

FELSEFE DÜNYASI

2023/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 77

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin
doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında
yayınlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından
dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is
published biannually. It is indexed by Philosopher's
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
Doç. Dr. Sebile Başok Diş (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)
Dr. Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)
Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 150,00 TL

Basım Tarihi : Temmuz 2023, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 (312) 231 54 40
<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Bizim Büro Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &. Sedef
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA
Tel: 0(312) 229 99 28

DAVID HUME VE THOMAS REID'İN ADALET KAVRAYIŞLARI ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77, Yaz 2023, ss. 190-211.

Geliş Tarihi: 02.05.2023 | Kabul Tarihi: 27.06.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1290989

Didar Deniz ALTINKAYA*

Giriş

Descartes ve Locke gibi modern felsefenin kurucu öncülerinin ve aynı zamanda Hume başta olmak üzere kendi çağdaşlarının metafizik, epistemolojik ve psikolojik öğretilerini güçlü bir biçimde eleştiren Thomas Reid (1710-1796), İskoç Aydınlanmasının önemli filozoflarından biridir. Reid aynı zamanda "sağduyu"ya dayanan bir felsefi yöntem geliştirerek felsefenin etik, din felsefesi ve özellikle epistemoloji gibi alanlarına önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkılardan biri, onun Hume'a yönelik eleştirilerinden hareketle ortaya koyduğu adalet kavrayışıdır. Fakat yine de eleştirdiği büyük filozoflarla karşılaştırıldığında, Reid'in felsefesi üzerine nispeten daha az çalışma vardır. Mevcut çalışmalar da daha çok onun epistemolojik alanda önemli görülen görüşleri ve kurucusu olduğu sağduyu felsefesiyle ilgiliyken, Reid'in adalet üzerine düşüncelerinin yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, Thomas Reid'in, David Hume'un adalet yaklaşımına verdiği yanıtı incelemek ve İskoç Aydınlanmasının bu iki önemli düşünürünün adalet kavrayışlarını birbirleriyle ilişkisi içerisinde değerlendiren onlar arasında bir uzlaşma imkanının olup olmadığını araştırmaktır.

Her iki filozof da adaleti bir erdem olarak görerek, onu, ahlakla bağlantılı bir kavram olarak kabul ederler. Yine her iki filozof da adalet erdeminin toplumun var olabilmesinin koşulu olduğunu savunarak, adalete, ahlaki ve politik olarak diğer erdemlerin sahip olamadığı kurucu bir rol yüklerler.

* Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-0297-3303, e-mail: didardeniz.altinkaya@ikcu.edu.tr

Son olarak her iki filozof da adalet teorilerini, insan doğasına yönelik ampirik araştırmalarla bağlantılı olarak geliştirirler. Bununla birlikte Reid'in, Hume'un adalet kavrayışına yönelik eleştirileri ve buradan hareketle geliştirdiği kendi adalet kavrayışı, adaletin doğası konusunda keskin görüş ayrılıklarına sahip olduklarını göstermektedir. Bu anlaşmazlığın merkezinde, adaletin insan doğasının bir parçası olarak doğal bir erdem mi olduğu yoksa yapay bir erdem mi olduğu meselesi yer alır. Hume'a göre adalet doğal bir erdem olmayıp, konvansiyonların ürünü olması anlamında, insan icadı olan yapay bir erdemdir. Çalışmanın birinci bölümünde, Hume'un, insanları adalet kavramını yaratmaya götüren tarihsel ve psikolojik koşullara dair açıklaması incelenecektir. Hume, adaletin hem kıtlık gibi dışsal zorluklara hem de bencillik gibi insan doğasından kaynaklanan zorluklara karşılık olarak üretildiğini savunur. Adaletin kurallarının oluşturulmasının kökeninde "kişisel çıkar"ın yer aldığına, fakat adalet erdemine eşlik eden ahlaksal onayın kaynağının, kamu çıkarına karşı duyulan "sempati" olduğuna işaret eder (Hume, 1997, s. 431). Hume, adaleti, mülkiyete istikrar ve güvence sağlamanın getirdiği fayda temelinde açıklar. Mülkiyetin istikrara ve güvenceye kavuşması, istikrarlı bir toplumun var olabilmemesini mümkün kılar.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Reid'in Hume'un adalet kavrayışına yönelik itirazları ve adalete yönelik görüşleri incelenecektir. Reid Hume'un bu görüşüne bütünüyle karşı çıkarak, adaletin insan doğasına dayanan doğal bir erdem olduğunu ve fayda temelinde açıklanamayacağını savunur. O, aynı zamanda, Hume'un adaleti mülkiyet haklarıyla sınırlamasına karşı çıkarak adaletin kapsamını genişletir. Hatta Reid, birçok yorumcu arasında, Hume'un adalet kavrayışının bu yönüne dikkat çeken ilk kişi olarak kabul edilir (Powell ve Yaffe, 2015, 251). Elbette Reid'in epistemolojik görüşleri ve zihnin işleyişine yönelik açıklamaları, onun ahlak üzerine düşüncelerinde de etkilidir. Bu bölümde aynı zamanda Reid'in insan zihninin işleyişine yönelik düşüncelerinin, onun doğal bir erdem olarak adalet kavrayışıyla olan bağlantısı da araştırılacaktır.

Sonuç bölümünde ise Reid'in, Hume'un adalet kavrayışına yönelik eleştirileri değerlendirilecek ve bu filozoflar arasında adaletin doğası hakkında bir uzlaşma olup olmayacağı tartışılacaktır. Bununla birlikte Reid'in adaletin doğası üzerine yürüttüğü derin ve verimli düşünüm, hem onun düşüncesini ve kendi zamanında oynadığı rolü anlamak hem de İskoç Aydınlanmasının günümüzde adalet üzerine yapılan tartışmalara neler kazandırabileceğini görmek açısından oldukça önemlidir. Zira hiç kuşku yok ki, Hume ve Reid arasındaki bu tartışmanın konusu, günümüzde de etkisini

sürdürmektedir. Bununla birlikte günümüzde hâkim olan görüş, adaletin doğal olmaktan ziyade bir inşa olduğu yönündedir.

1. Bir Konvansiyon Olarak Adalet: David Hume

1.1. Adaletin Doğası

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'nin "Ahlak Üzerine" olan üçüncü kitabının "Adalet ve Adaletsizlik Üzerine" başlıklı ikinci bölümünde Hume, bazı erdemlerin insan becerisinin (*artifice*) bir ürünü olduğu yönünde bir açıklama geliştirerek adaleti düşünmenin farklı bir yolunu önerir. Hume'a göre adalet kuralları Tanrı tarafından bilinir kılınan doğuştan ilkeler olarak düşünülemez (Lecaldano, 2008, s. 258). Adalet, doğal olarak var olan bir erdem değil, fakat insanların tarihlerinin doğal seyri içerisinde belli deneyimleri sonucunda ürettikleri yapay bir erdemdir. Hume'a göre adalet kuralları, insanlar tarafından, belli tarihsel koşullar altında, belli problemlere ve ihtiyaçlara yönelik bir *çare* olarak icat edilmişlerdir. Bununla birlikte, Hume'un adaletin doğal olmadığına yönelik vurgusunun temelinde, yalnızca tanrısal bir açıklamaya başvurmaya reddetmesi yer almaz. Burada söz konusu olan, aynı zamanda, adaletin Hume'un insan doğasının "doğal" güdülerini ya da tutkuları olarak gördüğü şeylerden de kaynaklanmamasıdır. Bu durumda Hume'un adaletin kökenine, yani onun hangi koşullar ve zorunluluklar bağlamında neden varlığa getirildiğine dair açıklaması, bize, aynı zamanda, insanların nasıl olup da adalet kurallarının bağlayıcı gücünü kabul etmeye yöneldiklerinin de bir açıklamasını sunmalıdır.

Adalet kuralları tanrısal bir güç tarafından bildirilmediyse ve onlar tam olarak insanın doğal tutkularına da dayanmıyorsa, bu durumda insanların bu kurallara bir akıl yürütme aracılığıyla mı uymaya karar verdiklerini düşünmeliyiz? Hume'un, insan davranışlarının, esas olarak, akıldan ziyade duygular ve tutkular tarafından yönlendirildiği tezini göz önünde bulundurduğumuzda, adalet ilkelerinin bağlayıcılığının temelinde rasyonel bir unsuru yerleştiremeyeceğini söyleyebiliriz. İnsan doğasını ampirik bir incelemeye tabi tutan Hume, insanları belli bir şekilde eylemde bulunma yönünde motive eden şeyin duygular ve tutkular olduğunu söyler.¹ Hume bu tezi, *İnceleme*'nin "Tutkular Üzerine" başlıklı ikinci kitabında açıklar. Felsefe tarihinde akıl ve tutku arasında bir kavga olduğu ve insanın ancak aklın buyruklarına uyarak erdemli olabileceği görüşü hakimdir. Buna göre akılsal varlıklar olarak insanlar, eylemlerini akılları yoluyla düzenleme yükümlülüğü altında-

1 Nitekim *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin alt başlığı "Deneyisel Akıl Yürütme Yöntemini Ahlakî Konulara Uygulama Yönünde Bir Girişim"dır.

dırlar. Eğer tutku gibi başka bir güdü eylemi yönlendirmeye kalkarsa akıl, bu güdüyü kendi hizmetine sokana dek ona karşı çıkmalıdır (Hume, 1997, s. 363). Hume bu düşünceye karşı çıkararak, aklın eylemi belirleyen temel ilke olarak görülemeyeceğini savunur. Zira akıl, tek başına asla herhangi bir eylemi harekete geçiremez. Akıl kendi başına herhangi bir eylem üretme gücüne sahip olmadığından, onun iradenin yönlendirilmesinde tutkuya karşı çıkması da mümkün değildir (Hume, 1997, s. 364-365). O halde akıl ve tutku arasındaki ilişkiyi, aklın üstünlüğünü ya da önceliğini gözetenek tasarlayan her türlü felsefe yanlış bir düşünme tarzına dayanmaktadır. Bu durumda akıl ve tutku arasında bir kavga olduğundan bahsetmek bile doğru olmayacaktır. Zira Hume'un açık bir biçimde belirttiği gibi, aklın tutkuya boyun eğdirebilmesi şöyle dursun, akıl "tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir, ve hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez" (Hume, 1997, s. 365).

Hume, ahlaki da insan doğasını incelediği temelden hareketle inceler. Zira Hume için ahlak, insanların nasıl yaşamaları gerektiğine dair kuralları içeren normatif bir disiplin değildir. Daha ziyade ahlak, Hume'e göre, bir olgu meselesidir. Bu nedenle ahlaka yönelik bir incelemede "ancak deneysel yöntemi takip ederek ve tikel örneklerin karşılaştırılmasından genel ilkeleri türeterek başarıyı bekleyebiliriz" (Hume, 1983, s. 16). Ampirist yaklaşımını ahlak alanına da taşıyan Hume, son tahlilde, olguya ve gözleme dayanmayan her türden etik sistemin reddedilmesi gerektiğini düşünür (Hume, 1983, s. 16).

Psikolojisinin, insan davranışlarının akıldan ziyade duygular ve tutkular tarafından yönlendirildiği yönündeki temel varsayımından hareketle Hume, *İnceleme*'nin üçüncü kitabına, ahlaki ayrımların akıl tarafından belirlendiğini söyleyenlere karşı çıkararak başlar. Bir davranışın ahlaki olarak iyi ya da kötü olduğu duygu aracılığıyla belirlenir. Hume'un belirtmiş olduğu gibi, "ahlak öyleyse yargılanmaktan çok daha doğru olarak duyumsanır" (Hume, 1997, s. 409). Hume, ahlakın temeline duyguyu yerleştirerek Hutcheson'a katılır. Bununla birlikte Hume'un insan doğasına yönelik soruşturması, onu, Hutcheson'dan farklı olarak, insanların ancak sınırlı bir iyilikseverliğe sahip olduğunu ve adaletin doğal olmadığını söylemeye götürmüştür. Dolayısıyla Hume, adaletin yapay bir erdem olduğunu söylerken Hutcheson'dan çok Hobbes ile anlaşmaktadır. Fakat Hume hem insan doğasına hem de adaletin kökenine dair görüşleri bakımından Hobbes'tan da ayrılmaktadır. Zira Hume her ne kadar insanların, çıkarlarına uygun olarak hareket eden bencil varlıklar olduğunu kabul etse de Hobbes'un aksine, onların aynı zamanda sınırlı da olsa bir iyilikseverliğe ve sempati yetisine sahip olduğunu düşü-

nür. Ayrıca Hume, toplumun ve adaletin, insanların bir sözleşme yapmaları suretiyle rasyonel bir edim aracılığıyla kurulduğuna karşı çıkması bakımından da Hobbes'tan ayrılır (Lecaldano, 2008, s. 259). Hume için yalnızca adalet değil, fakat verilen söze bağlılığın kendisi de yapay bir erdemdir. Dolayısıyla adalet, sözleşmecî geleneğin savunduğu türden bir anlaşmanın ya da sözün ürünü olamaz. Böylece Hume her ne kadar verilen sözlere bağlılığı doğa yasalarından biri olarak sunsa da (Hume, 1997, s. 453) adaletin kurallarının oluşumunu ampirik olarak açıklama çabası, onu, doğal hukuk teorisyenlerinin açıklama tarzından bütünüyle uzaklaştırır.

1.2. Adaletin Kökeni

Hume *İnceleme*'nin üçüncü kitabında adalet üzerine yürüttüğü tartışmayı, bir eylemi ahlaki olarak onaylamanın ve kınamanın temeline ilişkin bir değerlendirmeye başlatır ve ahlaki değerlendirmenin daima eylemi üreten güdüyü hedef aldığını belirtir. Hume göre, "tüm erdemli eylemler değerlerini erdemli güdülerden türetirler, ve yalnızca o güdülerin imleri olarak görülürler" (Hume, 1997, s. 415). Bununla birlikte Hume hemen ardından "herhangi bir eyleme bir değer kazandıran ilk erdem güdüsü hiçbir zaman o eylemin erdemine bir saygı olamaz; tersine, bir başka doğal güdü ya da ilke olmalıdır" (Hume, 1997, s. 415) diyerek Reid'in tepkisini çekecek bir açıklamada bulunur. Hume, ödev duygusuyla adil eylemlerde bulunabileceğimizi reddetmez, bununla birlikte ödev duygusunun ahlaki bir onayın konusu olabilecek bir güdü olmadığını düşünür. Bunun ardından Hume hızlıca adaletin kökeninde yer alabilecek belli doğal güdülerini inceler ve bunların hiçbirinin adil eylemleri neden ahlaki olarak onayladığımızı açıklayamadığını belirtir. O halde adalet erdemi, insan doğasında bulunan bir güdüden ya da tutkudan kaynaklanmaz. Hume'a göre adalet erdemi ve adil eylemlere yönelik ahlaki onay, insanın doğuştan gelen bir tutkusunun ya da güdüsünün ürünü olması anlamında doğal olmaktan ziyade, yapay olarak üretilmiştir.

Nitekim Hume *İnceleme*'nin üçüncü kitabında doğal ve yapay erdemler arasında bir ayrım yapar. Doğal erdemler cömertlik, bir babanın çocuğuna sevgi duyması gibi kökeni insan doğasında bulunan erdemlerdir. Bununla birlikte Hume'a göre, her tür erdem doğal değildir. Kimi erdemler Hume'un "insanlığın durum ve zorunluluklarından doğan bir beceri ya da icat aracılığıyla haz ve onay üret[en]" erdemler olarak tanımladığı yapay erdemlerdir (Hume, 1997, s. 414). Hume, adaleti, kökenini doğrudan insan doğasında bulmayan, fakat insanlar tarafından tarih içerisinde konvansiyonlar aracılığıyla üretilen bu türden yapay bir erdem olarak sunar. Adalet, insanların evrensel bir sevgi duygusuna ya da ortak iyiye yönelik doğal bir güdüye sa-

hip olmalarından kaynaklanmaz (Hume, 1997, s. 417-418). Aksine, Hume'a göre, insanlar bu türden duygulara sahip olsalardı adalet kurallarını icat etmeye ihtiyaç duymazlardı. Zira adaleti gözeten eylemleri yerine getirmeye doğal olarak yönelirlerdi. Bununla birlikte Hume, adalet kurallarının yapay olmakla birlikte keyfi olmadıklarını vurgular. Onlar her ne kadar insanlar tarafından üretilmiş olsalar da bu kuralların yaratılma sürecine bakıldığında, adalet kurallarının icadı açık ve hatta kaçınılmaz olarak bile görülebilir (Hume, 1997, s. 419).

Hume adaletin kökenine dair iki yönlü bir açıklama sunar. Adalet kuralları, insanın toplumsal yaşamının kökensel koşullarının gelişimi içerisinde, bir yandan doğanın insan isteklerini karşılamada yetersiz oluşu, diğer yandan da insanın bencil ve sınırlı bir iyilikseverliğe sahip oluşu nedeniyle yaratılırlar (Hume, 1997, s. 427). Hume, toplum sözleşmesi geleneğini eleştirmekle birlikte, adaletin kökenini açıklamak için, filozoflara atfettiği "doğa durumu" ya da şairlere atfettiği "altın çağ" metaforuna başvurur. Belirtmek gerekir ki Hume, toplum öncesi bir doğa durumunun tarihsel bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesine karşı çıkar. Gerek doğa durumu gerekse altın çağ, birer kurgudan ibaret olmakla birlikte, adaletin kökenini açıklama konusunda faydalıdır (Hume, 1997, s. 426-427).

Hume, *İnceleme*'de, adaletin kökenine dair açıklamasına insanların doğa karşısındaki zayıflıklarının ve eksikliklerinin üstesinden ancak toplum yoluyla gelebileceklerini ifade ederek başlar. Hume'a göre doğa diğer hayvanlar arasında insanı, ihtiyaçlarını karşılama konusunda zayıf bırakmıştır. İnsan yalnız başına beslenme, giyinme, barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek güce, silaha ya da yeteneğe sahip değildir. İnsanın bu ihtiyaçlarını karşılayabilmesinin ve zayıflıklarını giderebilmesinin çaresi, bir toplum oluşturmaktır. Hume'un ifadeleriyle, "[t]oplum bu üç uygunsuzluk için bir çare sağlar. Kuvvetlerin birlikteliği yoluyla gücümüz artar: İşlerin paylaşılması yoluyla, yeteneğimiz artar: Ve karşılıklı yardımlaşma yoluyla talih ve kazalara daha az açık oluruz. Bu ek kuvvet, yetenek ve güvenlik yoluyla ki toplum üstünlük sağlayıcı olur" (Hume, 1997, s. 420-421). Fakat belirttiğimiz gibi, Hume insan eylemlerinin akıldan ziyade, tutkular ve duygular tarafından yönlendirildiğini düşünür ve bir toplum içinde yaşamının faydalarına dair rasyonel bir akıl yürütme sonucunda varılacak bir sözleşme fikrini de kabul etmeyecektir. Nitekim Hume, cinsler arasında doğal bir çekimin olduğunu söyleyerek, doğanın dayattığı zorunluluğun yanı sıra, insanların bir araya gelmelerini sağlayan doğal bir güdünün de olduğunu söylemiş olur ve bu doğal güdüyü toplumun ilk ve kökensel ilkesi olarak görür. Cinsler arasındaki bu çekim onları bir araya getirir ve çocukları için

duydukları kaygıyla oluşan bağ ile aile birliği oluşmuş olur. Ailelerin bir araya gelmesiyle de kalabalık bir toplum oluşur (Hume, 1997, s. 421).

O halde Hume'a göre toplumun oluşumu bir yandan bir tür doğal zorunluluk iken diğer yandan insanın doğal güdülerinin gerektirmesidir. İnsanlar temel ihtiyaçlarını karşılayabildikleri, daha güvenli ve daha mutlu olmalarını sağlayan bir yaşam olanağına kavuşarak, toplum halinde yaşamının faydalarını deneyimlerler. Bununla birlikte Hume'a göre yine hem insan doğasından hem de dışsal koşullardan kaynaklanan bazı özellikler ve durumlar vardır ki bunlar birbirleriyle çakışarak toplum halinde yaşamaya bir engel oluştururlar. Bunlardan insan doğası ile ilgili olanı, bencilliktir. Hume'a göre insanlar her ne kadar çocuklarına yönelik sevgi besleme gibi doğal güdülere sahip olsalar da aynı zamanda bencil varlıklardır. İnsanlar kendilerini başkalarından daha çok severler. Onların başkalarına karşı duydukları sevgi de daha çok yakınlarına ve akrabalarına yöneliktir. Bencil bir varlık olan insan, kendine ve yakınlarına başkaları karşısında ayrıcalık tanımaya meyillidir (Hume, 1997, s. 421-423). Toplumun sürdürülmesine bir engel olarak dışsal koşullardan kaynaklanan olumsuz durum ise mülkiyetin istikrarsızlığı ve kıtlığıdır. Hume'a göre özellikle çalışma ve talih yoluyla kazanılan sahiplikler, "başkalarının şiddetine açıktır, ve herhangi bir zarar ya da değişikliğe uğramaksızın devredilebilir; ama aynı zamanda, herkesin istek ve zorunluklarını karşılamaya yetecek bir nicelikleri yoktur" (Hume, 1997, s. 422).

O halde Hume'a göre insanların bencil ve sınırlı bir iyilikseverliğe sahip varlıklar olmasıyla, doğanın insan istekleri karşısındaki kıtlığı ve sahipliklerin güvenliğinin olmayışı, toplumun varlığını ve sürdürülmesini tehlikeye atar. İnsanların bu tehlikeyi önlemeleri için buldukları çözüm ise adalet kurallarını icat etmektir: "... çare doğadan değil ama *beceriden* türer" (Hume, 1997, s. 423). Böylece adalet, insanların taraflı doğalarına ve dışsal koşulların olumsuzluklarına karşı iş birliği içerisinde bir arada yaşamalarını sağlamak ve dolayısıyla toplumun varlığını garanti altına almak için konvansiyon aracılığıyla icat edilmiş bir erdemdir. Hume'un adaletin ortaya çıkışına yönelik bu açıklaması, adaleti mülkiyet hakkıyla sınırlı olarak kavradığını göstermektedir. Nitekim Hume'a göre adaletin kökeni, "mülkiyetin kökenini açıklar. Aynı beceri her ikisini de ortaya çıkarır" (Hume, 1997, s. 425). Hume için adalet kuralları, temel olarak, mülkiyete istikrar ve güvence sağlamak amacıyla yaratılırlar. Hume'un adalet kavrayışını belirleyen bu önemli nokta, Reid'in eleştirilerinin hedefi olacaktır.

Adaleti konvansiyon temelinde açıklayan Hume, konvansiyonun ne olduğuna dair bir açıklama sunarak, onun bir sözleşmeyle aynı şey olmadığını

vurgulamış olur: “[b]u yalnızca genel bir ortak çıkar duyusudur ki, toplumun tüm üyeleri tarafından birbirlerine anlatılır, ve onları davranışlarını belli kurallar yoluyla düzenlemeye yönlendirir” (Hume, 1997, s. 424). Hume’a göre konvansiyon, yazılı bir anlaşmayla gerçekleşmediği gibi, bir söz verme edimi de değildir. Zira Hume’a göre söz vermenin kendisi de konvansiyondan doğar. Nasıl ki insanın adalete yönelik doğal bir güdüsü yoksa, o, verilen sözleri yerine getirme yönünde de doğal bir güdüye sahip değildir. Hume’a göre, verilen sözler de tıpkı adalet erdemi gibi, toplumun gereksinimleri ve çıkarları üzerine inşa edilen insan icatlarıdır (Hume, 1997, s. 448). Konvansiyonlar ise, söz vermeden farklı olarak, bireylerin davranışlarını ortak çıkar duygusu temelinde düzenlemeyi sağlayan anlaşmalardır. Hume’a göre adalet olmaksızın toplumun çözülmesi ve herkesin toplumda kazandığı faydalardan mahrum kalacağı vahşi ve yalnız yaşama geri dönmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu durumu önlemek, herkesin ortak çıkarıdır. Fakat bir konvansiyonun oluşması, aynı zamanda, bir ortak çıkar duygusuna başkalarının da benim gibi davranacağı yönünde bir beklentinin eşlik etmesine dayanır (Hume, 1997, s. 430). O halde konvansiyonlar, “hayatın doğal akışı içerisinde kendiliğinden ve tedricen gerçekleşmiş uzlaşılar”dır. Herkesin, belli bir konvansiyona gidilmesi durumunda ortaya çıkacak olan ortak çıkarı algılamasıyla kendiliğinden gerçekleşir” (Akdemir, 2020, s. 465). Bu ortak çıkarı algılayan kişiler, başkalarının da aynı ortak çıkar duygusunu deneyim içerisinde algılayacağını ve buna uygun eylemleri yerine getireceğini varsayarak eylemde bulunurlar. Böylece konvansiyonlar, adalet durumunda olduğu gibi, insanların doğal gereği yönelmediği yapay erdemlere uygun şekilde davranmalarını sağlamak üzere sosyal bir düzen bağlamı içerisinde oluşurlar ve elbette bu sayede bu erdemleri de yaratmış olurlar (Schmidt, 2003, s. 236). Bununla birlikte adalet erdeminin toplum içinde güçlendirilmesi ve adalet kurallarına uygun davranmanın bir ahlaki yükümlülük taşıması için, adil erdemlerin ahlaki onayın ya da kınanmanın konusu olduğunun gösterilmesi gerekir. Hume’un adalet kavrayışında, ahlaki onayın kaynağını bulduğumuz yer, “sempati” kavramıdır.

1.3. Ahlaki Onayın Kaynağı Olarak Sempati

Hume’a göre öz-çıkar, toplumun ilk oluşumunda adalet kurallarının getirilmesi ve bu kurallara uyulması için yeterince güçlüdür. Bununla birlikte toplum kalabalıklaştığında ve bir ulusa doğru genişlediğinde toplum halinde yaşamının ve adalet kurallarına uygun davranmanın faydaları insandan uzaklaşır. Toplum büyüdükçe, insanlar adalet kurallarını çığnemenin bir düzensizliğe ve karışıklığa yol açacağını, daha küçük bir toplumda olduğu

kadar kolay fark edemezler (Hume, 1997, s. 431). Bu durumda, adaleti oluşturan konvansiyona uygun davranılmaması riski doğar. Bu noktada devreye sempati kavramı girmektedir. Hume'a göre her ne kadar "daha küçük ve el altında bir çıkarı" izleme eğiliminde olsak ve bu nedenle de eylemlerimizde sık sık adil bir düzeni sürdürme yönündeki çıkarımızı gözden kaçırsak da yine de başkalarının adaletsiz eylemlerinin bizde yarattığı zararı gözden kaçıramayız. Hatta yapılan adaletsizlik bizim çıkarımızı hiçbir şekilde etkilemeyecek olsa bile bizde bir rahatsızlık uyandırır, çünkü sempati aracılığıyla biz başkalarının rahatsızlıklarına katılırız. Hume'a göre, "insan eylemlerinde rahatsızlık veren her şeye genel gözlem üzerine Erdemsizlik dendiği, ve doyum veren her şey aynı yolda Erdem olarak adlandırıldığı için" adaleti erdem olarak, adaletsizliği ise erdemsizlik olarak düşünürüz (Hume, 1997, s. 431). Böylelikle Hume'a göre kişisel çıkar adaletin kuruluşu için kökensel güdüyken, adalet erdemine eşlik eden ahlaki onayın kaynağı ise kamu çıkarına olan sempatidir (Hume, 1997, s. 431).

Hume sempati ile bir tür duyguyu ya da tutkuyu kastetmez (Schmidt, 2003, s. 177). O, daha çok bir mekanizma olarak tarif edilir (Cohon, 2008, s. 6, 129). Sempati, başkalarının duyguları ve deneyimlerini, bunlar bizim duygu ve deneyimlerimizden ne kadar farklı olursa olsunlar, iletişim yoluyla kazanmamızı ve bunları anlamamızı sağlayan bir yatınlıktır (Hume, 1997, s. 289). Sempati sayesinde, eylemlerin başkaları üzerindeki etkilerini düşündüğümüzde hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk duyarız (Schmidt, 2003, s. 233). Bu, Hume'a göre ahlaki onayın ya da kınamanın temelinde yer alır. Zira biz, sempati sayesinde, başkalarında hoşnutluk yaratan eylemleri ahlaki olarak onaylarken, başkalarına zarar vererek hoşnutsuzluk yaratan eylemleri ise ahlaki olarak kınarız. Bizi adalet kurallarına saygı duymaya iten yükümlülük ve ödev duygusu da sempatiden doğar. Sempati mekanizması, toplum üyelerini adalet kurallarına uyan eylemleri onaylamaya ve bu kuralara uymayan eylemleri kınamaya sevk eder (Cohon, 2008, s. 174-175) ve bu duygu toplumsal otoriteler tarafından işlenerek geliştirilir. O halde yapay bir erdem olarak üretilen adalet, insanda bulunan bir yatınlık sayesinde ahlaki onayın konusu haline gelir. Bu yolla onun ahlaki bir yükümlülük haline gelmesi ve toplum içinde güçlendirilmesi mümkün olur.

2. Doğal Bir Erdem Olarak Adalet: Thomas Reid

Thomas Reid adalet kavrayışını, Hume'un yapay bir erdem olarak adalet kavrayışına yönelik eleştirileri etrafında biçimlendirir. Reid'in Hume'un adalet kavrayışına yönelik eleştirisi, esas olarak, adaleti, konvansiyona dayalı bir icat olarak sunmasına yöneliktir. Belirttiğimiz gibi Hume, adaleti, bireylerin

davranışlarını düzenleyen belli kuralların, bu durumda adalet kurallarının icat edilmesiyle açıklar. Adalet doğal bir erdem olmadığı gibi, insanlar adalete yönelik doğal bir yükümlülük de taşımamaktadırlar. Bu durum, adalet kuralları oluştuktan sonra da geçerlidir. Reid, Hume'un bu görüşlerine karşı olarak, adaletle bağlantılı duygularımızın ya da güdülerimizin insanlarda daima var olduğunu ve insanın küçüklükten yetişkinliğe doğru gelişmesi boyunca bunların da geliştiğini savunur. Dolayısıyla adalet, yapay bir erdem olmaktan ziyade, doğal bir erdemdir. Bununla birlikte Reid'in adaletin doğallığına yönelik bu savunusu, Hume'un adalet kavrayışına yönelik bir diğer önemli itirazı temelinde düşünülmelidir. Reid'e göre, Hume'un savunduğunun aksine, ahlaki yükümlülük düşüncesi adalet düşüncesine içkindir ve adalet kurallarının yerine getirilmesine yönelik yükümlülük, bu kuralların insanlar için faydalı oluşuna ya da insanların çıkarına hizmet etmesine indirgenemez. Hume adaletin kökenini açıklamak üzere tarihe başvururken, Reid, bu itirazlardan hareketle, kökenini insan doğasında bulan hak temelli bir adalet kavrayışı ortaya koyar (Glycofrydi-Leontsini, 2015, s. 178).

2.1. Ahlaki Yeti, Duygu ve Yargı

İnsanın Etkin Güçleri Üzerine Denemeler eserinin, "Adaletin Doğal Bir Erdem mi Yoksa Yapay Bir Erdem mi Olduğu" başlıklı bölümüne Reid, Hume'un ahlak kavrayışına yönelik bir inceleme ile başlar. Reid'in belirtmiş olduğu gibi, Hume için "ahlaki onay ya da kınama, tüm yargı edimleri gibi, doğru ya da yanlış olması gereken bir yargı edimi değildir, o yalnızca insan doğasının kuruluşundan gelen ... belli bir histir" (Reid, 2010, s. 301-302). Reid'in Hume'un ahlak kavrayışı üzerine bu tespitine, duyguların Reid'in moral psikolojisindeki yerini ele alırken geri döneceğiz. Reid, Hume'un ahlak kavrayışına göre, bu hissin hoşça giden bir his olması durumunda ahlaki onayı, hoşça gitmeyen bir his olması durumunda ise ahlaki kınamayı doğurduğunu belirtir (Reid, 2010, s. 302). Ayrıca Hume'un adaletin kökeninde doğal bir eğilimi ya da güdüyü bulamadığını ve onu konvansiyonlar temelinde açıkladığını belirtmiştik. Adil eylemler toplum için faydalı görülen bu konvansiyonların bir örneği olmakla ahlaki değerini kazanır (Harris, 2010, s. 212). Reid adaleti ya da daha genel olarak erdemi hoşça gitmekle ya da fayda ile açıklayan Hume'un, Stoacı *honestum* kavramına, yani Cicero'nun her türlü faydadan, kazançtan ya da ödülünden yoksun olarak sadece kendinde ve kendisi için övülebilecek nitelikte şey olarak tanımladığı ahlaki değere hiçbir yer bırakmadığını belirtir (Reid, 2010, s. 302). Tam da bu nedenle Reid, Hume'u, erdemini doğasına dair *honestum*'u dışarıda bırakan görüşleriyle aslında Epikuros'un ahlak kavrayışını benimsediği yönünde eleştirir (Reid, 2010, s. 303).

Hume'un erdemini doğasına dair görüşlerini ve doğal ve yapay erdemler arasında yaptığı ayrımı analiz eden Reid, kendi adalet kavrayışının temelinde yer alacak bir görüşü öne sürer. Reid'e göre, Tanrı insana "vicdan denilen bir güç, ahlaki yeti, ödev duygusu" vermiştir ve belli bir olgunluğa erişen insanın bu yeti sayesinde, iradesine dayanan bazı şeyleri ödevi olarak algı-larken başka bazılarını da değersiz olarak algıladığını belirtir (Reid, 2010, s. 304). Reid vicdanın ya da ödev duygusunun bize Tanrı tarafından verildiğini söylemekle, bu yetinin bizde doğuştan var olduğunu, tıpkı algı yetisi, hafıza ya da hayal gücü gibi zihnin doğal bir parçası olduğunu söylemiş olur. Reid'e göre adalet kavrayışının kendisi böyle bir ahlaki yetiyi varsayar (Reid, 2010, s. 213). Böylelikle adalet kavrayışını doğrudan bir ödev ya da yükümlülük duygusuna bağlamış olur (Glycofrydi-Leontsini, 2015, s. 187).

Reid adaletin özel bir ahlaki yetinin varlığını varsaydığını kanıtlamak amacıyla iki noktaya işaret eder. Bunlardan ilki, insanların ahlaki yetilerini kullanmaya başladıklarında, adaletle ilgili bir yükümlülüğü ve adaletsizlikle ilgili bir kınamayı, herhangi bir yararı göz önünde bulundurmaksızın algıladıkları gerçeğidir. Reid'e göre adaletsiz bir eyleme karşı her dürüst ve onurlu insanın, toplumun iyiliği üzerine sonuçlarını soğukkanlılıkla düşünmeye gerek duymaksızın öfke duyacağı açıktır (Reid, 2010, s. 306). Reid'in ikinci olarak işaret ettiği nokta ise insanların bir *iyiliğe* ve *zarara* dair rasyonel bir kavrayışa sahip oldukları anda adalet kavramına da sahip oldukları ve adalet yükümlülüğünü onun faydalı olmağından bağımsız olarak algıladıklarıdır. Gerçekten de Reid faydayı ahlak alanının bütünüyle dışında bırakmak ister. Hoşa gitme ve faydalı olma kavramları ahlaki kavramlar olmadıkları gibi, bunların ahlakla herhangi bir bağlantıları da yoktur (Reid, 2010, s. 302) Reid'in adalet kavrayışını ele alırken esas odaklanacağımız yer, onun her türlü konvansiyondan bağımsız olarak var olan, doğal kavramlar olarak gördüğü iyilik ve zarar kavramları ile adalet arasında kurduğu bu bağlantı olacak.

Reid iyilik, zarar ve adalet arasında yalnızca kavramsal bir bağlantı kurmakla kalmaz, bu kavramlar arasında aynı zamanda insan doğasından kaynaklanan psikolojik bir bağlantı olduğunu göstermeye çalışır. Bu bağlantıyı daha iyi anlayabilmek için, öncelikle Reid'in duygunun doğasına yönelik düşüncelerinden bahsetmemiz gerekir. Hume'dan farklı olarak Reid, duygu ile yargıyı birbirinden ayrı şeyler olarak düşünmez. Duygunun nesnesi hakkında belli bir inanca ya da yargıya sahip olmak, her duygunun kurucu bir bileşenidir. Hatta bir duyguyu bir başka duygudan ayırt etmemizi sağlayan şey, o duyguyla birleşen inanç ya da yargıdır. Dolayısıyla duygu, bir inancı ya da yargıyı gerektirmesi bakımından yalnızca "hissetmek"ten farklı bir

şeydir (McGregor, 1987, s. 484). Bragues'in belirtmiş olduğu gibi, Reid, Hume'a karşılık olarak, bir davranışı ahlaki olarak onaylarken ya da kınarken yalnızca hislerimizi değil, aynı zamanda doğru ya da yanlış olarak değerlendirebilecek bir yargıyı da ifade etmiş olduğumuzu savunur. Örneğin bir cinayet edimini düşünürken zihnimizde olup biteni düşünelim. Burada söz konusu olan sadece bu eylemin korkutuculuğunu hissetmek değildir. Bu eylem üzerine düşünürken aynı zamanda cinayetin yanlış olduğuna dair bir yargı da oluştururuz. Reid'e göre bizim bu durumda acı hissetmemizin esas nedeni de bu eylemin hoşumuza gitmemesi değil, fakat onun yanlış olduğuna dair yargımızdır (Bragues, 2008, s. 142).

Reid üç hissetme türü arasında ayırım yapar. Bunlardan ilki herhangi bir nesnesi olmayan salt hissetmedir. Reid buna örnek olarak baş ağrısı, diş ağrısı gibi ifadeleri verir. Bu sözcükler, rahatsız edici hisleri ifade ederler, fakat onların bir yargıyı ifade ettiklerini söylemek doğru olmayacaktır. Reid'e göre, ikinci olarak, iştahlar ve hayvani hisler vardır. Bu hisler daima arzu ile birlikte dirler. Örneğin açlık ve susuzluk iştahları hem huzursuz edici bir hisle hem de yeme ve içme arzusuyla birlikte var olur. Reid'e göre üçüncü olarak ise inanç ya da yargının duyguyla birleştiği rasyonel duygulanımlar ya da ahlaki duygular vardır. Reid için yargı, bu duygulara dışarıdan eklenen bir unsur olmaktan ibaret değildir. Aksine duygu, kendisiyle ilişkili olan yargının sonucudur ve bu yargı tarafından düzenlenir. Reid'e göre adalet de bu türden duygularla ilgilidir (McGregor, 1987, s. 484-485).

Belirtmiş olduğumuz gibi Reid, iyilik, zarar ve adalet arasında bir bağlantı kurar. Adil davranmak, basitçe tanımlanırsa, birine iyilikte bulunmakla birlikte zarar da vermemektir. Yine belirtmiş olduğumuz gibi, Reid bu kavramlar arasında yalnızca kavramsal bir bağlantı kurmaz, aynı zamanda onların insan doğasındaki yerlerini göstererek iyilik, zarar ve adalet arasında psikolojik bir bağlantının olduğunu ortaya koymaya çalışır. Nitekim Reid, Hume'un adaletin yapay bir erdem olduğuna yönelik görüşünü çürütebilmek için bu kavramın insan doğasından kaynaklandığını gösterebilmektedir. Bu kavramlar arasındaki psikolojik bağlantı, iyilik ve zarar kavramlarına eşlik eden minnet ve hınç duyguları aracılığıyla kurulur. Eğer minnet ve hınç duymak insanlar için doğalsa, adalet kavrayışı da doğaldır. Böylece Reid'e göre minnet ve hınç duymanın insanlar için doğal olduğu ve adaletin bu duygularla bağlantısı gösterilebilirse, Hume da adaletin her türlü konvansiyondan önce var olan doğal bir erdem olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Zira Hume'un kendisi de minnet ve hınç duygularının insanlar için doğal olduğunu düşünmektedir (McGregor, 1987, s. 486).

Reid'e göre iyilik ve zarar, minnet ve hınç duygularının doğal nesnelere. Buna göre bir iyilik, doğal olarak minnet duygusuna yol açarken, zarara uğrama, hınç duygusu üretir. Bununla birlikte kişi, kendisini iyilik ve zarar kavramlarına götürecek ayırma daima sahip değildir. Reid'e göre bebeklikte ya da küçük yaşlarda olduğu gibi akıl yetisinin tam olarak gelişmediği dönemlerde, karşı karşıya kalınan her türlü faydaya eylemin kaynağı ve niyetleri arasında hiçbir ayırım yapılmaksızın aynı şekilde tepki verilir. Bununla birlikte aklın gelişmesi ve kullanılmasıyla birlikte, bu duyguların neye karşı ve hangi durumlarda duyulabileceği üzerine düşünüp taşınırız ve belli ayrımlar geliştirmeye başlarız. Bu sayede, ancak yapılan bir iyiliğin, minnet duygusunun nesnesi olduğuna karar veririz. Örneğin Reid bir doktorun hastasını zehirlemek üzere ona ilaç içinde örümcek verdiğini, fakat bu ilacın yine de hastayı iyileştirdiğini duyduğunu söyler ve hastanın doktora karşı hissetmesi gereken duygunun minnet değil, fakat hınç olması gerektiğini ekler (Reid, 2010, s. 309). Zira doktorun hastayı iyileştirmesi tamamen rastlantısaldır. Ortaya çıkan sonuç, iyi niyetle yapılan bir eylemin sonucu değildir. Oysa Reid'e göre bir davranışın iyi niyetle yapılması, onun bir iyilik olduğunu belirleyen en temel unsurdur. Dolayısıyla Reid'e göre, bir eylemin iyilik olarak adlandırılması ve böylelikle minnet duygusunun uygun bir nesnesi olması için onun iyi niyetle yapıldığı yargısına varılmasıdır (McGregor, 1987, s. 487).

Benzer bir durum zarar kavramı ve hınç duygusu arasındaki ilişki için de geçerlidir. Kişi, aklın kullanılmasından önce, yani belli ayrımları yapmadan önce, karşı karşıya kaldığı tüm hasara aynı şekilde tepki verir. Bununla birlikte hıncın uygun nesnelere ve uygun olmayan nesnelere üzerine düşünüp taşınmaya başladığımızda gerekli ayrımları da üretmeye başlarız. Örneğin bir masaya çarptığımızda bizde uyandırdığı acıya karşılık ona, sanki rasyonel bir varlıkmiş ve bu durumdan ahlaki olarak sorumluymuş gibi kızarak karşılık vermenin bir anlamı olmadığını fark ederiz. Böylelikle belli bir akıl yürütme ve düşünüp taşınma sonucunda ancak rasyonel varlıkların hıncın nesnesi olabileceğine karar veririz. Yine burada da Reid için failin hasarla sonuçlanan eylemini iradi olarak, bu sonucu ortaya çıkarma niyetiyle gerçekleştirmesi gerekir. Böylelikle hınca, bir zararın yapıldığı ya da bir zarara niyetlendiği yargısı eşlik eder ve hıncın uygun nesnesi oluşmuş olur. O halde Reid'e göre iyilikten ve zarardan bahsedebilmemiz için failin eyleminden ahlaki olarak sorumlu tutulabilmesi zorunludur. Kişinin kendisine iyilikte bulunana minnet duymasını, zarar verene ise hınç duymasını haklı çıkaran şey, eylemi gerçekleştiren failin o eylemden sorumlu olduğu yargısına sahip olmasıdır (McGregor, 1987, s. 487).

Sonuç olarak Reid'e göre iki tür hasar arasında açık ve hiçbir konvansiyona dayanmayan bir ayırım vardır. Bunlardan ilki rasyonel olmayan varlıklar tarafından verilen hasar ile rasyonel bir failin eyleminin niyetlenmediği bir sonucu olarak ortaya çıkan hasardır. Diğer ise ne yaptığını bilen ve eylemini özgürce gerçekleştiren bir rasyonel fail tarafından verilen hasardır. Reid'e göre, bu iki tür hasara karşı verilen tepki bütünüyle farklıdır. İkinci durumda karşı karşıya kalındığında, kişi, kendisine yapılanın yanlış olduğu ve bu yanlış yapan kişinin cezayı hak ettiği inancının eşlik ettiği bir hınç duygusu hisseder. Harris'in işaret etmiş olduğu gibi, kişi bu durumda, haklarının ihlal edildiğini, yani kendisine bir haksızlık yapıldığını ve bunu gerçekleştiren failin yol açtığı zararı tazmin etmekle yükümlü olduğunu içgüdüsel olarak hisseder. Aynı şekilde, Reid'e göre, iki tür fayda arasında da açık ve konvansiyonel olmayan bir ayırım vardır. Faydaların, rasyonel varlıkların kasıtlı eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkması durumunda, eylemi gerçekleştiren failin bir ödülü hak ettiğine inanılır ve iyilik durumunda bu ödül minnet duygusudur. Bununla birlikte fayda rastlantısal olarak gerçekleşmişse ya da faydanın kökeni rasyonel bir fail değilse bu durumda ise bir ödülden bahsetmek anlamlı olmayacaktır (Harris, 2010, s. 215). Böylece iyilik ve zarar kavramları oluştuğunda hak etme ve hak etmeme kavramlarının da bunlarla bağlantılı olarak var olduğu görülür. Dolayısıyla adalet kavramı, her türlü konvansiyondan bağımsız olarak insan doğasında yer alır. Zira adalet herkese hak ettiğini vermektir. Reid'e göre adalet, iyilik ve zararın arasında yer alır. Reid'in ifadeleriyle, "bir iyilik adaletten daha fazla, bir zarar ise daha az olan şeydir; ve adil bir eylem ne bir iyilik ne de bir zarar olan şeydir" (Reid, 2010, s. 311).

Böylelikle Reid minnet ve hınç duymanın insan doğasının yapısında yer aldığını ve adaletin de en az bu duygular kadar doğal olduğunu kanıtladığını düşünür. Hume'un bu akıl yürütme karşısında, adaletin her türlü konvansiyondan önce var olan doğal bir erdem olduğunu kabul etmek zorunda kalacağına inanır. Zira Hume'un kendisi de minnet ve hıncın insanlar için doğal olduğunu düşünmektedir. Peki gerçekten de Hume bu akıl yürütme karşısında yanıldığını kabul edip adaletin aslında doğal bir erdem olduğuna ikna olur muydu? Bu sorunun cevabını tartışmadan önce Reid'in, adalet kavrayışının Hume'un adalet üzerine düşüncelerinden ayrıldığı noktaları ele alarak devam edelim.

2.2. Adaletin Farklı Dalları

Reid, kişinin altı farklı bakımdan zarara uğrayabileceğini ve adaletin bunlarla ilişkili olan altı farklı dalı olduğunu belirtir. Bunlar sırasıyla, kişinin gü-

venliği, ailesinin güvenliği, özgürlüğü, itibarı, mülkiyeti ve sözleşmelere ya da anlaşmalara bağlılığı ile ilgilidir (Reid, 2010, s. 312). Adaletin bu dalları, aynı zamanda, kişinin ihlal edilme riskiyle karşı karşıya olan hakları olarak da düşünülebilir. Reid, adaletin ya da hakların ilk dört dalının “insanın kuruluşuna dayanmaları ve toplumun tüm eylemlerine ve konvansiyonlarına önsel olmaları anlamında doğal” olduklarını söyler (Reid, 2010, s. 314). Adaletin beşinci ve altıncı dalı ise insanların eylemlerine dayanan kazanılmış haklardır. Kökenlerini insanın kuruluşunda bulmamaları anlamında, ilk dört hakkın olduğu şekilde doğal değildirler. Kazanılmış haklar, bir insan eylemini gerektirirken, doğal haklar bu türden bir eyleme gerek olmadan insan doğasına dayanırlar (Reid, 2010, s. 313).

Reid, adaletin farklı dallarına yönelik bu görüşleriyle adaletin kapsamını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda Hume’un adalet kavrayışını sert bir biçimde eleştirir. Zira Hume adaleti yalnızca Reid’in kazanılmış haklar olarak sunduğu mülkiyet hakkı ve onun aktarılmasıyla ilgili olan sözleşmesel yükümlülüklerle sınırlamıştır. Bununla birlikte Reid, hukuk bilimi üzerine bilgisine dayanarak, adaletin aynı zamanda kendimizin, ailemizin, özgürlüğümüzün ve itibarımızın korunmasıyla da ilgili olduğunu savunur. Hatta Reid’e göre bunlar doğal haklarımızla ilgili olduklarından aslında adaletin en temel yönlerini temsil ederler (Bragues, 2008, s. 152). Reid, Hume’un adaleti mülkiyet haklarıyla sınırlayarak diğer kısımlarını yok saymasına şiddetle karşı çıkar. Bu türden bir adaletin, ancak tıpkı Hobbes’un düşündüğü gibi herkesin herkese karşı savaşı olarak görülen bir doğa durumunda mümkün olabileceğini söyleyerek Hume’un adalet kavrayışını Hobbes’un doğa durumuna bir geri dönüş olarak görür (Reid, 2010, s. 315). Fakat Reid’in Hume’un adalet kavrayışına yönelik bu eleştirisi bir çelişki barındırıyor gibi görünmektedir. Zira Reid’in kendisi de adaletin mülkiyet ve sözleşme bağıllıkla ilgili dallarının, diğer dördünden farklı olarak, kökenini insan doğasında bulmadığını düşünmektedir. Bu durumda aslında Hume ile aynı şeyi söylüyor değil midir? Reid adaletin mülkiyetle ve sözleşmeyle ilgili yanlarını her ne kadar kazanılmış haklar olarak sunsa da yine de onların Hume’un savunduğu türden yapay erdemler olduğunu düşünmez. Zira kazanılmış haklar doğal haklara dayanırlar. Bu nedenle bütünüyle yapay ya da konvansiyonel olarak var olamazlar (Raphael, 2001, s. 108).

Reid’in mülkiyet kavrayışı, Locke’un bu konudaki görüşleriyle benzerlik gösterir. Nitekim Reid de Locke gibi, dünyanın tüm insanlara, varoluşlarını sürdürmeleri amacıyla ortak olarak kullanabilecekleri şekilde Tanrı tarafından verildiğini savunur. Reid’e göre dünya, her insanın, başkalarına zarar vermediği sürece, karşısına çıkan boş koltuğa bir seyirci olarak yerleşebildiği ve

bir oyuncu olarak rolünü yerine getirebildiği bir tiyatro gibidir (Reid, 2010, s. 316). Her insan, doğanın, başkası tarafından kendine mal edilmemiş ya da sahiplenilmemiş parçasını kendine mal etme yönünde doğal bir hakka sahiptir. Kişi doğanın herhangi bir parçasını ya da ürününü kendisine mal ettiğinde, ona yönelik kazanılmış bir hakka da sahip olur (Raphael, 2001, s. 108).

Reid, mülkiyetin iki türünü ayırt eder. Bunlardan ilki yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan, acil ihtiyaçların karşılanması için zorunlu olan mülkiyettir. İkincisi ise mülkiyetin gelecekteki istekleri ya da ihtiyaçları karşılamak üzere biriktirilen ve saklanan türüdür. Bununla birlikte mülkiyetin her iki türü de kişinin doğal haklarına dayanır. Reid'in ifadeleriyle, "öyle görünüyor ki, insanın var olduğu her yerde bir tür veya bir dereceye kadar mülkiyet var olmak zorundadır ve bu tür mülkiyet hakkı, insanların yaşama ve özgürlük yönündeki doğal hakkının zorunlu sonucudur" (Reid, 2010, s. 317). Mülkiyetin ilk türüyle ilgili olarak, yaşama hakkı, yaşamın sürdürülmesi için gerekli araçlara sahip olma yönünde doğal bir hak düşüncesini de içerir. Mülkiyetin ikinci türüyle ilgili olarak ise Reid özgürlük yönündeki doğal hakka işaret eder. Bu hak, kişinin emeğinin ürünlerine sahip olma hakkını da içerir. Bununla birlikte mülkiyetin servet biriktirme hakkı olarak görülebilecek ikinci türü, son tahlilde, yaşama ve yaşamın sürdürülmesi için gerekli araçlara sahip olma yönündeki doğal hakka tabi kılınır. Zira bir ailede adalet, çocuklar ve hastalar gibi ihtiyaçlarını kendileri karşılayamayacak ya da yaşamlarını kendi başlarına idame ettiremeyecek olanların ihtiyaçlarının, biriktirilen varlıkların ortak olarak kullanılmasıyla karşılanmasını gerektirir (Raphael, 2001, s. 108). Dolayısıyla adaletin dayandığı yaşama hakkı, sadece kişilerin kendilerini değil fakat onların bakmakla yükümlü olduğu kişileri de kapsar (Harris, 2010, s. 217). Böylelikle Reid için mülkiyet hakkı, her ne kadar insanların doğuştan sahip olmadığı kazanılmış bir hak olsa da yine de onların yaşama ve özgürlük gibi doğal haklarının zorunlu bir sonucu olması ve toplumun kurulmasından önce, yani doğa durumunda edinilebilmesi bakımından doğal bir haktır.

2.3. Adalet ve Zihnin Farklı İşlemleri

Bununla birlikte Reid'in adaleti bir yandan kazanılmış bir hak olarak tanıyıp diğer yandan onun doğallığını savunabilmesini mümkün kılan önemli bir düşüncesi daha vardır. Bu unsuru, onun insan zihninin işleyişine yönelik açıklamasında buluruz. Reid *Denemeler*'in altıncı bölümünde, Hume'un söz verme ve sözlerde içerilen yükümlülük üzerine görüşlerini hedef alarak zihnin işlemleri arasında bir ayrım yapar. Ona göre zihnin *yalnız* gerçekleştirilen işlemleri ile *sosyal* işlemleri arasında temel bir ayrım vardır. Hatırlaya-

çağımız gibi Hume, adaletin kurallarından biri olarak söz vermede içerilen yükümlülüğün de doğal olmaktan ziyade konvansiyona dayandığını düşünür. Buna karşılık Reid, söz vermenin zihnin sosyal işlemleri arasına girdiğini savunur. Reid zihnin sosyal işlemlerini, bir diğer akılsal varlıkla sosyal etkileşimi zorunlu kılan işlemler olarak tanımlar. Kişinin, bir başka akılsal varlıkla etkileşim kurmaksızın gerçekleştirdiği zihinsel işlemler, zihnin yalnız başına gerçekleştirilen işlemleridir (Reid, 2010, s. 330). Dolayısıyla zihnin farklı işlemleri, başka bir akılsal varlıkla etkileşimi gerektirip gerektirmemesi bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Görme, duyma, hatırlama, yargılama, akıl yürütme, bir amaç oluşturma ve bu amacı gerçekleştirme, zihnin yalnız olarak gerçekleştirdiği işlemleridir. Zira bu işlemlerin gerçekleşebilmesi için, bir başkasının varlığına ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte, soru sormak, tanıklık etmek, emir vermek, söz vermek ya da bir sözleşme yapmak zihnin sosyal edimleridirler, zira bu edimlerin hiçbiri bir diğer akılsal varlıkla etkileşim kurulmaksızın gerçekleşemezler (Reid, 2010, s. 330). Buradan hareketle Reid, zihnin farklı işlemleri arasındaki ayrımın temelinde yatan bir diğer noktayı vurgular. Zihnin yalnız başına gerçekleştirilen işlemleri, bu işlemlerin sözlerle ya da işaretlerle ifade edilmesini gerektirmezler. Kişi, bir başkasına söylemeden de görebilir, hatırlayabilir ya da akıl yürütebilir. Bununla birlikte zihnin sosyal işlemleri, bir başkasıyla iletişimi, dolayısıyla bir tür dil kullanımını zorunlu kılar (Coady, 2006, s. 184). Kişi bir dil aracılığıyla kendini ifade etmeden soru soramaz, tanıklık edemez ya da söz veremez.

Coady'nin işaret etmiş olduğu gibi, Reid zihnin işlemleri arasında yaptığı bu ayrımla yalnızca Hume'un teorisinin adalet ya da söz verme gibi ahlaki gerçeklikleri açıklamada yetersiz olduğunu göstermekle kalmaz. Daha da önemlisi, onun teorisinin dayandığı temellerde yanlış bir şeyler olduğunu açığa vurur (Coady, 2006, s. 183). Nitekim Reid'e göre çoğu filozof, zihnin sosyal işlemlerinin, yalnız başına gerçekleştirilen işlemlerinden farklı olduğunu görmekte başarısız olmuşlardır. Zihnin sosyal işlemlerini, daha ziyade, yalnız başına gerçekleştirilen işlemlere indirgenebilirmiş ya da bunların bileşiminden ibaretmiş gibi düşünmüşlerdir (Reid, 2010, s. 330). Elbette Reid'e göre Hume da zihnin farklı işlemlerini doğru bir biçimde ayırt etme konusunda başarısız olan bu filozoflar arasındadır. Bu nedenle de ne adaletin ne de söz vermenin gerçek doğasını kavrayamamıştır.

Nitekim Hume için bir konvansiyonun oluşmasını sağlayacak şekilde bir araya gelmek, Hume'un örneğine başvurursak, tıpkı iki kişinin gidecekleri yere ulaşabilmek amacıyla birbirlerine söz vermeden uyumlu bir biçimde kürek çekmesi gibidir. Darwall'ın belirtmiş olduğu gibi, burada söz vermek gibi formel bir edimin yanı sıra, birlikte yürüyüşe çıkma kararı alan iki in-

san arasında söz konusu olacağı gibi "gündelik" bir anlaşmaya ve bu anlaşmanın gerektirdiği türden bir iletişime dahi ihtiyaç yoktur (Darwall, 2006, s. 186). Bir konvansiyon, insanlar tarafından, kendisine uyulduğu takdirde sağlanacak faydaların fark edilmesi ve bu ortak çıkar doğrultusunda bir başkasının da benzer şekilde davranacağı beklentisiyle yaratılır. Oysa Reid'e göre söz verme kişisel çikara ya da toplumsal faydaya indirgenemeyeceği gibi, bu kavramın sosyalliği, onun konvansiyonel bir pratik olmasından da kaynaklanmaz. Söz verme, zihnin sosyal işlemlerinden biri olması nedeniyle sosyaldır. O, başkalarıyla belli bir etkileşim ya da ilişki içinde olmayı ve ister sözlere isterse yalnızca işaretlere dayansın bir tür dilin kullanımını gerektirir. Zihnin bir işlemi olarak o, aynı zamanda doğaldır ve her türlü konvansiyondan önce gelir. Hatta Reid'e göre konvansiyonel pratiklerin mümkün olabilmesi, sosyal işlemleri mümkün kılan güçlerin her bir insanın kuruluşunda evrensel olarak bulunmasına dayanır (Darwall, 2006, s. 196).

Reid, dilin konvansiyonel doğasını da buradan hareketle açıklar. Bu sosyal işlemler, bebeklik döneminde daha zayıf olmakla birlikte doğuştandırlar. Reid, onların başlangıçta bakışlar, jestler, ses tonu gibi, işaretlerin doğal dili dediği şeye dayandığını düşünür ve bunlar olmadan yapay dillerin oluşması imkansızdır (Reid, 2010, s. 331). Coady'nin işaret etmiş olduğu gibi, bu işaretler, insanlar arasında, sözlerde ve diğer sosyal işlemlerde yer alan yükümlülüklerin, görevlerin ve ahlaki beklentilerin temelini oluşturan iletişimsel bir eğilime yol açar. Dolayısıyla Hume'un düşündüğünün aksine, söz vermek tıpkı soru sormak gibi bütünüyle doğaldır ve onun kökenini konvansiyonda aramaya gerek yoktur (Coady, 2006, s. 184). Sonuç olarak Reid için gerek söz vermek gerekse adalet, kökenini insan doğasında bulan toplumsallık ilişkileri içerisinde doğal olarak gelişirler. Sözlere sadakat yönündeki doğal eğilimimiz ve bunun karşılığında oluşan güven, sosyal varlıklar olarak yaşamlarımızın temelinde yer alır. Öyle ki, Reid'e göre bunlar olmaksızın bir toplumun var olması mümkün değildir (Reid, 2010, s. 334).

Peki Reid'in adalet düşüncesiyle bağlantılı olduğunu söylediği duyguların insan zihninin farklı işlemleri ile ilişkisi ne olabilir? Görmüş olduğumuz gibi Reid'e göre, adaletin Hume'un düşündüğü türden yapay bir erdem olarak icat edilmediğini, aksine doğal bir erdem olarak tüm konvansiyonlardan önce zaten var olduğunu gösteren belli temel insani tepkiler vardır. Minnet duyma ya da hınç duyma gibi bu tepkiler, zihnin sosyal işlemleriyle ilişkili olan "sosyal duygulanımlar"dır. Bunlar bireylerin ahlaki perspektiflerinin dışavurumudurlar ve bir önseziden daha fazlasını ifade edebilmeleri için akıl yürütme yetisinin belli bir düzeye dek gelişmesini gerektirirler (Coady, 2006, s. 189). Bununla birlikte Reid'e göre aklın kendisi de sosyal bir bağlam

içerisinde gelişip olgunlaştığından, bu duygular ve bu duygularla bağlantılı olan iyilik ve zarar gibi ahlaki kavramlar insanın sosyal bir varoluşa sahip olmasından bağımsız olarak düşünülemezler (Reid, 2010, s. 306).

Buraya kadar önce Hume'un adalet kavrayışını, ardından Reid'in Hume'un adalet kavrayışına yönelik eleştirilerini ve buradan hareketle ortaya koyduğu kendi adalet kavrayışını inceledik. Hume, adaletin kökeninde doğal bir eğilimin ya da güdünün bulunmadığını savunarak, adaletin insanlar tarafından yaratılmış yapay bir erdem olduğunu iddia etti. Reid ise Hume'un bu görüşüne karşılık olarak, adaletin aslında her insanda bulunan minnet ve hınç duygularıyla bağlantılı olduğunu göstermeye çalıştı. Bu bağlantıyı gösterebildiği takdirde Hume'un adaletin aslında doğal bir erdem olduğunu kabul etmek zorunda olacağına inanır. Zira Hume de bu duyguların insanlar için doğal olduğunu düşünmektedir. Son olarak, sonuç bölümünde, yukarıda sorduğumuz soruyu cevaplamaya çalışalım. Hume Reid'in bu eleştirileri karşısında, adaletin doğal bir erdem olduğu görüşünü kabul eder miydi?

Sonuç

Eğer Hume ve Reid'in adaletin kökenine dair açıklamalarındaki farklılık yalnızca Hume'un adaletin kökeninde yer alan duyguyu ya da güdüyü fark edememesinde yatsaydı Hume bu sonucu kabul edebilirdi. Bununla birlikte onların açıklamaları arasındaki esas farklılık, iki filozofun insan zihninin işleyişine yönelik farklı kavrayışlara sahip olmalarına dayanır. Reid, ahlaki yetiyi ya da vicdanı, insan zihnini doğal yetilerinden biri olarak alır ve adalete yönelik doğal yükümlülüğün bu yeti aracılığıyla kavrandığını düşünür (Powell ve Yaffe, 2015, s. 253). Bununla birlikte bu yeti, Hume'un, adalet kavrayışını açıklamak için ihtiyaç duymadığı bir yetidir, zira o ahlaki duyguların işleyişini açıklamak üzere sempatiye başvurmayı yeterli görür (Harris, 2010, s. 213, 221). Bununla bağlantılı olarak, Reid ve Hume'un ahlaki psikolojilerinde duygunun doğasına dair farklı kavrayışlara sahip olmaları, adaletin kökenine dair kolayca uzlaştırılmayacak görüşler sunmalarına yol açmıştır. Reid yargı ve duyguyu birbirinden ayırmaz ve duyguların rasyonel olarak değerlendirilebileceğini savunur (McGregor, 1987, s. 484). Bununla birlikte Hume, duyguların ya da tutkuların yargılardan ayrı şeyler olduğunu ve rasyonel değerlendirmeye uygun olanın tutkular değil, fakat tutkulara eşlik eden yargılar olduğunu düşünür (Hume, 1997, s. 366). Duyguların doğasına yönelik bu farklı kavrayışları, Hume'u adaletin konvansiyon olarak oluştuğu görüşüne götürürken Reid'in ise adaletin kökenini insan doğasında bulmasını sağlamıştır. Hume'un, Reid'den farklı olarak, adaletin oluşumunu açıklarken tarihi hesaba katması, adaletin soybilimsel bir açık-

lamasını sunmasına yol açmıştır. Bu bakımdan Hume'un adalet kavrayışı, günümüzde adalet üzerine düşünöme uygun bir zemin sağlayabilir. Bununla birlikte Reid'in, adaleti mülkiyet hakkıyla sınırlı tutmayıp yaşama, özgürlük gibi temel haklarla bağlantılı olarak düşünmesi önemlidir. Ayrıca Reid de zihnin işlemleri arasında yaptığı ayrımla sosyalliği kendi zamanında olmadığı ölçüde hesaba katmaktadır. Reid'in bu ayrımı, özellikle epistemoloji alanında etkilidir. O, zihnin yalnız başına gerçekleştirilen eylemleri olduğu kadar sosyal işlemleri de olduğunu söyleyerek modern epistemolojinin bireyciliğinin ötesine geçer. Bununla birlikte görmüş olduğumuz gibi, bu ayrım, onun adalet kavrayışını da belirlemektedir ve günümüzde epistemolojiyi sosyallik ve adalet kavramlarıyla bağlantılı düşünmeye çalışma girişimlerine verimli bir kaynak sağlayabilir.

Öz

David Hume ve Thomas Reid'in Adalet Kavrayışları Üzerine

İskoç Aydınlanmasının önemli filozoflarından Thomas Reid, David Hume'un adaletin bir konvansiyon olarak icat edilmiş yapay bir erdem olduğu yönünde görüşüne karşı çıkarak, onun insan doğasına dayandığını savunur. Reid'e göre, Tanrı her insana "vicdan" denilen bir ahlaki yeti vermiştir. Bu yeti, her insanda doğuştan bulunan zihinsel bir güçtür ve aklını kullanma olgunluğuna erişen insan bu yeti sayesinde adil eylemlerde bulunma yükümlülüğünü algırlar. Bu çalışmanın amacı, Thomas Reid'in David Hume'un adalet kavrayışına yönelik yanıtını incelemek ve bu iki düşünürün adalet kavrayışlarını birbirleriyle ilişkisi içerisinde değerlendirerek onlar arasında bir uzlaşma imkanının olup olmadığını araştırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Hume, Reid, adalet, erdem, yükümlülük, konvansiyon.

Abstract

On David Hume's and Thomas Reid's Conceptions of Justice

Thomas Reid, one of the important philosophers of the Scottish Enlightenment, rejects David Hume's view that justice is an artificially invented virtue based on convention, arguing that it is based on human nature. According to Reid, God has given every person a moral sense called "conscience". This sense is a mental power inherent in every human being, and when a person reaches maturity in their reasoning ability, they perceive the obligation to act justly thanks to this sense. The purpose of this study is to examine Thomas Reid's response to David Hume's conception of justice and to investigate whether there is a possibility of reconciliation between these two thinkers by evaluating their conceptions of justice in relation to each other.

Key Words: Hume, Reid, justice, virtue, obligation, convention.

Kaynakça

- Akdemir, F. (2020). David Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 30: 451-472. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/58166/801239>
- Bragues, G. (2008). David Hume vs. Thomas Reid: Is Justice Socially Constructed or Natural? *History of Philosophy Quarterly*, 25(2): 137-154. <http://www.jstor.com/stable/27745120>
- Coady, C. A. J. (2004). Reid on the Social Operations of Mind. T. Cuneo ve R. Van Woudenberg (Ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid* (s. 180-203) içinde. Cambridge University Press.
- Cohon, R. (2008). *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford University Press.
- Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard University Press.
- Glycofrydi-Leontsini, A. (2015). Accounts of Justice in the Scottish Enlightenment. G. Floistad (Ed.), *Philosophy of Justice* (s. 177-189) içinde. Springer.
- Harris, J. A. (2010). Reid on Hume on Justice. S. Roeser (Ed.), *Reid on Ethics* (s. 204-222) içinde. Palgrave Macmillan.
- Hume, D. (1983). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Hackett Publishing Company (Orijinal eserin basım tarihi 1751).
- Hume, D. (1997). İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. (A. Yardımlı, çev.). İdea Yayınevi (Orijinal eserin basım tarihi 1739-40).
- Lecaldano E. (2008). Hume's Theory of Justice, or Artificial Virtue. E. S. Redcliffe (Ed.), *A Companion to Hume* (s. 257-272) içinde. Blackwell Publishing.
- McGregor, J. (1987). Reid on Justice as a Natural Virtue. *The Monist*, 70(4): 483-495. <https://www.jstor.org/stable/27903052>
- Powell Y. Ve Yaffe G. (2015). Reid on Favors, Injuries, and the Natural Virtue of Justice. R. Copenhaver ve T. Buras (Ed.), *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value* (s. 249-266) içinde. Oxford University Press.
- Raphael, D. D. (2001). *Concepts of Justice*. Clarendon Press.
- Reid, T. (2010). *Essays on the Active Powers of Man*. Springer (Orijinal eserin basım tarihi 1788).
- Schmidt, C. M. (2003). *David Hume: Reason in History*. The Pennsylvania State University Press.