç içerisinde dilin gelişimi, altın ve gümüşün bir mübadele aracı haline gelmesidir. Ona göre örneğin dil, nasıl ki iletişim kurmak amacıyla insanlar arasında zamanla ve kendiliğinden belli uzlaşmalar aracılığıyla türetilmiş yapay bir araçsa, yine altın ve gümüş nasıl ki insanların ticaretini ve alışverişini mümkün kılmak için zaman içerisinde üretilmiş yapay bir mübadele aracı ise, adalet de aynı şekilde toplumu ayakta tutmak ve toplumsal yaşamı olanaklı kılmak için üretilmiş yapay ilkeler ve değerler bütünüdür. Yine aynı şekilde Hume adalet konvansiyonunu, iki kişinin bir teknede koordineli olarak kürek çekmesi örneği

<sup>45</sup> Türkan&Aşkın, "David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri", s. 41.

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

üzerinden de somutlaştırmaya çalışır. Nasıl ki, bu iki kişi birbirlerine her hangi bir söz vermemelerine rağmen bunu bir anlaşma ve uzlaşma yoluyla yapıyorlar ve bu yolla ortak çıkarlarına erişiyorlarsa, adalet de aynı şekilde insanların ortak amaç ve çıkarlarına erişmek için ürettikleri bir konvansiyondur.<sup>46</sup> Bu konvansiyonların temeli ona göre, ilkin aile içerisinde atılır ve zamanla genişleyerek toplumsal yaşamın tüm katman ve alanlarına yayılır. Kişi aile içerisinde alışkanlıkların, toplumsal yaşam içerisinde de gelenek ve göreneklerin etkisiyle ve -belki biraz da bilinçsizce- bu konvansiyonlara katılarak hem toplumsallaşır hem siyasallaşır. Hume'un, ampirist epistemolojisi ile uyumlu olacak şekilde toplumsal öğretilerinde alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere yaptığı vurgu öylesine belirgindir ki, belki de bu nedenden ötürü, liberal bir filozof olmasına rağmen söz konusu liberal gelenek içerisindeki yeri tartışmalıdır. Bu hususa işaret eden Yayla da, Frederick Watkins'ten yaptığı alıntıyla onu muhafazakar, liberal muhafazakar, muhafazakar rasyonalist ve nihayet bir faydacı olarak görenlerin de olduğunu ifade eder.<sup>47</sup> Bu noktada hem onun liberal gelenek içerisindeki yerine ve önemine işaret etmek, hem de geliştirmiş olduğu adalet anlayışını daha iyi anlayabilmek için, onun adalet konvansiyonu ile, Adam Smith'in iktisat ve siyaset teorisinde kullandığı *görünmez el* (invisible hand) metaforu ve Friedrich von Hayek'e ait olan *kendiliğinden doğan düzen* (spontaneous order) kavramsallaştırması arasında bir takım benzerliklerin olduğu söylenebilir. Uslu'nun ifadeleriyle, "Hume'da adalete ilişkin konvansiyonlar görünmez el ve kendiliğinden doğan düzen kavramlarıyla bir takım benzerlikler taşımaktadır. Hume'un konvansiyonları da kendiliğinden [doğan] 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."<sup>48</sup> Yani adaletin ilke ve esasları ne Tanrı tarafından bildirilmiş ilahi hakikatlerdir ne de belirli bir aklın bilinçli olarak, önceden planlayarak ürettiği gerçekliklerdir. Onlar fayda temelinde üretilmiş konvansiyonlardır. Hume'un deyişiyle, "kamusal fayda adaletin *yegâne* kaynağıdır."<sup>49</sup>

Bu açıdan bakıldığında, Hume'un felsefesinde adaletin devleti öncelediği söylenebilir. Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, "insanların hükümet olmadan eğitimsiz küçük bir toplumu sürdürmeleri olanaklı olsa da, adalet olmadan... herhangi bir toplumsal yaşamı sürdürmeleri mümkün

<sup>46</sup> Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 490.

<sup>47</sup> Yayla, *Liberalizm*, s. 53.

<sup>48</sup> Uslu, "Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet", s. 24.

<sup>49</sup> Hume, *ECPM*, 3. 1. 183.

değildir. Öyleyse [adalet] hükümetten önce gelir.”<sup>50</sup> Bu münasebetle siyasetin ve devletin görevi adaleti temin ve tesis etmek olmalıdır. Bir başka ifadeyle, adaletin ilke ve esasları insanların siyasal bir organizasyonu gerçekleştirmek için bir araya gelmelerinden önce oluşturulmuştur. Dolayısıyla siyasetin görevi adaleti icra etmektir. Tersinden ifade edecek olursak, adalete gereksinim olmayan yerde siyasete de devlete de yer yoktur. Açacak olursak, şayet gerek doğanın dışsal koşulları gerekse insanın içsel şartları adaleti gerektirmeyecek bir yapıda olsa idi ya da insanın entelektüel kapasitesi adaletin doğasını ve faydasını kendiliğinden kavrayacak mahiyette olsa idi, Hume’a göre ne siyasal bir örgütlenmeye ne de politik bir topluma gereksinim olurdu.<sup>51</sup>

İşte bu noktada, Hume’un adalet tasarımının ikinci özelliği açığa çıkmaktadır. O da, adaletin mülkiyetle olan ilişkisidir. Nasıl ki siyasetin görevi adaleti tesis ve temin etmekse adaletin temel görevi de mülkiyeti güvence altına almaktır. Hume’un literatüründe adalet mülkiyet ilişkisi öylesine belirgindir ki, onun adalet anlayışının, mülkiyet ile ilgili davranış kurallarının ne olduğunu gösteren bir reçete olduğu söylenebilir.<sup>52</sup> Kendi ifadeleriyle, “adaletin kökeni mülkiyetin kökenini açıklar.”<sup>53</sup> Hume’a göre adaletin ilkeleri, mülkiyetin ilk edinimi, mülkiyetin rızayla devri ve sözlerin tutulması yani ahde vefa ile sınırlıdır.<sup>54</sup> Ancak bu noktada şuna dikkat edilmelidir ki, Hume politik toplumun temeline yerleştirilen sözleşme fikrini reddettiği gibi klasik liberal teoride kabul edildiği şekliyle mülkiyetin bir “doğal hak” olduğu düşüncesini de reddeder.<sup>55</sup> Ne var ki, bu düşüncüyü ısrarla savunan Locke’tan da çok uzağa düşmez.<sup>56</sup> Hatırlanacağı üzere, Locke’un da dâhil olduğu klasik liberal teori mülkiyetin ilk edinimini nesne-emek ilişkisi üzerinden kurguluyor, emeğin nesneye katılımı durumunda nesne ile emek arasında nedensel bir bağın oluştuğunu ve bunun da mülkiyetin ilk ediniminin haklılayıcı gerekçesini oluşturduğunu söylüyordu. Oysa Hume’a göre, nesne ile emek arasındaki ilişki mülkiyeti ancak “formel” olarak üretebilir. Hume’a göre, nesne ile birey arasındaki mülkiyet bağı, -onun bilgi teorisi ile de uyumlu olacak şekilde- bir çağrışım ilişkisinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Yani bir kimse daha önce hiç kimseye ait olmayan bir nesne üzerinde emek ve becerisini kullanarak bir değişiklik meydana getirdiği zaman kendisi ile o nesne arasında bir bağlantı kurulmasına yol açmakta; bu da doğal olarak, insanı, mülkiyet diye adlandırılan

<sup>50</sup> Hume, *THN*, III, 2, 8, s. 541.

<sup>51</sup> Hume, *ECPM*, 4, s. 205.

<sup>52</sup> Uslu, “Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet”, s. 19.

<sup>53</sup> Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 491.

<sup>54</sup> Hume, *THN*, III.2. 3, ss. 501-514.

<sup>55</sup> Hume, *THN*, III, 2, 3, s. 505.

<sup>56</sup> Yayla, *Liberalizm*, s. 66.

### *Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

yeni bir bağlantı aracılığıyla o nesneye bağlanmaya sürüklenmektedir. Bir başka ifadeyle, nesne ile emek arasındaki ilişki, tarihsel süreç içerisinde ve insan deneyimlerinin sonucunda mülkiyet kavramını üreten *fikirler çağrışımının* bir nedeni olabilir ve bu yolla insanlık mülkiyet kavramına ulaşmış olabilir.<sup>57</sup> Ancak bu, mülkiyetin neden ve nasıl doğduğunun akla yatkın bir izahı olsa da, insanların mülkiyet haklarını neden tanımaları ve bu haklara niçin saygı duymaları gerektiğinin tatmin edici bir açıklamasını vermekten uzaktır. Mülkiyet hakkını tanımamanın ve ona saygı göstermenin temelinde Hume'a göre, fayda vardır. İnsanlar tarihsel süreç içerisindeki deneyimleri ile başkalarının mülkiyetini tanımamanın, hem kendi mülkiyetlerini güvence altına almak hem de toplumsal yapı ve işleyişi bir düzen ve istikrara kavuşturmak gibi faydalı sonuçlar ürettiğini görmüşlerdir; bu durum da mülkiyet hakkını tanımayı ve ona saygı duymayı toplumda genel bir duygu ve uygulama olarak üretmiştir. Benzer durumlar, mülkiyetin rızayla transferi ve sözlerin yerine getirilmesi için de geçerlidir.<sup>58</sup> Mesela, verilen sözlerin yerine getirilmesi ile fayda arasındaki ilişkiyi somutlaştırmak için Hume bizimle şöyle bir örneği paylaşır. Örneğin der Hume, alınan yüklü miktarda bir borç pinti ya da müsrif bir kişiye geri ödendiğinde borcunu ödeyen kişi, hem verdiği sözü tutmuş dolayısıyla adalete uygun davranmış, hem de takdirimizi kazanmış olmakla birlikte, kabul etmek gerekir ki, ilk bakışta buradan ne kişisel ne de kamusal bir fayda hâsıl olmaktadır. Ancak, Hume'a göre durumu böyle yorumlamamak gerekir. Çünkü bu tekil örnekte hem kişi hem de toplum doğrudan bir fayda temin etmese de, uzun vadede verilen sözlerin tutulmasının üreteceği nihâi fayda, aksi durumdakinden daha büyük olacaktır.<sup>59</sup> Sonuç olarak, Hume'un, verilen sözlerin tutulması ile ilgili düşüncelerini, kendisinden alıntılanan bir cümle ile ifade edecek olursak, ona göre, "sadâkat ödevinin biricik temeli, insanlar arasında barış ve düzeni koruma yoluyla topluma kazandırdığı *faydadır*."<sup>60</sup>

### **Sonuç Yerine**

Görüldüğü gibi Hume, düşünce tarihinde, felsefenin farklı disiplinleri olan epistemoloji, etik ve siyasete ilişkin görüşlerinde derin ve yakın bağlantılar

<sup>57</sup> Henri Denis, *Ekonomik Doktrinler Tarihi I*, çev. Atilla Tokatlı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1973, s. 155.

<sup>58</sup> Geniş bilgi için bkz. Hume, *THN*, III, 2, 3, ss.501-503; III, 2, 4, ss. 514-516; III, 2, 5, ss. 516-525

<sup>59</sup> Hume, *THN*, III, 2, 2, s. 496, 497.

<sup>60</sup> Hume, *ECPM*, 4, s. 205.

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

olan ve genel felsefi sisteminde içsel tutarlılık bulunan özel bir isimdir.<sup>61</sup> Bir başka ifadeyle, Hume'un felsefesinde epistemoloji, etik ve siyaset arasında organik bağlar bulunmaktadır. İşte bu nedenle, Hume üzerine çalışan birçok felsefecinin de işaret ettiği gibi, onun ahlak tasarısını bilmeden siyaset öğretisini, bilgi kuramını bilmeden de ahlak tasarısını hakkıyla anlamamız pek olası görünmemektedir. Bu bağlamda o, ilkin geliştirmiş olduğu ampirist epistemoloji ile insanın bilgi dünyasını olgusal olanla ve deneyimle sınırlar ve ardından bu epistemolojinin üzerine bir etik inşâ etmeyi amaçlar. Deney ve deneyim geliştirmiş olduğu etiğin de merkezi kavramıdır; ancak buradaki deney(im) dışsal değil içseldir. Yani, insanın duygularını referans alan deneyimdir. Hangi eylemin ahlaken doğru ve yanlış olduğu ve dolayısıyla hangi durumda nasıl eylememiz gerektiği konusunda karar verici mekanizma, ona göre, aklımız değil (haz ve acı şeklindeki) içsel duygularımızdır. Bu açıdan bakıldığında Hume'un ahlakı basitçe duygucu ve faydacı bir etik teori olarak görülebilir. Ne var ki bu çok doğru değildir. Çünkü insan doğasına ait bir yeti ve eğilim olarak nitelediği ve felsefesinde merkezî bir kavram olarak kullandığı duygudaşlık ile, hazcı ve faydacı etiğine toplumsal ve kamusal bir nitelik kazandırmıştır. Ayrıca, bir toplumda câri olan bütün politik ve yasal düzenlemelerin fayda ekseninde ve uzlaşmalar temelinde yeniden yapılandırılmaları gerektiğini söyleyerek faydayı toplumdaki normatif yapının temeline yerleştirmeyi ve böylece konvansiyonlara dayalı ve faydacı bir siyaset öğretisi geliştirmeyi amaçlamıştır. Bütün bu nedenlerden dolayı, Hume'un, çağdaş faydacılığın kurucu ismi ve Bentham, Mill gibi çağdaş faydacılar için ilham kaynağı olduğu söylenebilir.

Onun siyaset tasarısının faydacı temelleri kendisini en iyi, adalet kavramında açığa çıkarmaktadır. Çünkü adalet, ahlakın olduğu kadar siyasetin de temel ve kurucu bir kavramıdır. Ne var ki adalet, ona göre ne tanrısal bir güç tarafından insanlığa bildirilen/iletelen ilâhi ilkeler ve değerler bütünüdür, ne de adaletin ilke ve değerleri soyut akıl yürütmelerle, spekülâtif argümantasyonlarla bilinebilecek türdendir. Yani, adalet tanrısal bir bildirim olmadığı gibi aklî bir kestirim de değildir. O, tarihsel süreç içerisinde insânî deneyimlerin bir ürünüdür. Bu ürünün oluşumunda belirleyici olan ise, insanın

<sup>61</sup> İfade etmemiz gerekir ki, Hume'un ampirik epistemolojisinin ahlaktaki yansıması duygucu bir etik, siyasetteki karşılığı da faydacı bir hukuk/siyaset öğretisi iken, dinde bulunduğu karşılık açık bir agnostisizmdir. Bu, ilk elden Hume'un sistemindeki bir içsel çelişkinin işareti olarak yorumlanabilir. Ne var ki böylesi bir yorum kanımızca doğru değildir. Çünkü, ahlak, siyaset ve din yapısal olarak farklıdır. Ahlak ve siyaset nihayetinde bir olgu meselesi olarak karşımızda dururken, din tamamen olgu dışıdır ve metafizik alana aittir. Dolayısıyla Hume'un ahlakta duygucu, siyasette faydacı, teolojide de bilinemezci olmasında bir çelişki söz konusu değildir. [F.A.]

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

bencillik ve sınırlı hayırseverlik gibi kimi güdüsel özellikleri ile doğanın kaynaklarının herkese yeterli olmayışı gibi doğal bir yetersizlik durumudur. İşte adalet ve ilkeleri, zamanla, tarihsel süreç içerisinde insanın ve doğanın sahip olduğu kimi kifayetsizliklerin bir ürünü yani dışsal bir gereklilik olarak doğmuştur. Ancak bu, yine de adaletin rastgele üretilmiş, yerel ve öznel nitelikteki ilke ve değerler toplamı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Adalet zaman ve mekandan bağımsız olarak bütün toplumlarda aynı ilkelerin bulunması anlamında “evrensel” ve rastgele, keyfe keder üretilmemiş olması anlamında da “objektif”tir.

Ancak bu noktada, adaletin ilke ve yasaları üretilirken, insanların gerek bilinçli gerek bilinçsiz bir şekilde referans noktasını oluşturan kavramın “fayda” olduğu unutulmamalıdır. Hatta fayda, onun siyasal öğretisinin ve hukuksal tasarımının bütün ayrıntılarında hem örtük hem de açık bir şekilde karşımıza çıkan merkezî bir kavramdır. İlkel ve doğal haldeki insanları bir araya getiren ve onları politik bir toplum olmaya sevk eden şeyin, politik toplumun, karşıtı olan doğal duruma kıyasla daha faydalı sonuçlar üretmesi olduğu gibi, politik toplumu karakterize eden adalet, mülkiyet, hürriyet gibi bütün kavram ve değerleri tanımlayan, içeriğini belirleyen şeyin de onların bize sunduğu faydalar olduğu söylenebilir. Kabul etmek gerekir ki faydacılığın bu şekilde ele alınması ve kullanılması felsefe tarihinde yenidir ve büyük ölçüde de Hume’a özgüdür. Belki de Hume’un ahlak felsefesinin en önemli özelliğinin bu ufuk açıcı yeniliği olduğu söylenebilir. Çünkü, faydacı gelenek içerisinde faydayı hukuka ve siyasete uyarlayarak buradan fayda temelli bir siyasal ve hukuksal yapı inşa etmeye kendisini adanmış olan Bentham ve Mill bu konuda ilhamını – aralarındaki farklılıklara rağmen- büyük ölçüde Hume’dan almış gibi görünmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Cevizci, Ahmet (2020). *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Copleston, Frederic (2010). *Hume*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Denis, Henri (1973) *Ekonomik Doktrinler Tarihi I*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hampsher-Monk, Iain (2004). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, çev.ler Necla Arat vd., Yayına hazırlayan Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.
- Hanratty, Gerald (2002). *Aydınlanma Filozofları: Locke, Hume ve Berkeley*, çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, İstanbul: Anka Yayınları.
- Hume, David (1739). *A Treatise of Human Nature*, Yayına hazırlayan L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- (1902). *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, Yayına hazırlayan L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- (1986). *İnsan Zihni Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Selmin Evrim, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- (2008). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- (2010). *Ahlak*, çev. Nil Şimşek, İstanbul: Dergah Yayınları.
- (2017). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2019). *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ, İstanbul: Say Yayınları.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler&Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Schmidt, Claudia (2003). *David Hume, Reason in History*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, Pennsylvania, 2003.

*Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş*

Ferhat AKDEMİR

Şener, Habib (2014). *John Locke ve David Hume'un Din Felsefeleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Taşkın, Ali (2007). *Hume Araştırmaları*, İstanbul: Birey Yayıncılık.

Türkan, Mehmet & Aşkın, Zehragül (2013). "David Hume'un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, 3, 2, [25-51].

Uslu, Cennet (2010). "David Hume: Beşeri Bir Ürün Olarak Adalet" *Muhafazakar Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 24, [17-56].

Yayla, Atilla (2008). *Liberalizm*, Ankara: Liberte Yayınları.