T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

DAVID HUME'UN SİYASET FELSEFESİ

DOKTORA TEZİ

Mehmet Melih YÜRÜŞEN

TEZ DANIŞMANI: Doç. Dr. Zerrin KURTOĞLU

İZMİR-2012

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum "David Hume'un Siyaset Felsefesi" adlı doktora tezinin bilimsel ve ahlaki normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Mehmet Melih YÜRÜŞEN

TUTANAK

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 15/03/2012 tarih ve 08/10 sayılı kararı ile oluşturulan jüri Felsefe (Felsefe Tarihi).. anabilim dalı doktora öğrencisi M. Melih Yürüşen'in aşağıda başlığı (Türkçe / İngilizce) belirtilen tezini incelemiş ve adayı 24/.04./.2012 günü saat .13.30'da 2 saat süren tez savunmasına almıştır.

Sınav sonunda adayın tez savunmasını ve jüri üyeleri tarafından tezi ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları değerlendirerek tezin başarılı/~~başarısız/düzeltilmesi gerekli~~ olduğuna oybirliğiyle / ~~oyçokluğuyla~~ karar vermiştir.

BAŞKAN
Danışman
Doç.Dr.Zerrin Kurtoğlu Şahin

Başarılı ☒
Başarısız ☐
Düzeltme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Prof.Dr. Mustafa Erdoğan

Başarılı ☒
Başarısız ☐
Düzeltme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Prof. Dr. Tülin Bumin

Başarılı ☒
Başarısız ☐
Düzeltme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Prof.Dr. Nilgün Toker Kılınç

Başarılı ☒
Başarısız ☐
Düzeltme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Yrd.Doç.Dr. Aydın Müftüoğlu

Başarılı ☒
Başarısız ☐
Düzeltme (6 ay süreli) ☐

Tezin Türkçe Başlığı : David Hume'un Siyaset Felsefesi

Tezin İngilizce Başlığı : The Political Philosophy of David Hume

* 1. Doktora Tezi savunma süresi asgari 90 azami 120 dakikadır.
2. Tutanak (jürinin karar ve imzaları haricinde) **bilgisayarda** doldurulmalıdır
3. **Tez başlığı (İngilizce ve Türkçe) mutlaka belirtilmelidir**.

İÇİNDEKİLER i-iv

ÖNSÖZ: BİBLİYOGRAFYA VE BAZI TEKNİK NOKTALAR ÜSTÜNE

1.GİRİŞ 4

1.1.Hume'un Önemi 6

1.2.Hume'un İnsan Bilimi Ve Aydınlanma 12

1.3. Hume: Liberal Veya Muhafazakâr? 18

1.4.Hume'da Dört Temel Teorik Unsur: Empirizm, Natüralizm, Faydacılık Ve Erdem teorisi 23

1.5.Çalışmamızın Genel Şeması 30

2.HUME'U ŞEKİLLENDİREN BAĞLAMLAR VE TARİHSEL ARKA PLAN 38

2.1.Sosyo-kültürel Bağlam: İskoçya Ve İskoç Aydınlanma Çevresi 38

2.2.Sosyo-iktisadî Ve Politik bağlam: İngiltere 46

2.3. Hume Eleştirileri Ve İngiltere Sosyo-iktisadi Bağlamı 58

2.4.Hume'un Felsefi Tarihi, İngiltere Ve Tory Hume Tasavvuru 62

2.5.Sonuçlar 66

3.MEDENİ BİR SOSYAL DÜZEN İÇİN İNSAN DOĞASININ BİLGİSİ:

HUME'UN İNSAN BİLİMİ VE SOSYAL-SİYASİ FELSEFESİ İLE BAĞLARI 69

3.1. Hume'un İnsan Bilimi 69

3.2.Hume'un Anti-rasyonalist Bilgi ve Eylem Mekanizması 72

3.3.Hume'un Empirist Bilgi Mekanizması 80

3.3.1.Hume'un Bilgi Mekanizmasının Materyali: İzlenimler Ve İdeler 83

3.3.2.Benzerlik İlkesi 90

3.3.3.Zamanda Ve Yerde Bitişiklik İlkesi 91

3.3.4.Nedensellik İlkesi Ve Nedenselliğin Önemi 92

3.3.5.Sonuçlar 95

3.4. Hume'un Tutkular Merkezli İnsan Eylemliliği Teorisi 104

3.4.1.Tutkular Teorisi: Tarihsel Arka Plan 105

3.4.2.Hume'da Epikurosçu Etkiler 112

3.4.3. Tutkuların Kökeni 117

3.4.4. Tutkular, İnsan Eylemliliği Ve Akıl 120

3.4.5. Hume'un Tutkular Tasnifi **125**

3.4.6. Asli Dolaylı Tutkular Ve Haz Ve Acı Mekanizması:

Gurur Ve Kendini Küçük Görme, Sevgi Ve Nefret **127**

3.4.6.1. Gururun Ve kendini Küçük Görmenin Nedenleri Ve Koşulları **133**

3.4.6.2. Gurur, Mülkiyet Ve Sosyallik **136**

3.4.7. Doğrudan Tutkular **141**

3.4.8. Sakin Ve Şiddetli Tutkular **145**

3.4.8.1. Sakin Ve Şiddetli Tutkular Ve Sosyal Ve Siyasi Etkileri **148**

3.4.8.1.1.Bilgelik Ve Uzak Görüşlülük **149**

3.4.8.1.2. Mutluluk **151**

3.4.8.1.3. Ahlâk **152**

3.4.8.1.4.Politika **156**

3.4.8.1.5.Din **158**

3.4.9. Sempati, Sosyallik yatkınlığı, İnsanlık **164**

3.4.9.1. Sempati Ve Sosyallik **166**

3.4.9.2. Sempatinin İşleyişi Ve Sosyallik **168**

3.4.9.3. Sempati Ve İnsan Eylemliliği **172**

3.4.9.4. Sempatinin Koşulları, Benzerlik Ve Sosyallik **175**

3.4.10. Sevgi, Saygı Ve Sosyal İlişkiler **179**

3.4.10.1. Sevginin Koşulları **180**

3.4.10.2. Sevginin Kökeni Ve Sevgiye Dayalı Sosyal İlişkiler **183**

3.4.11. Humecu Sosyal İlişkiler Ve Aristotelesçi Dostluk Ve Yurttaşlık Sevgisi **187**

3.4.12. Sempati Ve Güçlülere Ve Zenginlere Saygı **189**

3.4.13. Sempatinin Zaafı: Sempatik Taraflılık Sorunu **193**

3.4.13.1.Sempatik Taraflılığın Aşılmasının Önemi **198**

3.4.14. Sempatinin Ve Ahlâkî Duyguların Bir Fonksiyonu Olarak Ahlâkî Ayrımlar **200**

3.4.14.1.Adil Gözlemci **202**

3.4.14.2.Haz Ve Fayda **204**

3.4.15. Hume'un İnsan Eylemliliği Teorisinde Aklın Sınırlı Rolü **207**

3.4.15.1.Hume'da Aklın İşlevi **213**

3.4.15.2. Hume'un Anti-rasyonalizmi **216**

3.4.16. Sonuçlar **219**

4.HUME'UN AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL ÇERÇEVESİ:

ADALET-MÜLKİYET-HÜKÜMET **227**

4.1.Hume'da Başlıca İlişki Kategorileri Ve Erdemler **227**

4.2.Hume'un Erdem Anlayışı **231**

4.2.1. Doğal ve Sunî Erdemler Ayrımı **235**

4.3. Ekonomik İlişkiler:Adalet ve Mülkiyet **251**

4.4. Adaletin Koşulları **256**

4.5.Uylaşım Adalet Mülkiyet **263**

4.5.1.Humecu Uylaşım **265**

4.6. Politik İlişkiler: Hume'da Hükümet **282**

4.7. Sosyal ilişkiler: Sosyal ve Ahlâkî Erdemler **290**

4.8. Sonuçlar **308**

5.HUME'UN SİYASET TEORİSİNİN VE FELSEFİ POLİTİKASININ TEMEL UNSURLARI **310**

5.1. Sosyal Düzen Ve Hükümet **310**

5.2. Hume'un Sözleşmecilik Eleştirisi **321**

5.2./5.3. Düzen Olarak Adalet: Mülkiyet Ve Hükümet **337**

5.4. Hume'un Adalet Soruşturması Ve Dağıtıcı Adalet Teorisi **345**

5.5. Hume'da Hukuk ve Yasal Sistem: Genel Yasaların Nitelikleri ve Hükümet **354**

5.5.1.Genel Yasalar **360**

5.5.2.Genel Yasaların Kriterleri **365**

5.6.Hükümete Direniş Ve Ayaklanma Meselesi **369**

5.7. Özgürlük, Otorite Ve Güvenlik **373**

5.8. Hume'da Hükümet: Medeni Monarşi Veya Cumhuriyet? **386**

5.9. Politika Ve Partiler **398**

5.10. Din Politikası **401**

5.11.Ticaret **413**

5.12. Lüks, Gelişme, Zarafet **421**

6.SONUÇ **428**

KAYNAKÇA **446**

ÖZGEÇMİŞ **450**

ÖZET **452**

ABSRACT **453**

ÖNSÖZ: BİBLİYOGRAFYA VE BAZI TEKNİK NOKTALAR ÜZERİNE

Çalışmamız, giriş bölümünde sunacağımız çerçeveden anlaşılabileceği gibi, David Hume'un bütün eserlerini ve bazı biyografik unsurları içine alan bir kapsama sahiptir. Bununla birlikte, çalışmamızda birinci derecede ve en çok müracaat ettiğimiz kaynak, filozofumuzun, çalışmamız boyunca kısaca *Treatise* olarak zikredeceğimiz *A Treatise of Human Nature* adlı anıtsal eseridir.*Treatise*'in Aziz Yardımlı tarafından yapılmış *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*[1] başlığını taşıyan bir Türkçe tercümesi bulunmakla birlikte, biz çalışmamızda eserin L. A. Selby-Bigge'nin editoryal bir giriş ve dizin eşliğinde sunduğu, 1896 yılında yayımlanmış olan baskısını kullandık.[2] Bu elbette Yardımlı'nın tercümesinden istifade etmediğimiz ve bu tercümeye başvurmadığımız anlamına gelmiyor.Belirtmek istediğimiz şey, *Treatise*'den yaptığımız iktibasların doğrudan doğruya kendi tercümemiz olduğu ve sadece gerek duyduğumuz yerlerde, kendi tercümemizi Yardımlı'nın tercümesiyle karşılaştırarak, daha sağlam, daha açık ve daha doğru bir tercüme metni ortaya koymaya çalıştığımız hususudur.

Çalışmamızda David Hume'un *Treatise*'den sonra en fazla başvurduğumuz üç eseri *Enquiry concerning the Human Understanding, Enquiry concerning the Principles of Morals* ve *Essays Moral,Political and Literary* adlı çalışmalarıdır. Tezimizde, filozofumuzun çalışmamız boyunca kısaca *EHU* diye zikredeceğimiz *Enquiry concerning the Human Understanding* isimli eserinin Oruç Aruoba tarafından *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*[3] başlığıyla yapılan Türkçe tercümesini kullandık. Çalışmamızda, *EPM* kısaltmasıyla söz edeceğimiz *Enquiry concerning the Principles of Morals'*ın ise, editörlüğünü L.A Selby-Bigge'nin yaptığı ve hem *EHU'yu* hem de *EPM*'yi içerdiği için *Enquires*[4] adını verdiği 1902 tarihli baskısına başvurduk. *EPM*

---

[1] Yardımlı'nın tercümesinin tam künyesi: David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea, 1997.

[2] *Treatise*'in çalışmamızda kullandığımız baskısının tam künyesi: David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Edited, with an Analytical Index, by L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, M DCCC XCVI (1892).

[3] *EHU*'nun çalışmamızda kullandığımız baskısının tam künyesi: David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. Oruç Aruoba), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

[4] *EPM*'nin çalışmamızda kullandığımız baskısının tam künyesi: David Hume, *Enquires* (edited with Introduction comparative tables,and analytical index by L.A Selby-Bigge), Oxford:Clarendon Press,1902.

için, eserin Tom L. Beauchamp tarafından kapsamlı bir giriş metni eşliğinde sunulan baskısından[5] da istifade ettik. Hume'un felsefi politikasının vücut bulduğu ve filozofumuzun, esasen, modern siyaset ve ekonomi biliminin kurucuları arasında zikredilmesini sağlayan ve çalışmamızda, *EPML* kısaltmasıyla söz edeceğimiz eseri *Essays Political,Moral and Literary'*nin[6] ise, Eugene F. Miller'in aydınlatıcı bir giriş eşliğinde, son derece özenli bir *edition critiqué* olarak sunduğu bir baskısını kullandık. Söz ettiğimiz bütün bu birincil kaynakların ve filozofumuzun çalışmamız boyunca daha az atıfta bulunduğumuz *History of England I-VI, Dialogues Concerning Natural Religion* ve *Natural History of Religion adlı* eserlerinin belirttiğimiz baskılarının tıpkı basımlarına, Internet vasıtasıyla, Liberty Fund'un dijital kütüphanesi Liberty Library'den erişmek mümkündür.

Çalışmamızda, Hume'un bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak da kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesinin bütün kurucu unsurlarını ve temalarını, birbirleriyle ilişkili inovatif nitelikleri ve tarihsel arka planı ve bağlamları ile birlikte izah etmeyi ve bütün bunların, hem temellerini,hem de harçlarını filozofumuzun insan bilimi oluşturduğu için,tam bir sistematik bütünlük içinde olduklarını göstermeyi amaçladık. Bu, esasen, çalışmamızın da temel tezini ve varlık nedenini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, başvurduğumuz ve her biri Hume'un ahlâkî, siyasî ve sosyal felsefesini bir cephesi veya niteliği üzerinde odaklanan kaynaklardan, bu amacımıza uygun bir şekilde istifade etmeye ve onlardan elde ettiğimiz malzemeyi, çalışmamızın bu amacı doğrultusunda kurgulamaya gayret ettik. Rotwein'dan Hayek ve Hardin'e, Forbes'ten Letwin'e, Immerwahr'dan McArthur'a, Rawls'tan Finlay'e ve burada adını zikretmediğimiz daha birçok Hume yorumcusunun, filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesiyle,felsefi politikasında üzerinde en çok odaklandıkları unsurlara ilişkin yorumlarını ilgili bağlamlarda ele aldık. Bunun çalışmamıza yer yer eklektik bir hava vermekle birlikte, çalışmamızın kendine özgü yönünü ve Hume'un siyaset felsefesinin

[5] David Hume,*An Enquiry concerning the Principles of Morals* (edited by Tom L. Beauchamp) Oxford: Oxford University Press,1998.

[6] *EMPL*'nin çalışmamızda kullandığımız baskısının tam künyesi: David Hume, *Essays Moral, Political and Literary* (edited and a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller), Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

ve felsefi politikasının daha iyi anlaşılması istikametindeki çabalara mütevazı ölçüde de olsa katkısını oluşturacağını umuyoruz.

Burada son olarak, kullandığımız dile ve çevirilere ilişkin birkaç teknik noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Biz, orijinal metinlerden kendimizin yaptığı çevirilerde metne olabildiğince bağlı kalmaya çalıştık. Bununla birlikte, bu bağlılığın, metnin çok fazla çeviri kokmasına yol açtığı durumlarda, metnin orijinalinden uzak düşmemeye olabildiğince dikkat ve özen göstererek, anlamsal bir çeviri yapmayı tercih ettik. Çevirilerimizde, bundan ötürü, bazen orijinal metinde olmayan güçlendirici unsurlara ve vurgulara başvurduk. Ancak, bu tür ilâve unsurların ve tercüme edilen cümlelerin yüklemlerinde, bu yüklemleri, içinde yer aldıkları cümlenin yüklemiyle uyumlu kılmak için yaptığımız değişikliklerin, orijinal metinde bulunmadıklarını göstermek maksadıyla, bunları köşeli parantezler içine aldık. Terimleri Türkçeye tercüme ederken, yerleşmiş karşılıklarını kullanmaya özen gösterdik. Ama Türkçe terimlerin ve ifadelerimizin orijinal terimlerin anlamlarını tam olarak karşılayamadıklarını düşündüğümüz durumlarda ilgili terimlerin veya ifadelerin orijinallerini parantez içinde belirtmeyi uygun gördük. Bunun tek istisnası yararlandığımız az sayıdaki Türkçe tercüme oldu. Bu tercümelerde belli bir orijinal terimin veya ifadenin Türkçe karşılıkları konusunda çevirmenlerinin tercihlerine saygı duyduk ve tercümeleri aynen kullandık. Orijinal metinden çok sapan, dolayısıyla aynen kullanamayacağımız tercümelere ise zaten hiç itibar etmedik.

1.GİRİŞ

Antik çağlardan bu yana siyaset düşünürlerinin üzerinde odaklandıkları en temel meselelerden biri, sosyal düzenin ve istikrarın sarsılmasının yahut tamamen ortadan kalkmasının bir toplumda yol açtığı ağır tahribatın vahim sonuçlarına ilişkin bazen kişisel olarak da şahitlik edilen tarihsel tecrübe nedeniyle sosyal düzen ve istikrar meselesi olmuştur. Filozoflar bu mesele üzerinde düşünürlerken, sosyal düzenin tesisi ve korunması ile siyasî yönetim arasındaki ilişkileri değerlendirmişler; sosyal düzeni ve istikrarı büyük ölçüde siyasî yönetimin meşruiyet ilkelerine, mahiyetine, etkinliğine ve yöneticilerin niteliğine bağlamışlar ve bu ikisini bütün bu unsurların bileşkesinin bir sonucu ve türevi olarak görmüşlerdir.

Bununla birlikte siyaset düşüncesinde sosyal istikrarın tesisi ve korunmasına ilişkin az çok değişik versiyonlarıyla çok farklı ve bu versiyonlardan bazılarının tam bir karşıtlık içinde olduğu söylenebilecek iki ana yaklaşımın varlığından söz edebiliriz. Bu yaklaşımlardan ilkinde sosyal düzen meselesi, siyasî bir rejimin referans olarak alınan belli ilkelere göre meşru olup olmadığı veya bu belli ilkeler açısından ideal bir siyasî model teşkil edip etmediği meselesi olarak tasavvur edilmiştir. Bu tasavvurun bir neticesi olarak bu çizginin temsilcileri, genellikle bir siyasî rejimin meşruiyetinin veya siyasî bir yönetim modelinin ideal bir yönetim modeli olduğu iddiasının dayandırılabileceği ilkeler üzerinde durmuşlar ve siyaset teorilerini bu ilkelere göre şekillendirme gayreti içinde olmuşlardır. Böylece bu yaklaşımda, sosyal düzen ve istikrar siyasî bir rejimin dayandığı ilkelerin mahiyeti ile açıklanmış; yani bu ilkelerin bir rejimin meşruiyetini veya mükemmelliğini sağlama ve garanti etme kapasiteleri ile sosyal düzen ve istikrar doğrudan doğruya ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla, bu yaklaşımın temsilcileri için sözkonusu ilkeler ve bununla bağlantılı olarak da, onların bu kapasitelerini belirlediği düşünülen kaynakları ve temelleri büyük önem taşımıştır. Az çok farklı versiyonlarıyla rasyonalist bir arkaplana sahip siyaset kuramlarının doğal bir türevi olduğunu düşündüğümüz bu yaklaşımın bize göre en önemli sonuçlarından biri siyasetin ve siyasî olanın toplumu ve sosyal olanı açık veya örtülü bir şekilde öncelediği fikrini içermesidir.

Buna karşılık diğer yaklaşımda, sosyal düzenin ve istikrarın toplumda muhtelif alanlardaki ilişkilerin, etkinliklerin ve bu etkinlikler ve ilişkiler esnasında onların failleri arasındaki etkileşimlerin bir sonucu olarak görüldüğünü ve dolayısıyla sosyal düzenin ve istikrarın bu unsurlardan sadece herhangi biriyle açıklanmadığını veya onlardan herhangi birine indirgenmediğini söyleyebiliriz. Sosyal düzen ve istikrar bu yaklaşımda daha çok birbirlerinden izole edilerek anlaşılmaları mümkün olmayan bu unsurların ilişkilerinin ve etkileşimlerinin olgusal mahiyetiyle ilgili bir tür denge hâli olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu yaklaşımda siyasî yönetime dair asli endişeler, siyasî bir yönetimin meşruiyetinin ne tür ilkelere dayandırılması veya ideal bir sosyal düzeni zaten kendiliğinden içerecek olan ideal bir siyasî rejimin bu niteliğini garanti eden ilkelerin ve mahiyetlerinin neler oldukları ve onun nasıl kurgulanması gerektiği meselesiyle ilgili değildir. Bu yaklaşımda çok daha fazla önem veya öncelik verilen şeyin, sosyal düzenin tesisinde ve korunmasında siyasî yönetimin rolünün ve fonksiyonlarının, diğer faktörlerle ilişkileri içinde izah edilmesi ve böylece sosyal düzenin tesisinde onun kendi fonksiyonlarını daha iyi yerine getirmesinin koşullarının ortaya konulması olduğunu söyleyebiliriz.

İşte bu yaklaşım, bize göre, modern zamanlarda belki de en orijinal, en kapsamlı ve en komplike şekliyle ilk defa David Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinde vücut bulmuştur. Hume, kendi siyaset felsefesinde hükümetin doğuşunu, Hume'un kendisi için, insanların toplum hayatında yazılı olan veya olmayan birtakım kurallar dizisine riayet etmeleri sonucunda ortaya çıkan nispi bir sosyal uyum ve istikrar durumunu ifade ettiğini söyleyebileceğimiz sosyal düzenden hareket ederek açıklamış; hükümetin rolünü, fonksiyonlarını ve sınırlarını sosyal düzeni esas alarak tarif ve tasvir etmiştir. Hume bunu yaparken, birçoğu inovasyon niteliğindeki kavrayışlarla örülmüş, medeni bir sosyal ve siyasî varoluş vizyonuna açılan bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak da değerlendirilebileceğimiz bir ahlâk teorisi ortaya koymuş ve kendi siyaset teorisini bu teorinin içinde adeta onun özel bir uzantısı gibi konumlandırmıştır. Russell Hardin bundan ötürü "modern filozofların ahlâk ve siyaset felsefesini birbirinden ayırma eğilimine rağmen"[7] Hume'un bu ikisini "tek bir tutarlı izahın parçası kıldığını"[8]

[7]Russell Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,Oxford:Oxford University Press, 2007,s.3.

belirtmektedir. Böylece ortaya hükümetin rolünü, fonksiyonlarını ve onun bu rolü ve fonksiyonları daha iyi yerine getirebilmesinin şartlarını bu son derece orijinal sosyal düzen teorisi içinde netleştirmeye yönelik bir siyaset teorisi çıkmıştır. Bu, Hume'un siyaset felsefesinin onun ahlâk felsefesinden izole edilemeyeceği ve bu felsefeye müracaat etmeksizin anlaşılamayacağı anlamına gelmektedir. Çalışmamızın amacı işte Hardin'in günümüz için taşıdığı büyük değeri "David Hume, 18. yüzyılın vokabüleri içinde 20. yüzyıl sonlarının ve çağımızın entellektüel gelişmelerine tamamen uyan bir siyaset ve hükümet teorisi sunmaktadır"[9] sözleriyle ifade ettiği Hume'un siyaset felsefesini açıklamak ve onun belirttiğimiz bu niteliklerini şekillendiren unsurları ortaya koymaktır. Bunun için atılması gereken ilk adımın, filozofumuzun felsefe tarihindeki yerini ve önemini çalışmamızın amacıyla bağlantılı bir çerçeve içinde netleştirmek olduğunu düşünüyoruz.

1.1.Hume'un Önemi

David Hume, Batı felsefe ve düşünce tarihinin en önde gelen figürlerinden birisidir. Montgomery Belgion klasik Britanya empirist geleneğinin diğer iki kurucu filozofunu, yani Locke'u ve Berkeley'i kastederek, Hume'un son büyük Britanyalı filozof olduğunu söyler ve Hume'un bu iki selefinden daha derine gittiğini, dolayısıyla onlardan daha büyük olduğunu ifade eder.[10] Leslie Stephen Hume'un ölümünden bir yüzyıl sonra onun felsefi eserlerinin önemini şu şekilde belirtmektedir: "David Hume'un1739-1752 yılları arasında yayımladığı felsefi teorilerinin, dostlarının ve düşmanlarının kabul ettikleri gibi düşünce tarihinde bir dönüm teşkil etmesi mukadderdi."[11] Stephen'in dönüm noktası dediği şey somut karşılığını Kant'ın *Prolegomena'*daki "beni yıllar önce dogmatik uykumdan uyandıran ve araştırmalarıma kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan DAVID HUME olmuştur"[12] cümlesinde bulur. Kant'ın bu ifadesi, Hume'un felsefe tarihindeki özel yerini tartışılmaz bir şekilde göstermektedir.

---

[8] R.Hardin,*a.g.e.*,s.3.
[9] R.Hardin,*a.g.e*, s.1.
[10] Montgomery Belgion, *David Hume*, London: Longman Group,1965 s.7.
[11] akt.M. Belgion,*a.g.e.*,s.7.
[12] Immanuel Kant,*Prolegomena* (çev.İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu, 3.Baskı, 2002,s.7.

Filozofumuzun büyüklüğünü, onun başka büyük filozoflar üzerindeki etkisiyle ortaya koyan başka bir örneği Bertram Laing'in şu değerlendirmesinde bulabiliriz:

> "Hume o kadar önemli olmasına rağmen, onun, kendisini doğrudan doğruya takip eden hiçbir tilmizi olmamıştır;fakat John Stuart Mill'den Bertrand Russell'a kadar birçok İngiliz filozofu bir veya daha fazla açıdan sadece birer küçük Hume'dur."[13]

Hume'un felsefesinin önemine ilişkin bu değerlendirmeler çok büyük ölçüde onun empirist epistemolojisiyle ilgilidir. Copleston 1950'lerde kaleme aldığı *Felsefe Tarihi*'nin Hume'u konu alan cildinde "Eğer Hume, şimdi, genellikle en önemli Britanyalı filozof ve kendi döneminin en önde gelen Britanyalı düşünürü olarak görülüyorsa, bunun sebebi, onun kuramlarının modern empirizmde deyim yerindeyse kendi gerçek değerlerini ortaya koymuş olmalarıdır"[14] demektedir. Hume'un önemine ilişkin hemen belirtilmesi gereken noktalardan birisi, onun 18. yüzyıl ortalarında İskoçya'da yaşanan İskoç Aydınlanması dediğimiz büyük entelektüel hadise içindeki özel yeridir. Whelan'a göre Hume, Adam Smith'le birlikte İskoç Aydınlanmasının en büyük iki figüründen birisidir.[15] Alexander Broadie ise, Hume'u kendileri sayesinde İskoçya'nın felsefe tarihinde hâkim bir yer edindiği ve bundan ötürü de muhteşem dörtlü adını verdiği dört filozoftan birisi olarak zikretmektedir.[16]

Hume'un modern batı felsefesi tarihindeki büyük önemine ilişkin değerlendirmeler, elbette onun bütün çalışmalarını şekillendiren ilkeler ve yöntemler olarak kendi felsefesinin kurucu unsurlarını oluşturan empirizmi ve şüpheciliği ile karakterize edilen epistemolojisiyle sınırlı değildir. Shirley R. Letwin, Hume'u, Britanya politik düşüncesinin 18. yüzyıldan itibaren geçirdiği büyük dönüşüme mührünü vuran dört filozoftan ilki ve en önemlisi olarak görür[17] ve Hume'un felsefesinin tarihsel politik önemini "günümüzde Hume'un felsefede devrim yapmış olduğu çok iyi bilinmesine

---

[13] Bertram Laing, *David Hume*, Bristol: Thoemmes Antiquarian Books, 1990, s.11.
[14] Frederick Copleston, *A History of Philosophy Volume 5 Hobbes to Hume*, Kent: Burns&Oates, First Edition 1959, s.354.
[15] Frederick Whelan 'The Scottish Enlightenment',*Handbook of Political Theory* içinde (ed. Gerald G. Gaus ve Chandran Kukathas), London:SAGE, 2004,s.361.
[16] Alexander Broadie, *Scottish Philosophy: a New Perspective on the Enlightenment*,Edinburgh: Polygon,1990 s.1 (Broadie'nin muhteşem dörtlü arasında zikrettiği diğer filozoflar Francis Hutcheson, Thomas Reid ve Adam Smith'tir).
[17] Letwin'e göre 18. yüzyıldan itibaren Britanya politik düşüncesini derinlemesine etkileyen Hume dışındaki diğer üç filozof ve düşünür Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve Beatrice Webb'tir. Bkz. Shirley Robin Letwin, *The Pursuit of Certainty*, Cambridge:Cambridge University Press, 1965 ss.1-11.

rağmen, onun felsefesi [esasen] ahlâkta bir devrimi desteklemek için tasarlanmıştı."[18] diyerek ilân eder. Russell Hardin ise, David Hume'un "20. yüzyıl sonlarının ve içinde bulunduğumuz çağın entelektüel gelişmeleriyle tamamen uyan bir politika ve hükümet teorisi sun[duğunu]"[19] ifade ederken, filozofumuzun siyaset düşüncesinin aktüel önemine vurguda bulunur. John Rawls, modernitenin ideo-politik coğrafyasını şekillendiren ahlâk ve siyaset filozoflarına ve düşünce adamlarına tahsis ettiği, esasen bir siyaset felsefesi hocası olarak öğrencilerine verdiği ders notlarından oluşan iki kitabında, David Hume'a büyük bir yer vererek, onun ahlâk ve siyaset kuramının değerini bir kere daha tescil eder.[20]

Hume'un siyaset felsefesinin, günümüzde gitgide artan bir akademik ilgi konusu olmasına rağmen, bu felsefenin, çok uzun bir süre ilgisizliğe maruz kaldığını belirtmemiz gerekir. Filozofumuzun 20.yüzyıldaki en önemli takipçilerinden ve yorumcularından biri olan Friedrich Hayek, Bentham'dan önce Britanya'daki en büyük hukuk filozofu olduğunu düşündüğü Hume'un siyaset ve hukuk felsefesine, onun "sadece modern bilgi teorisinin kurucusu olarak değil, aynı zamanda ekonomi teorisinin de kurucularından biri olarak kabul edildiği İngiltere'de dahi kayıtsız kalındığını"[21] söyler. Knud Haakonssen de aynı hususu "Hume, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın ilk yarısında, bazen sosyal sözleşme meselesi hariç, çok nadiren bir politika kuramcısı olarak düşünülmüş; 1960'lara, hatta 1970'lere gelinceye kadar orijinal sözleşmeyi reddeden bir Tory tarihçiden daha fazla bir şey olarak görülmemişti"[22] diyerek ifade eder.

Hayek ve Haakonssen'in bu tespitleri, Copleston'ın, Hume'un en büyük Britanyalı filozof olarak kabul edilmesinin, filozofumuzun kuramlarının çağdaş empirizmde tam karşılığını bulmasından kaynaklandığı şeklindeki görüşünü belirtirken söz ettiği bir olguyla yakından ilişkilidir. Bu olgu, Hume'un felsefe çalışmalarının, kendisinin yaşadığı zaman kesiti içinde Britanyalı okurun ilgisini çekme açısından politika, estetik

[18] S. R. Letwin,*The Pursuit of Certainty*,s.3.
[19] R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*, s.1.
[20] John Rawls'ın *Lectures on the History of Moral Philosophy ve Lectures on the History of Political Philosophy* başlıklı kitaplarının her ikisinde de yer alan yegane filozof David Hume'dur.
[21] F. A.Hayek,*The Trend of Economic Thinking*, Indianapolis: Liberty Fund,2009,s.104.
[22] Knud Haakonssen, 'Hume's Political Theory', *The Cambridge Companion to Hume* içinde (ed. David Fate Norton), Cambridge:Cambridge University Press, 1993, s.211.

ve ahlâk üzerine yazdığı denemeleri ve tarih çalışması kadar başarılı olmamasıdır.[23] Başka bir deyişle Hume, hayattayken ve ölümünü takip eden uzun bir süre içinde kazandığı büyük şöhreti çok büyük ölçüde temel felsefî eseri *Treatise* dışındaki çalışmalarına, özellikle de *Essays: Political,Moral, Literary*[*] ve *The History of England*[**] adlı eserlerine borçludur.Eugene F. Miller'in belirttiği üzere günümüz okurlarının çok az ilgi gösterdikleri bu eserler, Hume'un çağdaşı olan okurlar tarafından büyük bir heyecanla okunmuşlardır.[24] İşte Hume'un, *EPML*'nin politik makalelerinde Britanya anayasasının[***] iç kuruluşuna, dengelerine, evrimine ve sosyal sözleşmeye dair argümanları ve *History*'de özellikle parlamentonun kral karşısındaki hâkimiyetini savunan Whiglerin zaferi, yani Glorious Devrimiyle noktalanan kanlı ve sarsıntılı sürecin dinamikleri ve tarafları konusundaki değerlendirmeleri, kendi çağının İngiliz siyasî ve entellektüel *establishment*ı tarafından tepkiyle karşılanmış ve eleştirilmiştir. Bunun nedeni, Hume'un sözkonusu görüşlerinin ve yorumlarının, bu çevrelerin temel doktrinlerinin ve tezlerinin ciddi ve bazı noktalarda son derece yıkıcı bir eleştirisini içermesidir. Hume'un, Whiglerin temel doktrinlerini teşkil eden Lockeçu "sosyal sözleşme idesinin anlamsızlığı konusundaki mülâhazaları"[25], çalışmamızın takip eden bölümlerinin ilgili bağlamlarında açıklayacağımız üzere, esasen, temelini kendi epistemolojisinin ve felsefi psikolojisinin oluşturduğu insan doğası biliminin doğal bir sonucudur. Britanya'nın hâkim Whig çevreleri, Hume'un bu eleştirel görüşleriyle, onun kendi epistemolojisinin ve felsefi psikolojisinin belli kurucu unsurlarını ve özelliklerini, kendilerinin ideo-politik görüşleri bakımından tamamen negatif bir anlam taşıyan bir neden-sonuç ilişkisi içinde birleştirmişler ve Hume'u şüpheci ve muhafazakâr bir Tory tarihçi ve ideolog olarak nitelemişlerdir. "Tory, şüpheci ve muhafazakâr" sıfatları, zamanla, Hume hakkında bir etiket olarak kullanılmaya başlanmış; dolayısıyla, Hume'a ilişkin hâkim iki imajdan biri haline gelmiştir.[26] McArthur'un ifadesiyle "bir

---

[23] Copleston,*A History of Philosophy Volume 5 Hobbes to Hume*, s.354.

[*] Bu eseri bundan sonra *EPML* olarak zikredeceğiz.

[**] Bu eserden bundan sonra *History* olarak söz edeceğiz.

[24] Eugene F. Miller, 'Introduction', David Hume, *Essays:Political, Moral, Literary* içinde (ed. Eugene F. Miller), Indianapolis: Liberty Fund, 1985, s.xi-xvii.

[***] Çalışmamız boyunca anayasa terimini İngilizce constitution teriminin her anlamda tam karşılığı olarak kullanacağız.

[25] R. Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*, s.2

[26] Neil McArthur, *David Hume's Political Theory*, Toronto:Toronto University Press, 2007s.4.

şüpheci Hume vardır, onun bütün metafizik konulardaki şüphesi kendisini doğal olarak herşeyden önce statükoyu koruma derdinde olan bir Torizme götürür."[27]

Bu, Hume'un ölümünden bir yüzyıl sonra iyiden iyiye yerleşmiş bir görüştür. Meselâ 19. yüzyıl Britanyasının etkili düşünce adamlarından Leslie Stephen "Hume'un heretik şüpheciliğinin politikaya tercümesi kinik bir muhafazakârlıktır.O, bir şüphecinin doğal ideali olan bu hareketsizliğe son derece uygun olarak otoriteye eğilimlidir"[28] demektedir. John Stuart Mill ise "Hume'un şüpheciliğinin nihilist bir şüphecilik olduğunu ve onun haz düşkünü bir muhafazakârlığa yönel[diğini]"[29] ileri sürmüş ve McArthur'un ifadesiyle Hume'un Torizmine hayıflanmıştır.[30] 20. yüzyılın başlarında Hume'un epistemolojisine duyulan ilginin canlanmasında önemli bir rol oynayan Bertrand Russell da Hume'un politikasını reddetmiştir.[31] Bütün bu değerlendirmelerin, Haakonssen'in tespitini tersinden ifade edersek, Hume'un 1960'lara, hatta 1970'lere gelinceye kadar çok yaygın bir şekilde bir politika kuramcısı olarak görülmeyişinin ve Britanya'da dahi, onun siyaset felsefesine çok uzun süre kayıtsız kalınmış olmasının belki de en temel nedenini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Hume'un siyaset felsefesine yönelik kayıtsızlık, 1960'ların ortalarına doğru kırılmaya başlamış ve Hume, 1970'lerin ikinci yarısından itibaren, gitgide artan ölçüde siyaset kuramcılarının ve siyaset felsefesi ve teorisi üzerine çalışan araştırmacıların akademik ilgilerinin odaklandığı bir filozof haline gelmiştir. Hardin, günümüzde, Britanya siyaset felsefesi geleneğini Thomas Hobbes'tan başlayıp, John Locke, David Hume ve John Stuart Mill'e uzanan bir çizgi içinde sunmanın yaygınlık kazandığını belirtir.[32] Burada kritik bir nokta, Hume'un modern batı felsefesi içindeki son derece seçkin yerinin başlangıçtaki belirleyicisi olan empirist epistemolojisinin, onun siyaset felsefesine giderek artan ilgiyle birlikte, filozofumuzun ideo-politik konumuna ilişkin büyük bir tartışmanın en önemli unsurlarından biri hâline gelmiş olmasıdır. Bunun nedeni,bu tartışmayı yürütenlerin "epistemolojilerin kendilerinin ideolojik ve retoriksel bir boyuta

[27] N.McArthur, *a.g.e*.,s.4.
[28] Leslie Stephen,*History of English Thought in the Eighteenth Century*, London: Smith,Elder Volume 2,1876, s.185, akt.Neil McArthur, *David Hume's Political Theory*, s.4.
[29] akt.Donald Livingston, 'on Hume's Conservatism',*Hume Studies*, Volume XXI, Number 2, November 1995,s.153.
[30] N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.4.
[31] N.McArthur,*a.g.e*.,s.4.
[32] R.Hardin, *David Hume:Moral and Political Theorist*,s.1-2.

sahip ol[duklarını]"[33] düşünmeleri ve onları "bir kültürün içine yerleştirilmiş ve bu kültüre seslenen söylemler"[34] olarak görmeleridir. Sözkonusu tartışma, bundan ötürü, filozofumuzun Aydınlanmayla ilişkisine ve Aydınlanma içindeki rolüne ve konumlandırılmasına dair bir dizi epistemolojik argümanın eşliğinde yürütülen başka bir kapsamlı tartışmayı da içermektedir. Bu ikinci tartışmada, Hume'un epistemolojisinin empirist ve şüpheci karakterine ilişkin argümanlar, onun, son derece geniş bir alana yayılan çalışmasının ve mektuplarında ifade ettiği değerlendirmelerin belli unsurlarıyla belli şekillerde ilişkilendirilerek, ilk tartışma sonuçlandırılmaya, yani Hume, günümüz siyaset düşüncesinin temel ideo-politik paradigmaları açısından ideo-politik olarak konumlandırılmaya çalışılmaktadır.Taraflar, bu iki tartışmada, Hume'un felsefesinde vurguda bulundukları unsurlarla ve bu unsurlara dayanarak, Hume'u Aydınlanmayla nasıl ilişkilendirdikleriyle de doğrudan doğruya bağlantılı bir şekilde, onun liberal veya muhafazakâr bir filozof olduğunu ileri sürmektedirler.

Biz, çalışmamızın amacına uygun bir çerçeve içinde, Hume'un bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesinin kurucu unsurlarına ve bu unsurların filozofumuzun felsefi politikasındaki etkilerine ve tezahürlerine odaklanacağımız için, Hume'un aktüel ideo-politik konumuyla ilgili bu tartışmaları ayrıca ele almayacağız. Bize göre, çağdaş muhafazakâr ve liberal paradigmalar bağlamında Hume'un aktüel ideo-politik pozisyonunu tayin ve tespit etme meselesi, özellikle seksenlerin başlarından itibaren muhafazakâr ideologların bariz bir şekilde klasik liberalizme yakınlaşmış olmaları nedeniyle son derece karmaşık ve zor bir meseledir ve bundan ötürü de tamamen ayrı ve kapsamlı bir çalışmanın konusudur.Çalışmamızda, bundan ötürü, Hume'un geçmişte 'Tory ve muhafazakâr' olarak etiketlenmesi veya günümüzde muhafazakâr yahut liberal olarak konumlandırılması ile ilgili noktalara, bu noktaların sadece onun siyaset felsefesinin ve felsefi politikasının temel unsurlarının izahı açısından açıklayıcı bir değer taşıdıkları bağlamlarda temas edeceğiz. Dolayısıyla, bu konudaki ilgimizin, sözkonusu noktaların bu tür bir işlev üstlendikleri bağlamlarla sınırlı kalacağını söyleyebiliriz. Ancak

[33] D.Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium:Hume's Pathology of Philosophy,Chicago:*Chicago University Press,1998, s.5.
[34] Donald Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium*,1998, s.5.

filozofumuzun Aydınlanma ile ilişkilendirilmesine ve onun içinde konumlandırılmasına dair tartışmalar, hem onun felsefe tarihindeki yerini ve önemini iyice belirginleştirdiği, hem de sözkonusu bağlamlarla çalışmamızın amacı içinde sadece dolaylı bir şekilde ilişkili oldukları için, Hume ve Aydınlanma ilişkisinin problemli yönüne hemen burada kısaca bakmak istiyoruz.

1.2.Hume'un İnsan Bilimi ve Aydınlanma

Hume'un siyaset teorisi, merkezi değerini adaletin teşkil ettiği doğal erdemler-sunî erdemler ayrımına göre ahlâkî, iktisadî ve siyasî boyutlarının iç içe geçirildiği bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak da düşünebileceğimiz bir ahlâk felsefesi içinde konumlandırılmıştır.Bu teori, doğal ve sunî erdemler ayrımından sosyal düzenin oluşumunda uylaşımların rolüne kadar bir dizi orijinal ve inovatif kavrayış içermesi bakımından önemlidir.Ancak bu teorinin önemi konusunda en az bunlar kadar belirleyici olduğunu söyleyebileceğimiz husus, onun, insan bilgisinin asli kaynağı ve sınırlarıyla, insan eylemliliğinin asli dinamiklerini ve bu dinamiklerin işleyiş mekanizmasının ilkelerini açıklamaya yönelik iki sistemden müteşekkil bir insan doğası teorisine dayandırılmış olmakla kalmayıp, bu iki sistemle organik bir bütünlük oluşturacak şekilde birleştirilmiş olmasıdır. Bu çerçevede Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin orijinalliği ve önemi, bize göre, büyük ölçüde filozofumuzun bu felsefeyi kendi epistemolojisi ve felsefi psikolojisi ile ilişkilendirme şeklinden, yani onların tümünü bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak kavrayabileceğimiz sistematik bir tutarlılıkla kurgulamış olmasından kaynaklanmaktadır.Russell Hardin'in felsefe tarihindeki değerini "Hume otuz yaşına erişmeden ölseydi dahi, o yine en büyük filozoflardan birisi olurdu"[35] diyerek ifade ettiği *A Treatise of Human Nature*[*] adlı eserinde vücut bulan bu teori, esasen Hume için, fizikte Newton'un, astronomide Kopernik'in eriştikleri türden bir başarıyı gerçekleştirmeyi hedeflediği ve ismi de bir terim olarak Hume'un kendisine ait olan[36] insan bilimine tekabül etmektedir.

---

[35] R.Hardin, *Hume:Moral and Political Theorist*, s.3.

[*]Bundan sonra sadece *Treatise* olarak zikredeceğiz.

[36]Duncan Forbes,*Hume's Philosophical Politics,*Cambridge: Cambridge University Press,1971,s.104.

Hume, Duncan Forbes'in belirttiği gibi, insan bilimi terimini iki anlamda kullanmıştır. Terim, ilk ve daha dar anlamında psikoloji, yani herşeyin az çok kendisine tabi olduğu, diğer bütün bilimlerin de başkenti ve merkezi olan insan zihninin işleyiş şeklinin incelenmesi anlamına gelmektedir.[37] Bu, Hume'un yürüttüğü araştırma operasyonunun ilk ve temel safhasını teşkil etmektedir. Bu safha çok önemlidir; çünkü filozofumuz bu safhanın bizi eriştirdiği konumdan "insan hayatını son derece yakından ilgilendiren bütün bilimleri fethedebile[ceğimizi]"[38] belirtir. İnsan hayatını son derece yakından ilgilendirmeleri bakımından çok önemli olan bu bilimler, Hume'un 'ahlâk' bilimleri olarak adlandırdığı mantık, eleştiri, ahlâk ve politikadır.[39] Hume'un insan biliminin, daha geniş ikinci anlamı içinde bu bilimleri içerdiğini söyleyebiliriz.

Hume'a göre, "insan bilimi diğer bütün bilimlerin yegâne sağlam temeli olduğundan", bu bilimin kendisinin sağlam bir temele dayanması çok önemlidir ve işte bu çerçevede, "bu bilimin kendisine verebileceğimiz yegâne sağlam temel tecrübede ve gözlemde yatmaktadır."[40] Hume'un kendi insan bilimini tecrübeye ve gözleme dayandırması, 18.yüzyıla hâkim olan Newtoncu bilim paradigmasıyla ilgilidir. Forbes, bu çerçevede Hume'un insan doğası biliminin Newton'un analiz ve sentez yöntemine benzeyen iki safhayı içerdiğini belirtir. Bu bilim ilkin "insan doğasının ilkelerini, tecrübelerden ve gözlemlerden hareket ederek tümevarım vasıtasıyla tesis eder"[41] ve ardından, "bu genel ilkeleri, muhtelif koşullara uyarlayarak, toplumdaki somut insani fenomenlere uygular."[42]

O hâlde, *Treatise*'in bir insan bilimi olarak düzenlenmiş kurgusunu takip ederek, Hume'un, önce, empirist epistemolojisi ile içine doğduğumuz sosyal yapının da bir parçasını oluşturduğu dış dünyaya ilişkin bilgimizi nasıl elde ettiğimiz, bu bilginin kendisini elde etme yöntemimizden kaynaklanan sağlamlığı ve kesinlik statüsü ve bu statünün sınırları meselesi üzerinde odaklanmış olduğunu söyleyebiliriz.Hume, insan zihninin, dış dünyanın bilgisini edinme mekanizmasının işleyiş ilkelerini açıklığa

[37]D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics*,s. 104.
[38]David Hume, *A Treatise of Human Nature* (ed. L.-A. Selby-Bigge) Oxford:Clarendon Press,1896 s.xx.
[39]Hume,*Treatise*,s. xx.
[40]Hume, *a.g.e.*,s.xx.
[41]D.Forbes,*a.g.e*,s104.
[42]D.Forbes,*a.g.e.*, s.104.

kavuşturmaya yönelik bu teşebbüsünün ardından, felsefi psikolojisinde ilkelerini ortaya koyduğu empirist yöntemi kullanmak suretiyle, insan eylemliliğinin asli psikolojik dinamiklerini ve bu dinamiklerin sosyalliği ve sosyal düzeni üreten veya onlara ters düşen unsurlarını tetkik ve analiz etmeye yönelmiştir.

Bize göre, Hume'un epistemolojisinin ve felsefi psikolojisinin kendi siyaset teorisiyle arasındaki ilişkilerdeki kritik nokta, bu iki sistemin, bu teori açısından fonksiyonlarının onun açıklayıcı arka planı olmakla, yani sosyalliğin ve sosyal düzenin kökenini insan doğası üzerinden izah etmekle sınırlı kalmış olmamasıdır. Bu iki sistem, göreceğimiz gibi, aynı zamanda, Hume'da medeni bir sosyal varoluşu ve bağlantılı olarak medeni bir hükümeti belirlediğini söyleyebileceğimiz kavrayışların kaynağını oluştururlar. Bundan ötürü, bu iki sistemin ilkelerinin ve işleyişinin bilgisi, Hume için, hem medeni bir sosyal düzen vizyonunun kurucu unsurudur; hem de, bu tür bir vizyona ulaşmanın kilit noktasını teşkil etmektedir.Hume'un, bu iki sistemi kendi ahlâk ve siyaset felsefesinin organik bir parçası kıldığını ve onların tümünü merkezinde 'adalet-mülkiyet-hükümet teorilerinin' yer aldığı son derece orijinal, kapsamlı ve karmaşık bir sosyal düzen teorisi olarak da kavrayabileceğimiz bir siyaset teorisi şeklinde bütünleştirmiş olduğunu belirtirken kastettiğimiz şey budur.

Hume, bu teorinin,bir bütün olarak, pratik boyutunu teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz ve düzen olarak adalet anlayışından genel yasalara, din politikasından serbest ticarete kadar bir dizi unsuru ise başta denemeleri olmak pür filozofik olmayan çalışmalarında ortaya koymuştur. Duncan Forbes, bundan ötürü, "Hume'un felsefi politikası" dediği bütün çalışmasını üç safhaya ayırır ve bu çalışmayı "değişen şartlara ve yeni fırsatlara ilişkin bir politik eğitim programı"[43] olarak tanımlar. İşte burada, filozofumuz hakkında, onun Aydınlanmayla ilişkilendirilme şekli ve düşüncesinin aktüel ideo-politik mahiyetiyle de yakından bağlantılı olarak, yaygınlık kazanmış ikinci bir tasavvur sözkonusudur. Bu ikinci Hume tasavvuru, yukarıda belirttiğimiz muhafazakârlığı şüpheciliğinin eseri olan Hume imajıyla tam bir karşıtlık göstermektedir. Buradaki Hume, McArthur'un ifadesiyle,

[43]D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics*,s.x.

> "İskoç Aydınlanmasının gelişmesine çok belirgin olarak katılan bir Hume'dur. Toplumun daha iyi bir topluma sarsılmaz bir şekilde dönüşümü için büyük bir arzu duyan iyimser bir sosyal ilerleme gözlemcisidir."[44]

Peter Gay,bu Hume'u, başka özelliklerinin yanısıra, diğer Aydınlanma düşünürleri gibi "çevresindeki dünyayla derin bir şekilde ilgilenen ve aydınlanmanın yayılması konusunda ümitli"[45] biri olarak tasvir ederken; Roy Porter, onun, "sosyal değişimin yönü hakkında tamamen iyimser"[46] bir filozof olduğunu söyler. Ancak, bu yerleşik ikinci Hume tasavvurundaki kritik nokta, bu tasavvurun İskoç Aydınlanmasının yanısıra Aydınlanmanın çok daha popüler olan anlamıyla ilişkilendirilmesi ve bu tasavvurdaki pozitif unsurların önemli ölçüde Aydınlanmanın bu çok daha yaygın ve bilinen anlamından kaynaklandığının düşünülmesidir. Aydınlanmanın, İskoç Aydınlanmasına göre çok daha yaygın ve bilinen, yani ilkine göre çok daha popüler olan bu anlamı, "din ve gelenek karşıtı, bilinçli bir şekilde sekülerleştirme zihniyetiyle ilgili bir dönemi"[47] belirtir. Buckle'a göre, "terimin karmaşık ve çok yönlü entellektüel bir çiçeklenmeye aldatıcı bir üniforma giydirdiği için uzman tarihçilerden ziyade popüler tarihçiler tarafından daha çok benimsenen bu anlamını"[48] Wokler şu şekilde ifade eder:

> "18. yüzyıl Aydınlanması modern tarihin ona dil uzatanların sık sık, hayran olanların ise bazen ortak bir temalar dizisi etrafında düzenlenmiş yegâne entelektüel hareket veya mücadele olarak tarif ettikleri biricik dönemidir. Aydınlanmanın, Avrupa'nın ilk entelejensiyasını kapsayan belli başlı düşünürleri kendilerini müşterek bir şekilde insanlığı ölü dogmanın ve kör inancın tiranlıklarından özgürleştirmeye adamış insanlar olarak algılanmışlardır."[49]

Wokler'in söz ettiği ölü dogmanın ve kör inancın tiranlıklarının birincil kaynağı, şüphesiz, din ve diğer zamanını doldurmuş veya ölmüş geleneklerdir. Ancak, Aydınlanma dönemini karakterize eden şey, sadece, Voltaire'in Fransa'daki kurumsal ruhani otoriteye, yani Katolik Kilisesine karşı açık bir nefreti ve tiksintiyi yansıtan

---

[44]N.McArthur,*a.g.e.*,s.4.
[45]Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation Volume I: The Science Of Freedom*, New York: W.W Norton&Company, 1977, s. 8.
[46]akt.N.McArthur,*a.g.e.*,s.4.
[47]Stephen Buckle, *Hume's Enlightenment Tract*, Oxford.Clarendon Press, 2001, s.44.
[48]S.Buckle,*a.g.e.*,s.44.
[49]R.Wokler, 'Enlightenment, Continental', *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde (ed. E. Craig), London:Routledge, 1998, iii. 315, aktaran S.Buckle, *a.g.e.*, s.44.

"Alçağın başını ezin!" sloganında bir tezahürünü bulan keskin din eleştirisi ve karşıtlığı değildir. Buckle'ın belirttiği üzere,

> "Aydınlanma yeni sosyal düzen şekillerinin hem zorunlu ve hem de doğal dünyanın anlaşılmasındaki devrimci gelişmelerden ötürü mümkün olduğu görüşüyle de karakterize edilmektedir."[50] Aydınlanmanın bu anlamda "*locus classicus*unu, skolastik cehaletten Baconcı ve Newtoncu anlayışa, dinsel önyargı ve gerilikten seküler, faydalı,serbest düşünceye yeni felsefi bakışın izini süren D'Alembert'in *Preliminary Discourse to the Encyclopedia*'sının oluşturduğu (..) bir proje olduğunu söylemek mümkündür."[51]

Buckle, işte özellikle *EHU*'dan[*] hareket ederek, Hume'un bu temalar çerçevesinde, Aydınlanma projesi içinde konumlandırabileceğini, daha doğrusu "onun bir Aydınlanma düşünürü olduğunu"[52] söyler.

Ancak Buckle'ın belirttiği üzere, Hume'u, bu çerçevede bir Aydınlanma filozofu olarak kabul etmek "aynı anda hem çok kolay anlaşılır hem de tartışmaya çok açık"[53] bir şeydir. Çünkü Hume'un din eleştirisi bir yönüyle "çağın bir karakteristiği[dir]"[54] ve Buckle'a göre "Aydınlanma düşüncesini konu alan birçok çalışmanın Hume'a malûm panteon içinde bir yer bulmalarının sebebi budur."[55] Ama Hume öte taraftan, Buckle'ın isimlerini bu panteon içinde zikrettiği Voltaire, D'Alembert, Diderot, La Mettrie, Kant, Goethe, Jefferson, Thomas Paine ve Aydınlanma karşıtı ve yanlısı duyguların yakıcı karışımını temsil eden Rousseau gibi düşünürlere, onların, akla verdikleri coşkulu desteği paylaşmaması bakımından açıkça ters düşmektedir.[56] Buckle, bu karşıtlığa, Hume'un şüpheciliğinin, özellikle bu anlamsal çerçeve içinde Aydınlanmanın bir karakteristiğini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz "sosyal ilerlemeye (veya gelişmeye) yönelik bütün iyimser umutları tamamen berhava eder gibi görünmesini"[57] de ilâve eder.

---

[50]S.Buckle,*a.g.e.*,s.44.
[51]S.Buckle,*a.g.e.*,s.44-45.
[*]David Hume'un *Enquiry concerning the Human Understanding* adlı eserinden ve bu eserin *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* başlıklı Türkçe tercümesinden *EHU* olarak söz edeceğiz.
[52]S.Buckle,*a.g.e.*,s.45.
[53]S.Buckle,*a.g.e.*,s.45.
[54]S.Buckle,a.g.e.,s.45.
[55]S.Buckle,*a.g.e.*,s.45.
[56]S.Buckle,*a.g.e.*,s.45.
[57]S.Buckle,*a.g.e.*,s.45.

Hume'un neden bir Aydınlanma filozofu olduğu, yani onun Aydınlanma ile ilişkisinin mahiyeti ve Aydınlanma içinde nasıl konumlandırılacağı meselesi hakkındaki bu değerlendirmelerin, modern seküler zihniyetin gelişimindeki etkisinden ötürü, esasen, pozitif bir nitelik taşıyan bu yaygın ikinci Hume tasavvurundaki kırılgan ve tartışmalı boyutu teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Hume'un "toplumun zehirleyicisi, bilginin ve insanlık duygusunun çoğalmasının başlıca engeli olarak görüldüğü"[58] için "Aydınlanmanın büyük düşmanı olduğu din"[59] hakkındaki eleştirel yaklaşımı, *EHU*'yla sınırlı değildir. O, meselâ *NHR*'de[*] , Livingston'ın deyişiyle "dini bilincin doğasını, onun insan doğasındaki kökenini ve toplum üstündeki habis etkisini izah et[meye]"[60] teşebbüs eder ve diğer çalışmalarında da dine ilişkin bu negatif bakışını pekiştiren birçok unsur sözkonusudur. Bu bakımdan, Hume'un, bir Aydınlanma filozofu olarak görülmesinin ve yaygın ikinci Hume tasavvurundan söz ederken temas ettiğimiz "sosyal değişimin yönü hakkında tamamen iyimser" Hume tasvirinin, sekülerist Aydınlanma ilerlemeciliğiyle ilişkilendirilmesinde yanlış olan hiçbir şeyin bulunmadığını söyleyebiliriz. McArthur, bu çerçevede, Hume'un "medeni toplumdaki birçok dini formu sadece daha önceki barbar çağlardan kalmış şeyler"[61] olarak tasavvur ettiğini ve onun, bu dini formların "gelişme süreçleri ilerlerken muhtemelen yok olup gideceklerini umduğunu"[62] belirtir.

Ancak, Hume'un dinle ilgili negatif tutumunu ortaya koyan tüm argümanları, çalışmasının diğer alanlarla ilgili diğer bütün temel argümanlarının unsurları ve nitelikleri gibi, empirist epistemolojisinin dış dünyanın bilgisinde; felsefi psikolojisinin ise insan eylemliliğinde ve insan eylemlerine ahlâkî değer biçilmesinde aklın rolünü ikincil bir pozisyona indirgeyen temel ilkeleri, unsurları ve bunların ilişkileri tarafından şekillendirilmişlerdir. Oysa, Aydınlanmanın otoritenin, inancın ve geleneğin yerine fizik bilimiyle tanımladığı aklı geçirdiği kabul edilir[63] ve Aydınlanma projesi de,

---

[58]D.Livingston, 'Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness', *'the Science of Man' in the Scottish Enlightenment* (ed. Peter Jones), Edinburg: Edinburgh University Press, 1998, s.68.
[59]D.Livingston,*a.g.m*,*'the Science of Man' in the Scottish Enlightenment*,s.68.
[*]David Hume'un *the Natural History of Religion* adlı eseri için NHR kısaltmasını kullanacağız.
[60]D.Livingston, *a.g.m*.,,*'the Science of Man' in the Scottish Enlightenment*,s.68.
[61]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.73.
[62]N.McArthur,*a.g.e*.,s.73.
[63]Nicholas Capaldi,'The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship',*Hume Studies* Volume XVIII,Number 2 (November 1992), s.118.

"bilimsel teknolojinin kullanımı vasıtasıyla insani güçlükleri tanımlama, açıklama ve kontrol etme teşebbüsü"[64] olarak tanımlanır.Aydınlanma düşüncesinin sekülerist ilerlemeciliğinin genel çizgisi içinde bu temaların arka planında çok baskın, dolayısıyla Aydınlanmayı karakterize eden dogmatik bir akıl kavrayışıyla belirginleşen rasyonalist bir bilgi ve ahlâk paradigması ve bunun doğal ürünü olan mutlak ilerleme inancı ve iyimserliği vardır.[65] Bu, Hume'un bir Aydınlanma filozofu olarak nitelendirilmesinde veya Aydınlanma içinde konumlandırılmasında son derece belirleyici olduğunu söyleyebileceğimiz din eleştirisini ve politikasını mümkün kılan epistemolojik ve ahlâkî arka planın, onu, aynı zamanda, rasyonalist Aydınlanma paradigmasından, dolayısıyla da Aydınlanma filozofları ve yazarlarından önemli ölçüde ayırdığı anlamına gelmektedir.

1.3. Hume: Liberal veya Muhafazakâr?

İşte bu olgunun, Hume'un yirminci yüzyılın sonlarına doğru giderek artan bir şekilde akademik ilgi konusu haline gelen siyaset felsefesinin ve felsefi politikasının aktüel ideo-politik anlamına ve bununla bağlantılı olarak filozofumuzun aktüel ideo-politik pozisyonuna ilişkin tartışmanın en kritik noktalarından birisini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle günümüz muhafazakâr veya bir kısım komüniteryan siyaset kuramcıları, Hume'la Aydınlanma filozofları arasındaki bu farklılaşmadan hareket ederek, onu Aydınlanma içinde farklı bir şekilde konumlandırırlarken, Hume'u aynı zamanda adeta çağdaş muhafazakârlığın kurucu filozofu gibi görmektedirler. Meselâ Jerry Z. Müller, Hume'un epistemolojisiyle günümüz liberallerini karakterize ettiği kabul edilen "sistematik, tümdengelimci, evrenselci muhakeme şeklinin en keskin eleştiricilerinden birisi olması nedeniyle muhafazakâr bir filozof sayıldığını belirtir[66] ve onu, Aydınlanma muhafazakârlığı terimi altında muhafazakâr düşünce geleneğinin başlangıcına yerleştirir.[67] Nicholas Capaldi de, Hume hakkında *akademia* tarafından yapılan analitik okumalarla yerleşiklik kazanmış belli başlı bütün kabullere, yani onun

[64]N.Capaldi,*a.g.m.*,*Hume Studies*, Volume XVIII,Number 2 (November 1992), s.118
[65]Mustafa Erdoğan,*Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınevi, 2006, s.21-22, ayrıca bkz. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişi Yayınları, 6. Baskı 2009, ss.14-16.
[66]Jerry Z. Müller,*Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton:Princeton University Press,s.14.
[67]J. Z. Müller,*a.g.e.*,s.5.

en yaygın anlamları içinde bir şüpheci, bir empirist, bir natüralist veya bir din karşıtı olduğu şeklindeki kabullere, Hume'un, Aydınlanma içinde konumlandırılmasının önünü kesmeye yönelik bir dizi argümanla itiraz ederken, Hume'u bir muhafazakâr olarak niteler.[68] Capaldi'ye göre bunun nedeni, Hume'da "ahlâkî, sosyal, politik bütün sorunların ancak daha önceki kurumsal uygulamalara ve normlara müracaat etmek suretiyle anlaşılabilecek ve çözülebilecek"[69] olmasıdır.

Buna karşılık, Hume'u, klasik liberalizmin başlangıcına yerleştiren siyaset kuramcılarının bu görüşlerini temellendirmek için en çok başvurdukları argümanlardan birisi, Hume'un bir Aydınlanma filozofu olarak konumlandırılmasında belirleyici olan din eleştirisi ve politikasıyla, bunların dayanağını teşkil eden epistemolojik şüpheciliğidir. Meselâ, James Stewart,Hume'un ılımlı şüpheciliğinin, onun liberal reform programının şekillenmesinde etkili bir rol oynadığını ifade ederken, Hume'u liberal geleneğin bir mensubu, yani liberal bir filozof olarak görmektedir.[70] Frederick Whelan ise, bazı siyaset kuramcılarının Hume'u muhafazakâr düşünce geleneği içinde konumlandırmalarına neden olan unsurları liberal düşünce geleneği içinde siyasî ilkelerle ilgili iki farklı teorileştirme şekli bulunmasıyla izah etmektedir. Whelan bunlardan ilkinin "soyut ethik gerekliliklere uyan ve ideal şartlar altında tercih edilecek olan politik ilkelerin tanımlanması ve meşrulaştırılması üzerinde odaklandığını"[71] belirtir ve kendisine göre ilham kaynağı Locke ve özellikle de Kant olan bu liberalizmi "idealist liberalizm" olarak adlandırır.[72] Hume,Whelan'a göre, "18. yüzyıl klasik liberalizmine büyük katkıda bulunan bir filozof"[73] olarak "soyut olmaktan ziyade büyük ölçüde tarihsel olan"[74] politik düşüncesi,"genel iddialar ve idealler ortaya atmaktaki temkinli[liği]"[75] ve kendi çağının "hükümetin kökenine dair sosyal sözleşme teorisinin içerdiği türden rasyonel ilkelerin ahlâkî ve politik hayatta uygulanabilirliği hakkında

[68]N.Capaldi, 'The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship', Hume Studies Volume XVIII, Number 2 (November 1992), s.132.
[69]N.Capaldi,*a.g.m*., *Hume Studies*, Volume XVIII, Number 2 (November 1992),s.132.
[70]James Stewart,'The Public Interest vs. Old Rights' *Hume Studies*,Volume XXI, Number 2 November 1995,s.187.
[71]Frederick G. Whelan, *Hume and Machiavelli: Politik Realism and Liberal Thought*,Lanha-Maryland:Lexington Books,2004,s.2.
[72]F.G. Whelan, *Hume and Machiavelli*,.s.2.
[73]F.G. Whelan, *a.g.e*,s.2.
[74]F.G. Whelan, *a.g.e*,s.2.
[75]F.G. Whelan, a.g.e.,s.2.

şüpheci"[76] oluşu ile liberal teori içinde idealist geleneğe realist bir alternatif sunmaktadır.[77] Whelan, Hume'un sunduğu bu alternatifi, hem bu unsurlar, hem de tarih çalışmasındaki Machiavelli etkisinin de belirginleştirdiği somut tarihsel tecrübeyi esas alan kuramsal karakteri, yani politik gerçekçiliği nedeniyle realist liberalizm olarak adlandırır. Whelan'ın bu değerlendirmesi, bize göre, Hume'u günümüz siyaset kuramcılığının ideo-politik ayrımlarına ve ölçütlerine göre muhafazakâr veya liberal bir filozof olarak konumlandırmanın bir hayli karmaşık bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır.Bu, filozofumuzun bilgi ve insan eylemliliği teorisinin belli nitelikleri, Aydınlanmanın hâkim rasyonalist çizgisinde bir kırılmayı ifade ediyor diye, meselâ, onu modern muhafazakârlığın kurucu filozofu olarak sunmakta ihtiyatlı olunması gerektiği anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte, bu bağlamda bize göre asıl kritik nokta, Hume'un siyaset teorisinin aktüel ideo-politik mahiyetinin, günümüz siyaset kuramcılığının penceresinden son derece karmaşık ve tartışmalı bir mesele gibi görünmesine rağmen, düşünce tarihi bakımından, Whelan'ın, Hume'u "18. yüzyıl klasik liberalizmine büyük katkıda bulunan bir filozof" olarak tanımlanmasında görüldüğü gibi, esasen, hiçbir bulanıklığa yer vermeyecek ölçüde berrak olmasıdır. Hume, John Gray'e göre, "temel unsurları ilk defa Locke'un *the Second Treatise on Civil Government*'ında kristalize ol[an] liberal bakış açısının"[78] başlıca ayırıcı politik niteliklerini oluşturan hukukun hâkimiyetine tabi kılınmış sınırlı hükümet, hukukun koruması altına alınmış birey özgürlüğü ve özel mülkiyet gibi kavrayışları, çalışmamızın akışı içinde görebileceğimiz gibi, kendi politika teorisinde sağlam bir şekilde temellendirmiştir. John Gray, bundan ötürü, Hume'un, Britanya siyaset sahnesine hâkim olan Lockeçu Whig çizgisinin sosyal sözleşme doktrinine yönelik şiddetli eleştirisi bağlamında Tory olarak nitelenmesini kastederek, "Hume'da, kendisinin muhafazakâr kuramcı olarak şöhretine rağmen, aslında liberal sistemin sınırlı hükümetinin en güçlü savunusunu buluruz"[79] demektedir. McArthur da "Hume'un açık bir şekilde liberal ve modern bir hükümet şeklinin

[76]F.G. Whelan, *a.g.e*,s.2.
[77]F.G. Whelan, *a.g.e*.,s.2.
[78]John Gray, *Liberalism*, Milton Keynes: Open University Press,1986, s.11.
[79]J. Gray,*a.g.e*.,s.24.

desteklenmesinde önemli bir rol oynadığını"[80] belirtmektedir. David Conway ise, öngördüğü sosyal-siyasî düzenin temel niteliğini, aklî kapasitesi yerinde olan bütün erişkinlere başkalarına zarar vermemeleri şartıyla, istedikleri herşey yapma özgürlüğünü vermesiyle tanımladığı klasik liberalizmin önde gelen figürleri arasında David Hume'u zikretmektedir.[81] Hume'un, ayrıca, Amerikan Federalistlerinden klasik liberal iktisadî ve siyasî düşünce geleneğinin yakın modern zamanlardaki belki de en önemli ekolü olan Avusturya iktisat okulu ve bu okulun en ünlü temsilcilerinden Friedrich Hayek'e uzanan etkilerinin,[82] onun, klasik liberal bir filozof olarak gelenek içindeki özel yerini tescil ettiğini söyleyebiliriz.Hume'un bir Aydınlanma filozofu olarak nitelendirilmesini sağlayan ve esasen kapsamlı bir sekülerleşmeyi hedefleyen unsurlar, yani onun din ve dinsel kurumlar eleştirisi, çalışmamızın ilk bölümünde ele alacağımız sosyal ve iktisadî bağlamlarla ilgili, çağın yükselen iktisadî ilişkiler örgüsünü kavrayan ve onun, hukuktan siyasete kadar farklı ama ilişkili alanlardaki ihtiyaçlarına cevap vermeye yönelik ahlâkî,iktisadî ve siyasî vizyonunun organik bir parçasıdırlar. Bize göre de, bu vizyon, klasik liberal bir vizyondur.

Ancak, çalışmamızın amacı açısından çok daha önemli olan şey,Hume'u James Fieser'in deyişiyle "modern çağların katışıksız bir şekilde seküler olan ilk ahlâk filozofu"[83] kılan ve ideo-politik mahiyetini klasik liberal teriminin ifade ettiğini düşündüğümüz bu unsurların,Hume'un bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak da kavrayabileceğimiz siyaset felsefesine ve felsefi politikasına mündemiç bir kavrayışla sıkı sıkıya ilişkili olmalarıdır. Hume'un ahlâkî ve siyasî felsefesini günümüz siyasî düşüncesi için önemli kılan inovatif unsurlarının ortaya çıkardığı sosyallik ve sosyal düzen tasavvurunun niteliklerini ifade eden bu kavrayış medeniliktir.Hume'un medenilik kavrayışı "açık,insani, kültürlü,nazik ve barışçı bir toplum vizyonunu"[84] içermektedir. Daha doğrusu bu vizyonun sıfatları olarak kullandığımız bütün nitelikler, kısaca, onun medeni bir toplumdan anladığı şeyi oluşturmaktadır. Filozofumuz,

[80]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.3.
[81]David Conway, *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal, London*:MacMillan Press, 1995,s.8
[82]Hume'un *Federalist Papers*'ın yazarları, özellikle Madison'la arasındaki önemli benzerlikler için bkz. R. Hardin, *David Hume:Moral and Political Theorist*, s.152. Filozofumuzun Avusturya Okulu ve Friedrich Hayek üzerindeki etkisi için yine bkz. R.Hardin, 'Austrian Social Theory',*a.g.e*,ss. 186-188.
[83]akt.R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.231.
[84]N.McArthur, *David Hume's Political Theory*, s.3

McArthur'un ifadesiyle, "bu tür bir toplumu oluşturmanın en iyi yolunun adil bir yasalar sistemine ve istikrarlı bir anayasaya dayanan ve ticari bir gelişmeyi teşvik eden tikel bir hükümet şekli olduğunu"[85] ileri sürer.

Burada kritik bir nokta, Hume'un felsefesinin bir bütün olarak, bu tür bir toplum ve sosyal düzen kavrayışıyla ilişkilendirilebilecek tüm ilgili alanlarda, bu kavrayışı kendiliğinden üretebilecek şekilde kurgulandığını düşünmenin mümkün olmasıdır. Hume, meselâ, empirist epistemolojisi vasıtasıyla, aşkın metafizik veya akılsal ilkelerin ve aklın iç işleyişine dayanarak, hakikatin ve ahlâken doğru davranış standartlarının bilgisine sahip olduğumuzu ileri sürebilmemizi imkânsızlaştırır. Bu, somutlaştırırsak, dinî veya ideolojik fanatizmin başlıca zemininin ortadan kalkması, en azından, ciddi bir şekilde zayıflaması demektir. Bize göre, bütün bunları sağlayan şey, Hume'un bir sosyal felsefe olarak da kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesini, insan bilgisi ve eylemliliğini bir dizi inovatif kavrayışı içeren bir insan doğası bilimi üzerinde kurmuş ve bu bilimin gerek yöntemini, gerekse içeriğini oluşturan kavrayışları, başta *EPML* olmak üzere,felsefi politikasını ve tarihini ortaya koyduğu çalışmalarında iktisadî, politik ve sosyal alanlara uygulamış olmasıdır.

İşte biz, çalışmamız boyunca, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesi ve onun pratikteki boyutunu teşkil eden felsefi politikasını, medeni bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak da kavramamızı sağlayan unsurlar üzerinde odaklanacağız ve bu unsurları, kökenlerini teşkil eden arka planla ilişkileri içinde açıklamaya çalışacağız. Bundan ötürü, yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun felsefesinin aktüel ideo-politik mahiyeti ve konumlandırılması ile ilgili tartışmalar ve argümanlar esasen tamamen ayrı ve kapsamlı bir çalışma konusu oldukları için, bizi, genellikle bu unsurlara ilişkin açıklayıcı bir işlev taşıdıkları bağlamlarda ilgilendirecek. Bu açıklamadan sonra, Hume'un teorik duruşuna ve konumlandırılışına dair birkaç önemli noktayı belirterek, çalışmamızın genel şemasını şekillendiren başlıca yöntemsel hususlara ve içerik planına geçebiliriz.

[85]N.McArthur, *a.g.e.*,s.3.

1.4.Hume'da Dört Temel Teorik Unsur: Empirizm, Natüralizm, Faydacılık ve Erdem Teorisi

Hardin, Hume'un tıpkı Hobbes gibi, kendisini felsefeden tamamen bağımsızlaştırmamış; empirik dünyayı anlamaya son derece istekli olan ilk sosyal bilimcilerden olduğunu belirtir.[86]Ancak o, Hardin'e göre,bir olgular yığınını toplayıp, sonra onlardan belli sonuçlar çıkaran Francis Bacon veya Tycho Brahe tarzında bir empirist değildir.O açıklamalarını ve teorilerini gerçek dünyada sağlam bir şekilde temellendirir ve bütün doğru bilginin kendi zihnindeki çok önemli ilkelere indirgenebileceğini varsaymaz.[87] Kısaca o, saf teoriden ve kuramsallaştırmadan hoşlanmayan bir anti-Kartezyendir; ama bu, onun,birkaç verili nesnel ilkeden sonuçlar çıkarmaya yönelmediği anlamına gelmez. Humecu insan biliminin, insan eylemliliğini belirleyen bu genel ilkeleri keşfetmeye yönelik empirist bir anlayışın sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesini şekillendiren bir diğer çok önemli unsur, yine, kendisiyle Hobbes arasında çok güçlü bir bağ oluşturduğu belirtilen natüralizmidir.[88] Hume, politikaya ve insan erdemlerine ilişkin natüralist bir açıklama üzerinde odaklanır. "Doğru veya iyiyle ilgili normatif bir teori sunmaz;"[89] onun sunmayı düşündüğü şey, "insanların nasıl düşündüklerinin ve davrandıklarının bilimsel bir analizidir."[90] Hume'un, insan eylemliliğinin kökensel dinamikleri ve eylem mekanizmasına ilişkin bu analizleri, başta tutkular teorisini ele aldığımız bölümü olmak üzere, çalışmamızın akışı içinde görülebileceği gibi psikolojik bir nitelik taşır. Bu, meselâ Rawls'ın, filozofumuzun olgulardan değerleri çıkaramayacağımız şeklindeki iddiasını açıklarken, onun natüralizmini 'psikolojik' sıfatıyla nitelemesinin sebebidir. Rawls, herhangi bir durum veya eylemde kullandığımız "böyle davran*malı*yız veya davran*mamalı*yız" şeklindeki gereklilik kipini, Hume'un, övme veya kınama yargılarımızla ilişkilendirdiğini belirtir ve Hume'da bu yargıların, sözkonusu olgunun zihinde

[86]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*, s.3.
[87]R.Hardin,*a.g.e.*,s. 3-4.
[88]R.Hardin,*a.g.e.*,s.6.
[89]R.Hardin,*a.g.e.*,s.6.
[90]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist.*,s.6.

canlandırılmasından kaynaklanan bir kınama duygusunu ifşa ettiğini söyler.[91]Ancak Hume'da bu tür duygular, Hardin'in özetlediği gibi, psikolojinin aracı olması dışında olguyla bağlantılı değildirler; dolayısıyla onda, olandan olmasını gerekenin çıkarılması da sözkonusu değildir.[92] Böylece, Hume'un psikolojik natüralizmiyle kastedilen şeyin, sadece, eylemliliğimizin kökensel nedenlerinin tutkuların merkeze alındığı bir perspektifle izah edilmesi değil, Humecu ethikte "ahlâkî iyi ve kötü arasındaki ayrımın (..) her insanda bulunması gereken belli duygular ve tutkular üzerinde bina edilmesi"[93] olduğunu söyleyebiliriz. Bundan ötürü, Hume'un ahlâkî değerlerin ve yargıların kökenine ilişkin natüralist izahında, "biz ahlakî duygularımızı ve yargılarımızı yalnızca açıklayabiliriz; ama hiçbir ahlâkî ilkenin doğruluğunu tayin edemeyiz."[94] Ama Hume'da ahlâkî yargılarımızın doğru oldukları iddiasında bulunamayacak oluşumuz, Hume'un bu konuda şüpheci olduğu anlamına gelmez. Aksine Laing, filozofumuzun natüralizmiyle bu tür nitelemenin önünü kestiğini belirtir. Hume, Laing'e göre, "insan doğasının birörnekliği kavrayışını kullanır ve böylece ahlâkî ayrımların rölatifliğine ve değişkenliğine ilişkin diğer bir şüphecilik ithamından kaçınmaya gayret eder."[95] Onun bu çerçevedeki natüralist girişiminin "en önemli adımı ahlâkî inançlarımızın tıpkı diğer bütün doğal fenomenler gibi açıklanması gereken doğal fenomenler olduklarını kabul etmektir."[96]

Hume'un, ahlâk ve siyaset felsefesinin temel unsurları bakımından açıklayıcı bir nitelik taşıdığını söyleyebileceğimiz üçüncü teorik duruşu, natüralizmiyle doğrudan doğruya bağlantılı olan faydacılığıdır. Kemp Smith'in belirttiği üzere, Humecu natüralizmde, "tutkular, tıpkı doğal inançlarımızın empirik çıkarsamanın mümkün yegâne zeminini oluşturması gibi, ahlâkî duygumuzu ve davranış standartlarımızı belirlerler."[97] Ancak bu belirleme süreci, çalışmamızın Humecu insan eylemliliği teorisini ele alırken göreceğimiz gibi, bir şeyin haz ve acı mekanizması üzerinden

[91]J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, s.82-83.
[92]R. Hardin, *a.g.e.*, s.12.
[93]Norman Kemp Smith,'The Naturalism of Hume', *David Hume: Critical Assessment* içinde (ed. Stanley Tweyman), London:Routledge, 1995, s.218.
[94]R.Hardin,*a.g.e.*,s.7.
[95]B.Laing, *David Hume*, s.191
[96]R.Hardin,*a.g.e*,s.26.
[97]N.Kemp Smith, 'The Naturalism of Hume II', *David Hume: Critical Assessment, Volume III* içinde (ed. Stanley Tweyman), s.233.

kendimizle ilişkilendirebileceğimiz faydasına ve zararına bağlıdır. Daha açık bir deyişle,bir şeyin kendimizle ilişkilendirebileceğimiz ve bizde haz veya acı duygusu uyandıran faydası yahut zararı, ona yönelik ahlâkî yargımızı ve bir eylem veya davranış olarak somutlaşan tepkimizi şekillendirir. Hume, bundan ötürü, meselâ kendi ahlâk ve siyaset felsefesinin başlıca unsurlarını oluşturan doğal ve sunî erdemler ayrımını ve sunî bir erdem olarak adaletin önemini açıklarken, faydaya başvurur. Kemp Smith'in deyişiyle, Hume için,

> "adaletin neden onaylandığı sorusunun mümkün yegâne cevabı, onun faydasına ilişkin bir referansa dayanır. Bütün hukuk mekanizmasının ve hükümetin adaleti desteklemesi toplumun varlığı ve ilerlemesi için gereklidir. Adalet ihtiyaçtır, bundan ötürü de onaylanır."[98]

Hume'un kendi ifadesiyle,

> "kamusal fayda adaletin yegâne kaynağıdır"[99] ve "bu erdemin faydalı sonuçları üstüne refleksiyonlar onun değerinin yegâne temelidir."[100]

Ancak, filozofumuzun ahlâkî yargılarımızı ve kendi ahlâk ve siyaset felsefesinin başlıca unsurlarına dair sosyal kabulü ve onaylamayı, bunların ilişkili oldukları alanlarda ürettikleri faydaya dayandırması; onun, bir ahlâk ve politika teorisi olarak faydacılıkla doğrudan doğruya ilişkilendirebileceği, yani bu anlamda tamamen faydacı bir filozof olarak nitelendirilebileceği anlamına gelmez. Çünkü Hume için, bu onayın kaynağında fayda olmakla birlikte, onayı ortaya çıkaran şey; aklın değil, haz ve acı ilkesine göre işleyen sempati mekanizması vasıtasıyla tutkuların ve duyguların belirleyici konumda oldukları süreçlerdir. Kemp Smith'in belirttiği gibi, Hume'da,

> "bir bütün olarak toplum için iyi olan şey, herhangi bir tikel durumda birey için iyi olan şeyle mutlaka örtüşmez; bireyin adalete değer vermesi, kendiliğinden aşikâr olan bir şey değildir ve onun onayı, gerçekten toplumun iyiliğini kendisi için cazip kılan sempati içgüdüsüne dayanır."[101]

---

[98]N.K.Smith, a.g.m.,*David Hume: Critical Assessment Volume III*,s.235.
[99]Hume,*EPM, Enquires* (ed. L. A. Selby-Bigge), Oxford:Clarendon Press,1902, s.183.
[100]Hume,*EPM, Enquires*, s.183.
[101]N.K.Smith,'The Naturalism of Hume II', *David Hume: Critical Assessment Volume III*,s.235.

Hume, onun tutkular merkezli insan eylemliliği teorisini izah ederken göreceğimiz gibi, eylemlerimizin amaçlarının bize akıl tarafından verilmediğini belirtir. Bu, Hume'un kendisinin *EPM*'de ifade ettiği gibi, "insan eylemlerinin nihai gayeleri[nin] hiçbir şekilde akıl vasıtasıyla açıklanama[yacağı]"[102] anlamına gelir. Ona göre bu nihai gayeler "zihinsel yetilere hiçbir bağımlılık olmaksızın, kendilerini bizzat insanların duygularına ve eğilimlerine tavsiye ederler."[103]

İşte bu tavsiyede referans kaynağı faydadır. Ancak Hume faydadan söz ettiği zaman, Richard Hiskes'in ifade ettiği üzere, "ortalama mutluluk seviyesini azamileştirmeye yönelik spesifik bir ilkeyi" veya Bentham'ın, "en fazla sayıda insana en fazla ölçüde iyilik' şeklindeki formülü" gibi bir formülü belirtmez.[104] Aksine fayda, Hume açısından, toplumun ayakta kalması için gerekli olandan başka hiçbir şeyi ifade etmez ve o, faydanın son derece genel bir açıklamasını vermekten öteye geçmez.[105] Hume için fayda bu çerçevede "sadece belli bir amaca yönelik bir eğilimdir."[106] Sözkonusu amaç, Hiskes'in deyişiyle, toplumun korunmasıdır. Rawls bundan ötürü, Hume'un, kelimenin tam anlamıyla faydacı olmadığını; çünkü onun "faydayla kasteder göründüğü tek şeyin, toplumun genel çıkarları ve ihtiyaçları olduğunu"[107] belirtir. Ama Hume'da bu bağlamda daha kritik bir husus, amaçların bize tamamen kayıtsız olmalarıdır. Bundan ötürü, ona göre, biz de aynı kayıtsızlığı araçlara karşı gösteririz.[108] Hume, işte burada, "faydalı eğilimleri zararlı eğilimlere yeğlemek için bir duygunun kendini açığa vurması gerek[tiğini]"[109] vurgular. Ona göre

> "bu duygu insanların mutluluğuna yönelik bir sevinç ve onların kederlerine ilişkin bir içerleme hissinden başka bir şey olamaz; çünkü bunlar erdemin ve erdemsizliğin teşvik etme eğiliminde oldukları farklı amaçlardır."[110]

[102]Hume,*EPM, Enquires,* s.293.
[103]Hume,*EPM, Enquires*,s.293.
[104] Richard P. Hiskes,'Has Hume a Theory of Social Justice', *Hume Studies* Volume III, Number 2 (November 1977), s.75.
[105] R.P. Hiskes,*a.g.m.*,*Hume Studies* Volume III, Number 2 (November 1977),s.75.
[106]Hume,*EPM, Enquires*,s.286.
[107]J.Rawls,*A Theory of Justice*,Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971,s.32.
[108] Hume,*EPM, Enquires*,s.286.
[109] Hume,*EPM, Enquires*,s.286.
[110] Hume,*EPM, Enquires*,s.286.

Böylece Humecu natüralizmi, "hayatın, özellikle sosyal hayatın organizasyonu gerektirmesinden ötürü, kişisel ihtiyatlılık ve sosyal adaletle ilgili kuralları oluşturan genel faydacı tasavvurlar ışığında muhtelif tutkularımızı yönetmeyi öğren[memiz]"[111] bağlamında faydacılıkla ilişkilendirebileceğimizi söyleyebiliriz. Russell Hardin'in ifadesiyle "Hume, eylemi ve eylemleri meşrulaştırmanın bir zemini olarak düzenli bir şekilde faydayı kullanan ilk büyük düşünürdür."[112] Ancak Hume, Hardin'e göre, özsel ahlâkî görüşlerin doğruluğuna ilişkin her türlü iddiayı reddetmesi nedeniyle faydacı bir ahlâk filozofu değildir.O, sadece, faydayı haz ve mutluluk verici bulması anlamında psikolojik faydacıdır.[113] Hardin, ayrıca, Hume'un daha çok kişisel faydamız için son derece önemli sosyal kurumlar üzerinde odaklanmış olmasından ve bu kurumlara sırf bundan ötürü değer verdiğimizi düşünmesinden ötürü kurumsal faydacı olarak adlandırılabileceğini belirtir.[114] Sonuç olarak, çalışmamızın ilgili bölümlerinde göreceğimiz gibi, filozofumuzun uylaşımlara, adaletin uygulanmasına, genel yasalara ve hükümetin fonksiyonlarına ilişkin düşüncelerinin, onun, faydacılıkla ilişkisine dair bütün bu görüşleri doğrulayan bir mahiyet taşıdığını söyleyebiliriz.

Çalışmamızın konusu ve amacı bakımından, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesini içinde konumlandırabileceğimiz dördüncü ve son teorik duruş erdem teorisidir.Hardin, filozofumuzun iddialarını, kendi çağının geçerli teorisi ve vokabüleri olması nedeniyle, erdem teorisinin vokabüleri içinde ortaya koyduğunu belirtir.[115] Hume, bu çerçevede, erdemleri bize haz veren nitelikler olarak yeniden tanımlamıştır. Ancak, Hardin'e göre, Hume bunu yaparken, erdem teorisinin yapısını kökten değiştirmiş ve Hobbes nasıl ki doğal hukuku işlevsel kılmışsa,o da erdemleri Aristoteles'in genel olarak yaptığı şekilde işlevsel kılmıştır.[116] Hardin'in burada doğal hukukun veya erdemlerin işlevsel kılınmasıyla kastettiği şey, onların doğruluklarının *a priori* bir doğruya değil işlevlerine, yani bir bakıma faydalı olmalarına dayandırılmalarıdır. Hardin, bununla birlikte, Hobbes'u nasıl doğal hukuk geleneğinin bir sürdürücüsü olarak görmek nasıl bir

[111]N.Kemp Smith, 'The Naturalism of David Hume II', *David Hume: Critical Assessment Volume III*, s.236-237.
[112]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.156.
[113]R.Hardin, *a.g.e*, s.155.
[114]R.Hardin,*a.g.e.*,s.155-156.
[115]R.Hardin,*a.g.e.*,s.20.
[116]R.Hardin,*a.g.e.*,s.20.

hataysa, Hume'u da erdem teorisi geleneğine katkıda bulunan bir filozof olarak yorumlamanın öyle bir hata olacağını belirtir.[117] Bunun nedeni, Hume'un, Bernard Mandeville'e benzer bir şekilde erdem teorisi geleneğinin önemli bir versiyonunu teşkil eden dinsel erdem geleneğini ciddi bir şekilde sarsmış ve zayıflatmış olmasıdır.Hardin, Mandeville'in çalışmasının 'özel erdemsizlikler genel faydalar' alt başlığı ve açgözlülüğün faydalı ekonomik etkilerine yönelik zekice kanıtları ile dini erdem teorisinin ilk önde gelen yıkıcısı olduğunu söyler.[118] Hume, çalışmamızın felsefi politikası ile ilgili bölümlerinde, kendisinin ticaret ve lükse ilişkin görüşlerini ele alırken göreceğimiz gibi, lüksün ve zarafetin faydaları konusunda Mandeville'in argümanlarına benzer argümanlar ileri sürer ve Mandeville'in bu konudaki görüşlerini onun adını zikretmesizin över. Hume, dinsel erdem teorisini gurura ilişkin görüşleriyle de ciddi bir şekilde sarsar.[119] O, gururun kendileri için bir günah olduğu dinsel erdem kuramcılarının birinci derecede önem verdikleri erdemleri 'keşiş erdemleri' olarak adlandırır ve tutkuları ele alırken göreceğimiz üzere, bunların önemsenmesine itiraz eder.

Hardin'e göre, Hume işte burada, açgözlülüğü insanların istedikleri şeylerin üretimini teşvik etmesinden ötürü bir erdem sayan Mandeville'e benzer bir şekilde hareket eder.[120] Mandeville, içinde yaşadığımız dünyanın verili koşullarında açgözlülüğün daha iyi bir hayat sürmemizi sağlayan genel ekonomiye altruizmden daha iyi hizmet ettiğini düşünür.Adam Smith de açgözlülüğü ekonomik üretkenliğe ve zenginliğe ilişkin açıklamasının merkezi bir unsuru kılar.[121] Smith'in ünlü ifadesiyle "yemeğimizi kasabın, biracının veya fırıncının iyilikseverliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamalarından bekleriz."[122] Gurur, işte Hume için benzer bir bağlamda, benzer bir işlevi icra eden pozitif bir insani nitelik, bir tür erdemdir. O, gururun, Mandeville'in ve

[117]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.20-21.
[118]R.Hardin,*a.g.e.*,s.21.
[119]R.Hardin,*a.g.e.*,s.21.
[120]R.Hardin,*a.g.e.*,s.21.
[121]R.Hardin,*a.g.e.*,s.22.
[122]Adam Smith,*Milletlerin Zenginliği* (çev.Haldun Derin), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006,s. 15.

Smith'in açgözlülük hakkında düşündükleri gibi aslında çoğunlukla faydalı olan insani bir nitelik olduğunu kabul eder.[123]

Hardin, erdem teorisinin merkezi unsurlarının erdemli veya erdemsiz kişilerin karakterleri ve eğilimleri olduklarını belirtir.[124] Meselâ, Aristoteles'e göre, erdemli bireylerin oluşturduğu topluluklarda, topluluk kadar failler de bireysel olarak erdemlerden istifade ederler. Hardin, erdem teorisinin bazı türlerinde, erdemli alışkanlıkların değerinin, insanları fayda üreten doğru eylemlere sevk etmeleri olgusunda yattığını ifade eder.Ayrıca erdemli insanlar müşterek iyiye katkıda bulunmaya yatkındırlar.Bundan ötürü erdemler işlevseldirler ve Hardin'e göre, Hume da bu geleneğe yakındır.[125] Erdem teorisinin muhtelif türleri bulunmaktadır. Kökleri antik Yunan düşüncesinde olan bu gelenekte, eski Yunan ve Romalı filozofların odaklandıkları en önemli erdemler basiret, ölçülülük, ılımlılık, metanet ve adalet erdemleridir.[126] Buna karşılık, bu gelenek içinde yer alan Hıristiyan yazarlar "ödevler üzerinde odaklanırlar ve bu ödevleri tanrıya, kendimize ve komşularımıza borçlu olduğumuz ödevler şeklinde gruplara ayırırlar."[127] Hume işte kendisi için dindar Katolik ve Protestan yazarların kişinin özbenliğini reddetmesi anlamına gelen keşiş erdemlerinden duyduğu hoşnutsuzluğu güçlü bir şekilde ifade eder ve "bunların kötülük olduklarını düşünür."[128] Letwin'in belirttiği gibi, Hume için erdem, insanların, ne insan üstü amaçları idrak etmelerini, ne de onların insani ihtiyaçlarını ve arzularını inkâr etmeyi gerektirir.[129] İnsanların erdemli olmak için, Hıristiyan ahlâkında olduğu gibi, "doğal eğilimleriyle mücadele etmeleri veya onları bastırmaları gerekmez."[130] Hume göreceğimiz gibi, "bütün ahlâkın, tutkularımızın ve eylemlerimizin doğal istikametine bağlı olduğunu"[131] düşünür. O, natüralizmiyle de bağlantılı olarak, Hıristiyan bakış açısının temelini oluşturan birçok unsuru reddeder. Meselâ, insan hayatı, onun için özel bir kutsallık taşımaz; insan doğal düzenin benzersiz olmasa da aslî bir parçası olduğu

[123]R.Hardin,*a.g.e.*,s.21.
[124]R.Hardin,*a.g.e.*,s.22.
[125]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.22.
[126]R.Hardin,*a.g.e.*,s.22.
[127]R.Hardin,*a.g.e.*,s.22.
[128]R.Hardin,*a.g.e.*,s.22.
[129]S.R.Letwin, *The Pursuit of Certainty*,s.62.
[130]S.R.Letwin,*a.g.e.*,s.62.
[131]Hume,*Treatise*,s.532.

için, kendi hayatıyla ilgili herşeyi, meselâ ölmeyi isteyebilir. Hume, Letwin'in belirttiği üzere, intiharın doğaya veya tanrıya aykırı olmayacağını ileri sürer.[132] Çünkü Hume'un kendi ifadesiyle "insan hayatının evren bakımından bir istiridyenin hayatından daha büyük bir önemi yoktur."[133] Böylece filozofumuzun erdem teorisiyle, bu teorinin antik Yunan ve Roma düşüncesindeki tezahürleri üzerinden ilişkilendirilebileceğini ve bu ilişkinin, onun felsefesinin diğer kurucu teorik duruşları, yani empirizmi, psikolojik faydacılığı ve natüralizmiyle birlikte felsefi politikasının sekülerleştirici boyutunu oluşturduğunu söyleyebiliriz.

1.5.Çalışmamızın Genel Şeması

Çalışmamızın temel amacı Hume'un siyaset felsefesini açıklamaktır. Buraya kadar sunmaya çalıştığımız genel giriş çerçevesinden de anlaşılabileceği gibi, filozofumuzun siyaset teorisi metodolojik olarak ahlâk teorisiyle bir bütünlük gösterdiği için, çalışmamızda, onun ahlâk teorisinin temel kavrayışlarından politik teorisine doğru gideceğiz ve bu ikisi arasındaki organik bağları ve geçişleri gerekli yerlerde göstermeye çalışacağız. Hume'un, bize göre, bir toplum ve medeni bir sosyal varoluş ve düzen teorisi olarak da kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesi bir dizi inovatif kavrayış içermektedir. O, bu kavrayışların iktisadî, sosyal ve siyasî zeminini ve koşullarını başta *EPML* olmak üzere pür filozofik olmayan çalışmalarında kurgulamıştır.

Ancak bu konuda belki çok daha önemli olan nokta, Hume'un bütün bunları, bir bilgi ve eylem sistemine dayanan bir insan doğası bilimi üzerinde bina etmiş olmasıdır. Bundan ötürü, Hume araştırmacıları ve yorumcuları, filozofumuzun kendi aslî ilgi alanlarıyla ilgili teorilerini ve görüşlerini izah etmeye ve yorumlamaya çalışırlarken, bu olgunun üzerinde bir şekilde ama mutlaka durmaktadırlar. Meselâ Rotwein, Hume'un *EPML*'de iktisadi konulardaki yazılarında ortaya koyduğu ekonomik görüşler ve yaklaşımlarla, *Treatise*'deki insan eylemliliğinin asli dinamikleri hakkındaki tezleri arasında güçlü bağlantılar olduğunu düşünür ve bu bağlantıları sistematik bir analizle oraya koymaya yönelir.[134] Rotwein, daha somut bir şekilde ifade edersek,Hume'un ekonomik etkinliğin

[132]S. R.Letwin,*a.g.e*.,s.62.
[133]Hume,'Of Suicide',*EPML*, Indianapolis: Liberty Fund, Revised Edition, 1985,s.501.
[134]Rotwein,Hume'un tutkular ve sempati kuramıyla iktisadi görüşleri ve iktisadi etkinliklere yaklaşımı arasındaki ilişkiler konusunda çok önemli bir analitik perspektif ortaya koymaktadır.Bkz. David Hume, 'Introduction' *Writings*

gelişimine,özellikle ticaretin doğuşuna ve yükselişine ilişkin görüşlerini,insan ferdini iktisadi etkinlikte bulunmaya yönelten içsel dinamikler ve müşevvikler temelinde, yani filozofumuzun iktisadi psikolojisiyle açıklar ve onun ekonomi politiğinin belli başlı karakteristiklerini medeni bir sosyal ve siyasi düzenle ilişkilendirebileceğimiz şekilde ortaya koyar. Christopher Finlay, Hume'un felsefesini tamamen sosyal bir teori olarak yorumladığı *Treatise* merkezli çalışmalarında,[135] filozofumuzun ahlâk ve siyaset teorisini,onun bilgi ve eylem sisteminin işleyiş mekanizmasının insanlar arasındaki muhtelif türden ilişkileri ve bu ilişkilerin sosyal bağlamlardaki anlamlarını ve değerlerini nasıl ürettiğini iktisadi ve siyasi unsurlarıyla birlikte analiz etmeye yönelik teşebbüsler olarak izah etmeye çalışır. Finlay, bu çerçevede, *Treatise*'de anlama yetisi ve tutkular arasındaki içsel ilişkilerin ve tutkuların aklı araçsallaştırma mekanizmasının, sosyal hayatın muhtelif bağlamlarında gerçekleşen pratik insan ilişkileriyle açıklandığını belirtir.O, bu analizlerinde, filozofumuzun adaletin ve hükümetin kökenine ve ticari sosyallik yatkınlığına dair izahı arasındaki bağlantıları sergiler ve sonuçta, onun, toplum-devlet ayrımını çok net bir şekilde tesis ettiği bir siyaset teorisine sahip olduğunu ileri sürer. Russell Hardin, Hume'un siyasi teorisinin arka planını, ahlâkî inançlarımızın ve sosyal düzende karşı karşıya kaldığımız stratejik yapıların analizinin oluşturduğunu belirtir[136] ve bu analizin, Hume'un ahlâkî psikolojisiyle bağlarını ortaya koymaya teşebbüs eder.[137] Neil McArthur ise, Hume'un siyaset teorisinin kilit noktasının, barbar ve medeni hükümet ayrımında yattığını ileri sürerken; Humecu medenilik anlayışını, doğrudan doğruya, filozofumuzun insan doğası biliminin temel unsurlarıyla açıklar ve bu unsurlara dayandırır.[138]

Kolaylıkla çoğaltabileceğimiz bütün bu örnekler, Hume'un bir toplum ve sosyal düzen felsefesi olarak da kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesinin bir bütün olarak birleşmelerini ve iç içe geçmelerini sağlayan zeminin,filozofumuzun insan doğası

---

on the Economics içinde (ed. Eugene Rotwein), New Brunswick-New Jersey: Transaction Publishers, 2007,ss. xxxii-liii.

[135]Christopher Finlay'in özellikle *Hume's Social Philosophy*,New York:Continuum International Publishing Group 2007 adlı eseri ve 'Hume's Theory of Civil Society' başlıklı makalesi, *European Journal of Political Theory*, London:SAGE Publications, Volume 3 No 4,October 2004,ss.369-391.

[136]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.23.

[137]R.Hardin,*a.g.e.*,ss. 27-54.

[138]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,ss.17-30.

biliminin iki temel boyutunu teşkil eden epistemolojisi ve felsefi psikolojisi olduğunu ortaya koymaktadır.Bu, Hume'un tarihsel ve aktüel ideo-politik konumuyla ilgili canlı tartışmaların da gösterdiği gibi, kendileri başlı başına politik bir düşünme konusu olan bu iki temel boyutun, esasen, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin kurucu unsurları oldukları ve onları incelemeksizin Hume'un toplum ve sosyal düzen felsefesini anlamanın ve anlamlandırmanın çok zor olduğu anlamına gelmektedir.

İşte çalışmamızı bütün bu değerlendirmeler ışığında şöyle şekillendirmiş bulunuyoruz: Çalışmamızın giriş bölümünü takip eden 'Hume'u Şekillendiren Bağlamlar ve Tarihsel Arka Plan' başlıklı ikinci bölümünde, filozofumuzun bütün çalışmasını şekillendiren sosyal bağlamları ve ilişkileri iki temel alt başlık altında ele alacağız. 'Sosyo-kültürel Bağlam: İskoçya ve İskoç Aydınlanma Çevresi' başlığını taşıyan alt bölümde, Hume'un içine doğduğu sosyal çevreyi ve kendisinin en etkin fikri aktörlerinden biri olduğu İskoç Aydınlanmasını genel çizgileriyle ele alacağız ve bu çerçevede İskoç Aydınlanmasını karakterize eden sosyallik vurgusu başta olmak üzere bazı unsurlara kısaca temas edeceğiz. İlk bölümün 'Sosyo-iktisadi ve Politik bağlam: İngiltere' başlıklı ikinci alt bölümünde ise, Hume'un insan doğası anlayışının tarihsel zeminini de oluşturduğu ileri sürülen[139] ve filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin pratik boyutunu teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz felsefi politikasındaki temel kavrayışların başlıca deneyimsel kaynağı olan İngiltere'yi, filozofumuzun bu bağlamlardaki görüşlerinin sosyo-iktisadi ve politik arka planı olarak ele alacağız. Bu bağlamda, İngiltere'nin, 17. yüzyılın sonlarına doğru ivme kazanan ve İskoçya'nın İngiltere'yle birleşme kararı almasında birinci derecede belirleyici olduğunu söyleyebileceğimiz büyük ekonomik gelişmesine ve bunun sosyal davranışlarda yol açtığı bazı önemli değişiklere, Hume'la ilişkili bir çerçeve içinde, ayrıntılı olarak temas edeceğiz. Böylece, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavrayışları ve bu kavrayışların şekillendirdiği toplum, sosyal düzen ve hükümet tasavvurları ile, Britanya'nın, filozofumuzun yaşadığı dönemde kaydettiği büyük ekonomik ve sosyal gelişme arasında çok sıkı ve kopmaz bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

[139]C.Finlay, *Hume's Social Philosophy*, ss.5-8.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, Hume'un, bir toplum ve sosyal düzen olarak da kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesinin hem temelini, hem de harcını oluşturduğunu söyleyebileceğimiz insan bilimini, kendisinin *Treatise*'deki bölümlemesini takip ederek incelemeye çalışacağız. 'Medeni Bir Sosyal Düzen İçin İnsan Doğasının Bilgisi: Hume'un İnsan Bilimi ve Ahlâkî-Siyasi Felsefesi İle Bağları' başlığını taşıyan bu bölümde, ilkin, filozofumuzun insan biliminin yapısına, kurgusuna ve önemine ilişkin genel bir çerçeve sunacağız. Ardından 'Hume'un Anti-Rasyonalist Bilgi ve Eylem Mekanizması' başlığı altında, Hume'un insan biliminin temel ayırıcı niteliğine, yani dış dünyanın bilgisinde ve insan eylemliliğinde aklı ikincil bir konuma düşüren empirizminin ve felsefi psikolojisinin doğal bir türevi olan anti-rasyonalizmini ele alacağız ve bunun etkilerine ve sonuçlarına ilişkin bazı noktalara ve değerlendirmelere temas edeceğiz. Daha sonra, Hume'un insan biliminin bilgi ve eylem mekanizmasını, *Treatise*'in kurgusuna uygun olarak, ayrı ayrı tetkik edeceğiz.Bu çerçevede, önce, Hume'un bilgi teorisinin kilit noktasını oluşturan empirist bilgi mekanizmasının unsurlarını ve işleyiş ilkelerini, sadece *Treatise*'e değil, *EHU*'ya da başvurarak kısaca açıklamaya çalışacağız. Sonra da, filozofumuzun empirizminin doğal sonucu olan non-rasyonalizmin ve anti-rasyonalizmin, çalışmamızın konusuyla ilgili birtakım sonuçlarına ve bu sonuçlara yönelik belli eleştirilere dikkat çekeceğiz.

Humecu insan biliminde, insan zihninin işleyiş mekanizmasının empirik ilkeleri, dolayısıyla, dış dünyanın ve içine doğduğumuz sosyal, siyasi, iktisadi ve kültürel ilişkiler ağından müteşekkil toplumun bilgisine ulaşmamızı sağlayan bu mekanizmanın non-rasyonalist ve anti-rasyonalist karakteri önemli olmakla birlikte, bu bilimin asıl odak noktası, filozofumuz için insan eylemliliğinin asli unsurlarını oluşturan tutkulardır. Bundan ötürü, üçüncü bölümü, çalışmamızın temel konusu ve amacı çerçevesinde çok büyük ölçüde Humecu felsefi psikolojinin detaylı bir incelemesine tahsis etmiş bulunuyoruz. Bu bağlamda, Hume'un insan eylemliliği teorisinin başlıca karakteristiklerine ilişkin genel bir bakış sunmak için, ilkin, bu teorinin tarihsel arka planını ortaya koymaya çalışacağız ve Hume'da özellikle Epikurosçu etkilere ve unsurlara dikkat çekeceğiz. Filozofumuzun tutkular teorisinin arka planına ilişkin bu çerçevenin ardından, onun tutkular analizini ve bu analizin ürünü olan tutkular

sınıflandırmasını alt başlıklar hâlinde ele alacağız. Hume'da tutkular tasnifi, tutkuların insan ilişkileri ve bu ilişkilerin sosyal düzenlenişindeki etkileri, sonuçları ve filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin belli başlı inovatif kavrayışlarıyla bağlantılı olduğundan, alt başlıklarda sözkonusu bağları ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağların ve bağlantıların, sakin ve şiddetli tutkular ayrımında olduğu gibi, filozofumuzun sosyal ve siyasi felsefesi bakımından özel bir açıklayıcı önem taşıdıklarını düşündüğümüz yerlerde onları ayrı alt başlıklar olarak inceleyeceğiz.

Ancak Hume'da tutkular, insan eylemliliğindeki işlemlerini sempati mekanizması vasıtasıyla icra ederler. Onların birbirleriyle karmaşık etkileşimleri ve bu etkileşimlerin mahiyeti de sempati mekanizması tarafından belirlenir.Dolayısıyla, Humecu sempati, insanın sosyal ilişkilerinde, etkileşimlerinde ve ahlâkî yargılarının şekillenmesinde son derece etkilidir. Bundan ötürü bu bölümde, tutkuların ardından, Hume'un sempati teorisinin kendi ahlâk ve siyaset felsefesiyle doğrudan ilişkili olan ve onları şekillendiren unsurları üzerinde odaklanacağız. Bu çerçevede, önce, Humecu sempati mekanizmasını ve bu mekanizmanın Hume'da neden insan doğasının sosyal karakterini veren temel unsur olduğunu göstermeye çalışacağız. Bunun ardından, sempatinin sosyal bakımdan daha belirleyici olan sevgi ve nefret, saygı ve küçümseme gibi belli tutkularla bağlantıları çerçevesinde sosyal ilişkiler üzerindeki pozitif ve negatif etkilerini belli alt başlıklar altında ele alacağız. Sempatinin, sempatik taraflılık dediğimiz negatif etkisi, bizi, Hume'da ahlâkî yargılar meselesine getirecek ve sempatinin, ahlâkî duygularla birlikte, ahlâkî yargılarımızı nasıl türettiğini göstermeye gayret edeceğiz. Çalışmamızın, sempatinin negatif etkisi ve bu etkinin nasıl aşıldığına ilişkin bu alt bölümlerinin, aynı zamanda, Hume'un felsefi psikolojisi ile ahlâk ve siyaset felsefesi arasındaki güçlü bağları ve filozofumuzun duygular üzerine kurulmuş; bundan ötürü de, içinde tikelliğe yer açan evrensel insan doğası ve ahlâk anlayışını ortaya koyacağını düşünüyoruz. Hume'un insan biliminin ikinci analitik safhasını teşkil eden felsefi psikolojisini açıklamaya gayret ettiğimiz bu bölümde, son olarak,filozofumuzun insan eylemliliğinde aklın işlevlerini ve rolünü nasıl ikincil pozisyona indirgediğini ve bunun sonuçlarını ve bu sonuçlara ilişkin eleştirel değerlendirmeleri ortaya koymayı deneyeceğiz.

Çalışmamızın ‘Hume’un Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin Temel Çerçevesi: Adalet, Mülkiyet,Hükümet’ başlıklı dördüncü bölümünde, ilk olarak, filozofumuzun ahlakî erdemlerle adaletin ve hükümetin kökenine ilişkin açıklamasının zeminini teşkil eden temel ayrımı, yani doğal ve sunî erdemler ayrımını ele alacağız. Bu çerçevede, önce, Hume’un erdem anlayışını, doğal ve sunî erdemler ayrımının anlamını, bu iki erdemin mahiyetleriyle ilgili işlevsel farklılıklarını ve bunun sonuçlarını tetkik ve izah etmeye çalışacağız.Bu soruşturmamızın, Hume’un insan doğası teorisiyle ahlakî erdemler ve adaletin ve hükümetin kökenine ilişkin açıklamaları arasındaki ilişkileri de anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyoruz. Bu bölümde, daha sonra, en önemli sunî erdem olarak adaleti, bu erdemin anonim bir insan buluşu olarak icat edilmesini gerekli kılan ilişkilerle bağları ve bağlantıları çerçevesinde incelemeye çalışacağız. Bu bölüm, Hume’un ahlâk ve siyaset felsefesinin toplum ve sosyal olan ve özellikle adaletin sosyal doğası üzerindeki vurgusunu daha açık bir şekilde anlamamıza katkıda bulunacak. Çalışmamızın, Hume’un siyaset felsefesinin temel çerçevesini sunmayı amaçlayan bu bölümünde, daha sonra, filozofumuzun en az sunî ve doğal erdemler ayrımı kadar inovatif ve orijinal bir unsur olan uylaşım kavrayışını açıklamaya ve bu kavrayışın, filozofumuzun sosyal düzen anlayışının niçin kilit unsurlarının başında geldiğini göstermeye gayret edeceğiz.Humecu uylaşım kavrayışının ardından, sosyal ilişkilerin bir türü olarak politik ilişkiler bağlamında Hume’un hükümetin kökenine ve işlevine ilişkin açıklamasına geçeceğiz. Bu alt bölümde, filozofumuzun, hükümetin bütün sosyal alana yayılmaya ve şekillendirmeye kalkışması önünde ciddi bir engel teşkil eden sosyal ilişkiler ve sosyal düzen anlayışının genel niteliklerini, bir kere daha, insan eylemliliğinin temel dinamikleri olan tutkularla ilişkilendirerek ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızın ‘Hume’un Siyaset Felsefesinin ve Felsefi Politikasının Temel Unsurları” başlığını taşıyan beşinci ve son bölümünde, doğrudan doğruya, filozofumuzun siyaset teorisi ve bu teorinin başlıca kavrayışlarının belli alanlardaki pratikteki tezahürü sayabileceğimiz unsurları ve yaklaşımları üzerinde odaklanacağız. Bu bağlamda, ilkin, hükümetin sosyal düzendeki işlevine ve rolüne temas edeceğiz ve Hume’da toplumun hükümeti önceledi̇ğini ve hükümetin sosyal düzenin tesisinde ancak ekonomik

ilişkilerin belli bir noktasından sonra bir gereklilik haline geldiğini göstereceğiz. Bu, aynı zamanda, Hume'da hükümetin temel işlevlerini daha da netleştirmemize ve filozofumuzun hükümeti sözleşmeci siyaset filozoflarından ve kuramcılardan çok farklı bir şekilde meşrulaştırdığını ortaya koymamıza yardımcı olacak. Daha sonra, bu son noktayla bağlantılı olarak, filozofumuzun özellikle Locke'un sözleşme teorisinin temel argümanlarına yönelik sarsıcı eleştirisini ele alacağız ve filozofumuzun başlıca eleştirel itirazlarını ve bunların sonuçlarını ortaya koymaya çalışacağız. Bunun ardından, Humecu adaletin siyasi olarak nasıl konumlandırılabileceğini göstermeye gayret edeceğiz ve onun adalet anlayışını ideo-politik bakımdan değerlendireceğiz. Bu çerçevede, önce, Hume'un adalet anlayışının mahiyetini ve bu anlayışta adaletin bir düzen olarak kavrandığını; ardından da, filozofumuzun adalet soruşturmasından neden bir dağıtıcı adalet teorisi çıkarılamayacağını ortaya koymaya gayret edeceğiz. Bunun ardından, Humecu adaletin daha pratik boyutunu, dolayısıyla, Hume'un felsefi politikasının temelini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz görüşleri 'Hume'da Hukuk ve Yasal Sistem: Genel Yasaların Nitelikleri ve Hükümet' alt başlığı altında ele alacağız. Bu bölümde, Humecu felsefi politika bakımından önem taşıdığı için açıklamaya çalışacağımız bir mesele de, hükümete direnme ve ayaklanma meselesi ve bu meseleyle yakından bağlantılı bir konu olarak özgürlük, otorite ve güvenlik ilişkisi olacak. Bu meseleleri ele alırken,Hume'da hükümetin otoritesiyle, özgürlük ve güvenliğin nasıl ilişkilendirildiğini ve filozofumuzun güvenlik üzerindeki vurgusunun siyasî düşünce bakımdan ne anlama geldiğini göstermeye çalışacağız.

Filozofumuzun siyaset felsefesini ve felsefi politikasını ideo-politik bakımdan daha iyi anlamamıza yardımcı olacağını düşündüğümüz bu iki alt bölümün ardından, bu açıdan, belki de en işlevsel alt-bölüme geçecek ve Hume'un ne tür bir hükümet şeklini yeğlediğini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Hume için tercih edilebilir hükümet şeklinin yöneticilerinin temsili demokrasiyle belirlendiği geniş ölçekli bir cumhuriyet olduğu sonucuna ulaştığımız bu alt bölümden sonra, Hume'un politika ve partiler konusundaki başlıca görüşlerini ele alacağız. Aynı çerçevede üzerinde duracağımız son konu, Hume'un Aydınlanma içinde konumlandırılmasında birinci derecede belirleyici olduğunu söyleyebileceğimiz din politikası olacak. 'Hume'un Din Politikası' başlıklı alt

bölümde, Hume'un genel olarak etkili olan iki yanlış din anlayışını nasıl karakterize ettiğini ve bu iki anlayışa ilişkin görüşlerini ve genel değerlendirmelerini açıklayacağız. Çalışmamızın bu bölümünün son iki alt başlığında, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinde, toplum ve sosyal olan üzerindeki vurgunun iktisadi temelini oluşturan unsurları,yani ticareti ve ticaretin gelişmesinde başlıca faktörlerden ve müşevviklerinden birisini oluşturan lüksü ele alacağız. Hume, Finlay'in belirttiği gibi, toplumların politik alanda kaydedecekleri ilerlemeler konusunda kaynağın, felsefi sistemler ve yasa yapıcıların rasyonalist-volontarist yenilikleri değil, toplumun kendisi olduğunu düşünür.[140] Toplum bu ilerlemeyi, serbest ticaret ve onun yarattığı imkânların ve fırsatların, bireylerin görgülerini ve bilgilerini artmasını sağlaması sayesinde gösterir. Bu iki alt bölümde işte ticaretin, lüksle bağlantılı bir şekilde, filozofumuzun politik ve sosyal düşüncesindeki özel yerini göstermeye gayret edeceğiz.

Çalışmamız, bütün bu bölümlerde sunduğumuz temel argümanların ışığında, Hume'un siyaset felsefesinin ve felsefi politikasının anlamına ve önemine ilişkin kendi görüşlerimizi de içeren kısa bir genel değerlendirme ve sonuç bölümüyle noktalanacak.

[140] Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.151.

2.HUME'U ŞEKİLLENDİREN BAĞLAMLAR VE TARİHSEL ARKA PLAN

2.1.Sosyo-kültürel Bağlam: İskoçya ve İskoç Aydınlanma Çevresi

Hume, 26 Nisan 1711-25 Ağustos 1776 tarihleri arasında yaşadı. Doğum tarihi, genellikle, İskoç ve İngiliz parlamentolarının 1707 yılında birleşmesiyle başladığı kabul edilen[141] İskoç Aydınlanmasının dördüncü yılına isabet etmektedir. John Rawls, Hume'un ölüm tarihinin Amerikan Bağımsızlık Deklarasyonu ve Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği'*nin basımı ile aynı zamanlara denk düştüğüne dikkat çeker.[142] Kısaca Hume, İskoç Aydınlanmasının parlamaya başladığı bir zaman kesitinde doğmuş, kendisinin de en seçkin temsilcilerinden birisi olduğu en parlak döneminde ölmüştür.

Hume yüksek tabakadan güneyli bir İskoç aileye mensuptu. Erken yaşta kaybettiği babası Joseph Home iyi bir öğrenim almış, yurt dışındaki üniversitelerle, özellikle Hollanda üniversiteleriyle bağlantılı bir hukukçuydu.[143] Finlay, Hume'un ailesinin, İskoçya'nın İngiltere'yle birleşmesinin doğurduğu ticari gelişmelerin ve hayat tarzı ve tüketim değişikliklerinin ilk etkilediği toprak ve meslek sahibi sınıflara mensup olduğunu belirtir.[144] Bu nokta, Hume'un sosyal ve siyasî felsefesini inceleyen bazı yorumcuların, filozofumuzun sosyal gözlemleriyle sınıfsal konumu arasında belli ilişkiler kurmuş olmaları bakımından önemlidir. Meselâ, Harvey Chisick, "Hume'un sosyal ve entelektüel bakımdan yönetici seçkinlere, onların çıkarlarını, özlemlerini ve amaçlarını paylaştığını söylenebilecek kadar yakın olduğunu ve onun sıradan halka ilişkin görüşünün genel çizgileri içinde 18. yüzyılın hâkim sınıflarının görüşü olduğunu"[145] ileri sürmüştür.

Hume'un ilk eseri aynı zamanda kendisinin başyapıtı olan *Treatise*'dir. Filozofumuzun henüz 15 yaşındayken tasarlayıp, 1736'da 25 yaşından önce yazdığını söylediği[146] *Treatise*'in ilk baskısı 1739 yılının hemen başında yapılmıştır. Hume, *Treatise*'in üzerinde ilk çalışmaya başladığı sıralarda zihinsel bir çöküş yaşamış ve bu rahatsızlık,

---

[141]Alexander Broadie, *Scottish Philosophy a new perspective on the Enlightenment*, Edinburgh: Polygon,1990,s.1.
[142]J. Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge: Harvard University Pres, 2000, s.21.
[143]C.Finlay, *Hume's Social Theory*,s.34.
[144]C. Finlay,*a.g.e.*, s.32.
[145] Harvey Chisick "David Hume and Common People", *The Science of Man in the Scottish Enlightenment* (ed. Peter Jones) içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press,1989, s.8.
[146]J. Rawls, *a.g.e.*,s.21.

onda, felsefi refleksiyonların ancak aktif bir hayatla birleştikleri zaman değerli oldukları ve onların pratik etkinlikten koptuklarında tehlikeli hâle dönüştükleri; yalnızlık içinde ruhların canlılıklarını kaybetmesinden başka bir amaca hizmet etmedikleri fikrini doğurmuştur.[147] İşte Hume'un ortaya çıkarmak için neredeyse sağlığını kaybettiği bu eser, onun bir yazar olarak hedeflediği okur kesimi[148] tarafından mutlak bir kayıtsızlıkla karşılanmıştır. Hume, *Treatise*'in umduğu ilgiyi görmemiş olmasından ötürü büyük bir hayalkırıklığına uğramış ve bu duygusunu "hiçbir edebi teşebbüs benim *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'mden asla daha talihsiz değildir; o daha matbaada ölü doğdu"[149] diyerek ifade etmiştir. Hume'daki bu hayalkırıklığı duygusu o kadar derin olmuştur ki, filozofumuz ilerleyen zaman içinde, *Treatise*'i sanki hiç yazmamış gibi davranmış; bu eserin kendisi hayattayken yapılan sonraki baskıları, yazar adı verilmeksizin gerçekleştirilmiş ve hiçbir zaman Hume'un kendisi tarafından açıkça sahiplenilmemiştir.[150]

Bununla birlikte, Hume'un, *Treatise*'i takip eden çalışmalarının bu hayalkırıklığını fazlasıyla telafi ettiklerini söyleyebiliriz. Hume'un, *History* ve *EPML* başta olmak üzere diğer çalışmaları, *Treatise*'de önemli bir tutku olarak tanımladığı ün sevgisini tatmin edecek kadar okurdan büyük ilgi görürken, onun, "İngiltere'de yazması karşılığında kendisine peşin ödeme yapılan ilk yazar"[151] olmasını ve çok önem verdiği malî bağımsızlığı fazlasıyla temin eden bir zenginliğe ulaşmasını sağlamışlardır.[152] Ancak bizim için elbette en önemli husus,Hume'un bu çalışmalarıyla, aynı anda, klasik Britanya empirist ve siyasî felsefe geleneğinin, İskoç Aydınlanmasının ve Aydınlanmanın en önde gelen figürleri arasında yer alması, başka bir şekilde ifade edersek, onların şekillenmesinde birinci derecede belirleyici olan bir filozof ve çok geniş bir ilgi alanına sahip bir düşünce adamı olmasıdır. İşte bu üç fenomenden İskoç Aydınlanmasıyla ilgili unsurlar, Hume'un sosyal ve siyasî teorisinin özellikle ahlâk, din

[147] B. M. Laing, *David Hume*, s. 11.
[148]Mosner, Hume'un *Treatise*'i okuyan büyük bir okur kitlesi gibi bir hayalin etkisi altında olmadığını, onun sadece kendi buluşlarının önemini anlayabilecek kalibrede az sayıda insan tarafından okunacağını umduğunu söyler. Akt. Christopher Finlay,*Hume's Social Philosophy*, s.165.
[149]Hume, 'My Own Life', *Essays: Moral, Political and Literary* içinde (ed. Eugene F. Miller) içinde, ss.xxxiv.
[150]Rawls,Lectures on the History of Moral Philosophy, s.101.
[151]M. Belgion, *David Hume* ,s.10.
[152]M. Belgion,*History of England*'ın bütün ciltlerinin yayımlanmasından sonra Hume'un yıllık gelirinin çağı için önemli bir zenginliğe işaret eden 4090 £'u bulduğunu belirtir.Belgion,*a.g.e.*,s.10.

ve din politikası ve ticari girişkenlik ve ilişkilerle ilgili boyutunun açıklanması bakımından özel bir önem taşımaktadır.

Frederick Whelan, 18. yüzyıl İskoç siyasî düşüncesinin istisnai zenginliğiyle Aydınlanma içinde özel bir dikkatle değerlendirilmeyi hak ettiğini; bu dönemdeki İskoç yazarlarının birçok farklı entellektüel kaynağa dayandırdıkları önemli problemleri, kendilerine özgü bir şekilde ele aldıklarını belirtir. Bu yazarlar, Whelan'a göre,

> "Kıta Avrupasıyla sağlam bir şekilde kurulmuş entellektüel bağlantıların mirasçıları olarak Avrupa felsefesi ve hukuk bilimiyle İngiltere'den yayılan düşünce tarzlarını birleştiren bir konumdaydılar."[153]

Onların bu pozisyonlarında, belki de birinci derecede belirleyici olan husus, 17. yüzyılın sonlarına doğru İskoçya'nın, bu ülkenin dinamik ve yönlendirici kesimlerinin, yani şehirli toprak ve meslek sahiplerinin, müteşebbislerin ve entelektüellerin öncülüğünde, İngiltere'yle adım adım birleşmeye götürülmesi ve bu birleşmenin 1707 yılında Birleşme Aktı ile gerçekleştirilmesi olmuştur. İngiltere'yle birleşme kararıyla noktalanan süreç içinde, sözkonusu etkin ve öncü kesimler, ekonomik büyümelerini sürdürebilecekleri şartları, hem merkantalist hem de serbest ticaret alternatifleriyle ele almışlar; düzenledikleri toplantılarda bankaların rollerini ve birleşmenin önlerine getireceği çok önemli pratik siyasî sorunları tartışmışlardır.[154] Bu tartışmalarda öncülüğü, Hume'un ailesinin de mensup olduğu "İskoçya'nın ihtiyaç duyduğu şeyin enerjilerinin istikametini seküler ve iktisadî kanallara çevirmek olduğuna inanan"[155] toprak sahipleri sınıfı üstlenmiş ve İskoçlar, bu tartışmalar vesilesiyle, Andrew Fletcher gibi insanlar tarafından savunulan birçok cumhuriyetçi ve sivik hümanist fikri keşfetmişlerdir.[156]

İşte bu tür bir fikri zeminden beslenmiş olan İskoç Aydınlanma yazarları, Whelan'ın deyişiyle, "daha güçlü ve ileri bir ulusla birleşmiş, periferide kalan bir ulusun üyeleri olarak, kendilerini, ekonomi-politiğe belirleyici katkılarda bulunmaya sevk eden

---

[153]F.Whelan,'Political Theory of the Renaissance and Enlightenment',Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (eds),*Handbook of Political Theory*, London:SAGE, 2004, s.361.
[154]Roger Emerson, 'The Context of Scottish Enlightenment',*The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (ed. Alexander Broadie) Cambridge: Cambridge University Press, 2003,s.11.
[155]D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*,s.87.
[156]R.Emerson,a.g.m., *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*,s.12.

modern bir ticari toplumda ekonomik gelişme sorunlarıyla karşı karşıya kalmışlardır."[157] Bu yazarlar, "kendi ayırt edici anayasal gelenekleri bulunan İngiltere'yle henüz birleşmiş, güçlü bir tarihsel kimliğe sahip bir ulusun mensupları olarak ise"[158] sosyal gelişmeyle hükümet anlayışları arasındaki ilişkilerin karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirildiği "tarihsel yaklaşımların öncüsü olmuşlardır."[159]

İskoç Aydınlanmasını karakterize eden niteliklerin belirginleşmesinde, İskoçya'nın kendi egemenliğinden ticaret ve ekonomik zenginleşme uğruna feragat ederek, İngiltere'yle birleşmeye yönelik "benzersiz kararının"[160] büyük bir rol oynadığını düşünebiliriz. Çünkü bu karar, "ülkenin sadece yeni yüzyıldaki siyasî istikametini değil, yeni bir politik teorileştirmenin ortaya çıkacağı bir iklimi belirlemişti."[161] Bu iklim içinde,

> "İskoçya'nın politik geleceği, idarenin bütün geleneksel tarzlarının modern ticaretin ve şehirli zarafetin doğuşuna uyacak bir şekilde yeniden işlenmesi gereken yeni bir Avrupalı ufka dayanarak belirlenecek"[162] ve "sonuçta gönüllü olarak vazgeçilen egemenliğin değeri adalet, barış ve refahla tartıya vurulabilecekti."[163]

'Adalet, barış ve refah' tamamen siyasî bir kavram olan egemenlikten farklı olarak, ahlâkî ve iktisadî içerikli, siyasî etkinliğin amacını oluşturan sosyal değerlerdir ve İskoç Aydınlanma çevresinin, bize göre, temel karakteristiği olarak, diğer bütün asli özelliklerini belirlediğini düşündüğümüz sosyalliği ve sosyal olanı esas alan yaklaşımıyla ilgilidir. Bu yaklaşımın, teorik bir karakteristik olarak, İskoç Aydınlanması içinde yer alan ve farklı disiplinlerde ürün veren neredeyse bütün filozof ve düşünce adamlarının çalışmalarında çok açık bir şekilde görüldüğünü söyleyebiliriz. Meselâ, hukukçu Lord Kames ve sosyal kuramcı John Millar, avcılık ve toplayıcılıkla başlayıp tarım ve ticaret toplumuna doğru evrimleşen dört aşamalı İskoç sosyal gelişme teorisini geliştirmişlerdir.[164] John Gray, özellikle David Hume'u ve Adam Smith'i kastederek,

---

[157]F.Whelan "Political Theory of the Renaissance and Enlightenment", *Handbook of Political Theory* içinde (eds. Gerald F. Gaus Chandran Kukathas) London: SAGA, 2004, s. 361.
[158]F. Whelan, *Handbook of Political Theory*, s.361.
[159]F.Whelan,*a.g.e.*, s.361.
[160]Fania Oz-Salzberger, "The Political Theory of the Scottish Enlightenment",*The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (ed. Alexander Broadie) Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s.158.
[161]F.Oz-Salzberger, *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, s.158.
[162]F.Oz-Salzberger, *a.g.e.*, s.158.
[163]F.Oz-Salzberger,*a.g.e.*,s.158.
[164]F.Whelan,a.g.m.,*The Handbook of Political Theory*,s.361.

"İskoç Aydınlanmasının toplum filozoflarında ve ekonomi-politik düşünürlerinin eserlerinde liberalizmin ilkelerinin ve temellerinin (...) ilk sistematik ifadesini bulduğumuzu"[165] belirtir ve bu filozofların kendi liberal ilkelerini "insani sosyal gelişmenin kapsamlı bir açıklaması ve sosyal ve ekonomik bir yapı teorisi içinde temellendirdiklerini"[166] ifade eder.

Oz-Salzberger ise, insanın sosyal doğasının, İskoç siyaset felsefesinin tam kalbinde yattığına dikkat çekmektedir. İnsanlar, daima bir topluma doğarlar ve gelişen ihtiyaçlarına ve beklentilerine göre kendi politik ve kültürel kurumlarını şekillendirirlerken, aynı zamanda, bu kurumlar tarafından şekillendirilirler; dolayısıyla, sosyallik öncesi diye bir durum sözkonusu değildir.[167] Oz-Salzberger, bu vurgusuyla, özellikle Hume'un, Hobbes ve Locke'un sosyal sözleşme modeline ilişkin eleştirilerini ve uzun döneme yayılmış, evrimci değişim anlayışını kastetmektedir.[168] İskoç Aydınlanması konusunda genellemelere gidilmesine karşı olan Duncan Forbes ise, "İskoç Aydınlanmasına içinde yer alan [ve] çeşitli şekillerde ahlâkçı ve hümanist olan üniversite profesörlerinin özellikle ahlâkın sosyal bağlamıyla klasik tarzda ilgilen[erek] insanın sosyal bir varlık olarak varoluşuna, onun sosyalliği gerçeğine ve bu gerçeği tehdit eder yahut değersizleştirir görünen her şeye son derece hassas oldukları[nı]"[169] ifade eder.

Bu hassasiyetin temelinde, esasen, İskoç Aydınlanmasının, İskoç kültüründe felsefenin derinlere kök salmasını ve İskoç üniversitelerinde felsefe öğretiminin, Avrupa'da, meselâ Paris Üniversitesinde olduğu kadar yüksek bir seviyeye ulaşmasını sağlayan bir filozoflar geçmişi olmasının bulunduğunu belirtebiliriz.[170] Başlangıcı 13. yüzyılın ortalarına dayanan İskoç felsefe geleneği,[171] Broadie'ye göre, felsefe yapmanın kendileri için sosyal bir edim olduğu insanlar tarafından karşılıklı sohbetler ve

[165]J.Gray,Liberalism,s.24
[166]J. Gray,*Liberalism*,s.24.
[167]F.Oz-Salzberger,a.g.m.,*The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*,s.164.
[168]F.Oz- Salzberger,a.g.m.,*The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*,s164.
[169]D.Forbes, 'Hume and The Scottish Enlightenment',*Hume II* içinde (eds. John Dunn and Ian Harris) Cheltenham:Edward Elgar Publishing,1998 s.98.
[170]A.Broadie, *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press,2009 s.5.
[171]A.Broadie,*a.g.e.*, s.2.

mektuplarla geliştirilmiş bir gelenekti.[172] Kısaca, Broadie'nin tesadüfî bir hadise değil, felsefenin, Reformasyon ve Rönesans hümanizminin ardından köklü bir geleneğin ürünü olarak, Avrupa'nın her yerinde olduğu gibi, İskoçya'da da yeniden canlanmasının bir sonucu olduğunu vurguladığı İskoç Aydınlanmasının mayasında, sosyal olanın önceliği fikrinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

İskoç Aydınlanmasındaki sosyallik ve sosyal olanın önceliği vurgusu, ahlâk ve siyaset felsefesinin çeşitli boyutlarını ele alırken göreceğimiz gibi, belki de en belirgin ve orijinal şekliyle Hume'da tezahür etmektedir. Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesini, epistemolojisi ve tutkular merkezli insan eylemliliği teorisiyle birlikte, bir toplum ve sosyal düzen felsefesi olarak kavranabileceğini düşünmemizin başlıca sebebi de budur. Ama burada bize göre çok önemli bir nokta, İskoç Aydınlanmasında sosyallik ve sosyal olan üzerindeki vurgunun sadece fikri ve teorik değil, İskoç Aydınlanma çevresi içinde yer alan düşünce adamlarının sosyal ilişkilerinde ve pratiklerinde tezahür eden ve Hume'da çok açık bir şekilde görüldüğü gibi, onların çalışmalarına yansıyan bir nitelik olmasıdır.Bu niteliğin ortaya çıkması ve onun somut tezahürleriyle ilgili birkaç hususun, Hume'un siyaset felsefesinin belli unsurlarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olması bakımından özellikle önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bunlardan ilki, Broadie'yi takip ederek söylersek, İskoç Aydınlanmasında bilim alanında yaşanan gelişmelerin en az ahlâk felsefesi, tarih yazımı, ekonomi-politik alanındaki gelişmeler kadar, hatta belki de, onlardan bile daha önemli olduğudur. Çünkü Broadie'ye göre, İskoç Aydınlanması içindeki çok başarılı bilimsel teşebbüslerde, bu alandaki insanların başlıca müşevvikleri, ülkenin gerçekten son derece kötü durumdaki maddi koşullarını iyileştirme kaygısı değildi. Onlar için bilimsel düşünme şekillerini, yani bilimsel metodolojiyi, bilimsel kavramları ve kategorileri yerleştirme endişesi de aynı ölçüde harekete geçirici bir etkendi.[173] Bu etken, Forbes'in Hume'un döneminde İskoçya'da hâkim iki ana akımdan birisi olduğunu belirttiği[174] Baconcı veya Newtoncu empirist bilim anlayışıyla ilgiliydi.

---

[172]A.Broadie,*a.g.e.*, s.5.
[173]A.Broadie,'Introduction',*The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* içinde (ed. Alexander Broadie), s.4.
[174]D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*,s.18.

İkinci bir nokta, bilimlerin iki alanında, yani sosyal bilimlerde ve doğa bilimlerinde etkinlik gösterenlerin pozisyonlarının birbirleriyle bağdaşmaz görünmesinin ortaya çıkardığı bir durumla bağlantılıdır. Bu da Broadie'nin deyimiyle "her bir pozisyonun dikkate değer sezişlerini kurtarmaya çalışan üçüncü bir yolun geliştirilmiş"[175] olmasıdır. Bu tutum, 'literati' diye anılan ve kozmopolitizm, dini hoşgörü, sosyal canlılık, ahlâkî ve ekonomik gelişme gibi insani ve hümaniteryan değerler kadar, zarafet eğitimine büyük önem veren İskoç yazı insanlarının, İskoçyalı aydınların kültürlerine odaklanarak kapsayıcı olmaya çalışmaları şeklinde formüle edilmektedir.[176] Sözkonusu tutum, Hume'un hem felsefesinin bütününde kendini tam bir netlikle ifşa etmesi,hem de onun organik bir mensubu olduğu çevrenin özelliklerini yansıtması bakımından çok önemlidir ve İskoç Aydınlanması içinde yer alan filozofların ortaya koydukları ahlâk teorilerinde, çok farklı unsurlara ve vurgulara sahip olmakla birlikte,sosyal duyguyu öne çıkarmalarıyla uyumlu bir pratiği yansıtmaktadır.

İskoç Aydınlanmasının Hume bağlamında özellikle açıklayıcı olduğunu düşündüğümüz üçüncü ve son özelliği, hareketin tarihte neredeyse benzersiz olan olağanüstü sosyal doğasıdır.Broadie'nin belirttiği gibi "yazarlar birbirleriyle dostluk bağlarıyla bağlıdırlar, birbirlerine karşı tezler ileri sürüp birbirleriyle tartışırlar ve tartışmayı kolaylaştırmak maksadıyla tasarlanmış birçok kulüp ve topluluk kurarlar."[177] Meselâ Hume, İngiltere'yle birleşmenin etkilerinin ilk görüldüğü merkezlerden olan Edinburgh'a geldiğinde, iyi bir İngiliz stilini, edebi zevki ve düşünce özgürlüğünü teşvik eden bir grup hukuk ve teoloji öğrencisinin kurmuş olduğu Rankenian Kulübüne girer.Burada daha sonra dostluklarını derinleştireceği ve Hume üzerine çalışanların mutlaka aşina olmak durumunda oldukları ve hepsi de püriten Presbiteryenlikten çok uzak, Allan Ramsey, akrabası Henry Home, Michael Ramsey gibi isimlerin bulunduğu çevre içinde Latin klasiklerini yeniden okur; Locke'u, Clarke'ı, Bayle'i çok daha yakından tanır; Fransızca öğrenir, Fransız klasiklerinin yanısıra çok parlak İngiliz yazarlarını, Milton'ı, Dryden'ı, Swift'i, Addison'ı, Steele'i, Pope'u okur.[178]

[175]A.Broadie, *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, s.4.
[176]A.Broadie,*a.g.e.*,s.4.
[177]A.Broadie,*a.g.e*,s.4.
[178]S.R.Letwin,*The Pursuit Certainty*,s.20.

İskoç Aydınlanmasının hemen başlarında, yani Hume'un daha Edinburgh Üniversitesinde öğrenciliği esnasında kendisini gösteren sosyallik olgusu, bu hareketin gelişimine paralel olarak kendini daha güçlü bir şekilde açığa vurur ve belirginleşir. Finlay, Hume'un içinde yetiştiği sosyal ortamı oluşturan Edinburgh'un ticaret ve imalat faaliyetlerinin yoğunlaştığı Glasgow'dan hukuk, tıp vb. gibi mesleki sınıfların hâkim olmasıyla ayrıldığını belirtir.[179] İngiliz Kraliyetinin büyük idari bölgelerinden birisi olarak politik hayatın etkili bir merkezi olan Edinburgh'ta, Aydınlanma yüzyılı boyunca, çeşitli kulüpler ve topluluklar yasal, ekonomik ve kültürel gelişme vasıtasıyla ve zarafeti geliştirmek ve İngiliz görgü kurallarını taklit etmek suretiyle, İskoçya'da hayatın güzelleşmesi için uğraşmışlardır.[180] Broadie de aynı çerçevede, İskoçya'nın üç büyük üniversite şehri olan Glasgow, Edinburgh ve Aberdeen'in profesörlere canlı sosyal ilişkilerle şekillenmiş zengin ve heyecanlı bir akademik hayat sunduklarını ifade eder. Bu üniversitelerin hocaları sadece birer gözlemci değil, Hume'un en yakın dostu olan Adam Smith örneğiyle somutlaştığı gibi, dünyaya açık, uyanık ve girişimci insanlarla fikir alışverişinde bulunan düşünce aktörleridir:

> "Glasgow Üniversitesi'nde ahlâk felsefesi profesörü olan Adam Smith, bütün dünyada özellikle de Amerika'yla ticaret yapan yerel tüccarlarla sıkı bağlar içindeydi. Smith'in *Wealth of Nations*'ı pek çok şeyin bir ürünüdür; bunların arasında, onun Glasgowlu tacir sınıfıyla yakın ilişkisi de vardır."[181]

İskoç Aydınlanmasında etkili ilk ifadesini Hutcheson'ın sosyal-ahlâk teorisinde bulan sosyalliğe yönelik vurgunun, bu hadise içinde yer alanların başka yerlerden gelen fikirlere açık olmaya yönelik eğilimlerini güçlendirdiği söylenebilir. David Hume ve Adam Smith gerek teorik ilgileriyle, gerekse, bilhassa Hume'un, kendi çağdaşları Fransız filozofları, düşünce ve sanat insanlarıyla kurduğu ilişkilerde[182] bütün açıklığıyla

---

[179] C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.34.
[180] C.Finlay,*a.g.e.*,ss.34-36.
[181] A. Broadie, 'Introduction' *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* içinde (ed. Alexander Broadie) içinde s.5
[182] Hume'un Fransız Aydınlanma çevresiyle ilişkisi son derece sıkı ve yoğundur. Montesquieu, Hume'dan daha 1749'dan itibaren haberdarmış gibi görünmektedir. Turgot ve Helvétius onun çalışmalarına ilgi duymuşlardır. Hume ayrıca Diderot, D'Alembert, Buffon ve Holbach gibi Fransız Aydınlanması denilince ilk akla gelen şahsiyetlerle dostluklar kurmuştur. Hume'un bu çevreyle ilişkileri özellikle Fransa'da Elçilik Sekreteri olarak görev yaptığı 1763-66 yılları arasında çok güçlenmiştir. Öyle ki, Fransız adaletiyle *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile* yüzünden başı derde düşen Rousseau'yla dahi, onu İngiltere'ye kendisiyle birlikte gelmeye ikna edecek ve onun ikametgâhı ve geçimi için gerekli şartları sağlayacak kadar sıkı bir dostluk kurmuştur. Ancak Holbach'ın başlangıcında "Adamınızı

görüldüğü gibi İskoç Aydınlanmasındaki bu genel eğilimi ve karakteristiği çok güçlü bir şekilde yansıtmışlardır. Bu olgunun, Hume'un ve Smith'in, Broadie'nin fikirlerle ilgili muhayyel bir çokuluslu topluluk, bir yazı ve düşünme insanları cumhuriyeti şeklinde tanımladığı Aydınlanma hareketinin en etkili figürleri arasında yer almalarının belirleyici nedenlerinden birisini teşkil ettiğini düşünebiliriz.

2.2.Sosyo-iktisadî ve Politik Bağlam: İngiltere

Finlay, Hume'un *Treatise*'de bireylerin kendi sosyal statüleri konusunda aşırı endişeli oldukları bir insan doğası tasavvuru ortaya koyduğunu belirtir.[183] Humecu bireylerin kendilerine bakışlarını, dolayısıyla eylemlerini birinci derecede belirleyen şey, göreceğimiz gibi, gurur veya kendini küçümseme tutkularıdır. Gurur, zihnin tek başına sağlam ve sürekli bir benlik izlenimi veya idesi oluşturmaktaki yetersizliğini telafi eder ve bu duygu, bireyin başkalarının kendisini dikkate alıp almadıklarına ilişkin bilinci yerine, bu bilincin uyandırdığı hoş veya nahoş duygulara dayanır.[184] Hume'da işte bu duygular, yani kişinin başkalarından gördüğü sevgi ve nefret veya saygı ve küçümseme, onun belli türden nesnelere sahip olduğunu göstermesiyle yakından bağlantılıdır. Bir kimsenin kendisinde gurur, onun sosyal kimliğinin gözlemcilerinde saygı uyandıran nesneler, mülkiyet ve servet tarafından belirlenirler; ancak geniş bir alana yayılan kişisel nitelikler veya sosyal ve ailevi bağlantılar da, bunlara sahip olan kişiler için bir tür mülkiyet ilişkisine benzer bir şekilde gurura ve saygıya neden olurlar.[185] Gurura ve saygıya neden olan, dolayısıyla, kişide bir sosyal statüye sahip olduğu duygusu yaratan nesnelerin başlıca özellikleri, haz verme gücünü taşımalarıdır. Bu nesneleri arzu edilir kılan da budur. Hume'da böylece sosyal etkileşimler ve sosyal statülerin tesisi ile nesnelere, özellikle de bireylerin hayatında yeni ve karmaşık bir anlam kazanan paraya sahip olunması ve tüketilmesi birbirine sık sıkıya bağlanır.[186] Finlay, bundan ötürü, Hume'un insan eylemliliğinde tutkuları merkeze alan insan doğası açıklamasında sahip olunan, teşhir edilen ve kullanımından haz alınan nesnelerin sosyal bir dünyada eyleyen

---

tanımıyorsunuz David, adamınızı tanımıyorsunuz" diyerek Rousseau'nun kişiliği hakkında Hume'u uyardığı bu ilişki çatışmayla noktalanmıştır. Hume'un Fransa dönemi için bkz. B. M. Laing, *David Hume*, ss.53-56.

[183]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*, s.12.

[184]C.Finlay,*a.g.e*,s.12-13.

[185]C.Finlay,*a.g.e.*,s.13.

[186]C.Finlay,*a.g.e.*,s.14.

ve etkileşim içinde bulunan bireylerin eylem ve etkileşim şekilleri açısından son derece önemli olduğunu göstermeye yönelik olduğunu belirtir.[187]

Ancak burada can alıcı bir husus, Hume'un insan eylemliliğini belirleyen bütün bu unsurları, *Treatise*'in "deneyimsel muhakeme yönetimini ahlâkî konulara uygulama" şeklindeki alt başlığına uygun olarak, hayatın olağan ve sıradan akışı içinde, insan davranışının doğrudan ve dikkatli bir gözlemine dayandırdığını söylemenin mümkün olmasıdır. Bu, filozofumuzun bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak da kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesini daha iyi izah edebilmemiz için "Hume'un kendi deneyimsel yöntemiyle gözlemlemiş ve bu gözlemlerinden belli sonuçlar çıkarmış olduğu sosyal arkaplanın yapısı nedir?" sorusunu yanıtlamamız gerektiği anlamına gelir.[188] Bu sosyal arkaplan, filozofumuzun politik ve iktisadî yazılarının ve tarih çalışmasının yanısıra mektuplarının da ortaya koyduğu gibi, İskoçya değil, İngiltere merkezlidir ve başta ekonomi ve politika olmak üzere, İngiltere'nin toplum olarak belirleyici konumda olduğu Britanya'ya ilişkin belli başlı bağlamlarla yakından bağlantılıdır.[189] Meselâ, Hume'un insan doğası incelemesinin, içerdiği sosyal endişeler ve ilgiler bakımından Britanya'da Glorious Devrimi ve finans alanındaki büyük dönüşüm sonrasında ticaret ve sosyallik konusunda yaşanan tartışmalara iştirak etmeyi amaçladığı ileri sürülür. Finlay'e göre, yine Hume'un öz-çıkar, gurur, erdem, ahlâkî duygu ve sosyal ilişkiler hakkındaki argümanları; Shaftesbury, Hutcheson ve Mandeville'in İskoçya ve İngiltere'de 18. yüzyılın ilk on yılı boyunca ileri sürdükleri görüşlerle sıkı sıkıya ilişkilidir.[190] Hume, özellikle *EMPL*'deki denemelerinin toplum ve hükümet konusundaki argümanlarında çok sayıda farklı ulusal bağlamdan, özellikle Fransa ve bu ülkenin yanısıra Polonya, İtalyan şehir devletleri, İsviçre gibi ülkeleri zikreder ve bu ülkelere ilgili konulardaki durumlarına ilişkin göndermelerde bulunur. Ancak Hume, bunu, Britanya toplumuna ilişkin argümanları çerçevesinde yapar. Başka bir deyişle, Hume'un *EPML*'de vurguladığı noktaları, tikel ulusal bağlamların ötesine geçecek şekilde genelleştirdiğini söyleyebiliriz; bununla birlikte, denemelerdeki "temel

[187]C.Finlay,*a.g.e.*,s.14-15.
[188]C.Finlay,*a.g.e.*,s.16.
[189]C.Finlay,*a.g.e*,ss.16-41.
[190]C.Finlay,*a.g.e.*,s.19.

meseleler her zaman Britanya'nın kendisiyle ilgilidir."[191] İşte bütün bunlardan ötürü, sözkonusu arkaplanı açıklamak için, İskoçya'yı bağımsızlığından feragat ederek İngiltere'yle birleşme kararı almaya götüren temel etkene, yani İngiltere'nin büyük ekonomik gelişimine ve bunun iktisadî ve sosyal düzlemdeki birtakım çok önemli sonuçlarına, meselâ Britanya toplumunda 18. yüzyılın ilk yarısında tüketimin ve tüketim ekonomisinin yükselmesine paralel olarak lüks diye nitelenen şeylere ilişkin tartışmalara genel çizgileriyle bakmamız gerekir.

Rotwein, Hume'un eserlerini, İngiltere'de yaşanan sanayi devriminin arifesinde yazdığını; sınaî makineleşmenin, büyük fabrika sisteminin ve endüstriyel kapitalizmin tam hâkimiyetinin Hume'un yaşadığı dönemin hemen sonrasında gerçekleştiğini belirtir.[192] Bununla birlikte, büyük ekonomik dönüşümü hazırlayan değişimler ve gelişmeler uzun süre önce başlamış olan bir mayalanma döneminin ürünü oldukları için, Hume'un yaşadığı döneme doğru birçok değişim tamamlanmış ve endüstri devriminin önemli bir safhası kendi mecrasında akmaya başlamıştır.[193] Bu safhanın en göze çarpan niteliği, ticaretin 18. yüzyılın hemen başlarında özellikle önceki iki yüzyıl boyunca yaşanan değişimlerin sonucu olarak çok büyük gelişme göstermesidir. Bu olgu, özellikle İngiltere'de çok belirgindir ve ticaret, çalışmamızın sonlarına doğru göreceğimiz üzere, Hume'un son derece önem verdiği bir işlevini İngiltere'de icra ederek, İngiltere'nin birbirlerinden büyük ölçüde kopuk yaşayan bölgelerinin hem birbirlerine, hem de kıta Avrupasına ve Yeni Dünya olarak adlandırılan Amerika'ya bağlanmalarını sağlamıştır.[194] Bu Ortaçağda son derece küçük ve önemsiz olan piyasaların çok büyümesi demektir; meselâ, İngiltere'de 17. yüzyılın başlarıyla 18. yüzyılın ortaları arasındaki zaman kesitinde dış ticaret tam yedi kat artmıştır.[195] Bu da beraberinde sermayede büyük bir artışı, yeni teknikler ve ürünler konusunda cesaretlenmeyi, endüstrinin hızla büyümesini ve çoğalan endüstriyel nüfusun

[191]C.Finlay,*a.g.e*.,s.19.
[192]Eugene Rotwein, 'Introduction', Hume *Writings on Economics* içinde *(*ed. Eugene Rotwein), New Brunswick, New Jersey:Transaction Publishers,2007,s.ix.
[193]E.Rotwein,a.g.m, Hume *Writings on Economics* içinde,s.ix.
[194]E.Rotwein,a.g.m.,Hume *Writings on Economics*,s.ix.
[195]E.Rotwein,a.g.m.,Hume *Writings on Economics*,s.ix.

beslenmesi için gerekli yiyeceklerin tedarik ve arz edilmesi için tarımda yeni yöntemlerin bulunmasını ve uygulanmasını getirmiştir.[196]

Bütün bunlar, Rotwein'ın belirttiği üzere, geleneksel tarım sistemini alt üst etmiş ve toprak, böylece, gitgide artan bir şekilde ticari girişimin yörüngesine girerek, yükselen paralı sınıflar için kârlı bir yatırım hâline gelmiştir. Ancak, İngiltere'de ticaretin bir ekonomik etkinlik olarak gösterdiği muazzam gelişmelerin etkileri tarımdaki üretim yöntemlerinin yenilenmesi ve toprağın bir yatırım aracı olarak büyük bir değer kazanmasıyla sınırlı kalmamış; üretim ilişkilerini de kökten değiştirmiştir.Ticaretin sağladığı sermaye birikimi, üretim ilişkilerinde zanaatkârları ve onların kuruluşlarını belirleyici kılan geleneksel üretim sistemi yerine, yeni bir fabrika sisteminin oluşmasını temin etmiş; bu yeni üretim sistemi de iki grubun, yani zanaatkârların ve küçük çiftçilerin hızla işçi sınıfının karakteristiklerini almaya başlamalarına ve bu grupların periyodik işsizliğe zorlanmalarından kaynaklanan sorunların büyümelerine neden olmuştur.[197]

Bu genel gelişme sürecine uyum gösterilmesine ilişkin önemli yapısal değişikliklerden birisi de kredi sistemiyle ilgilidir. Rotwein, bu bağlamda, bankacılık sisteminin henüz embriyo halinde olduğu için Londra dışında çok yaygınlık göstermemekle birlikte, belli bir gelişme göstermeye başladığını; artan sermaye ihtiyacına paralel olarak iş organizasyonlarında yeni ortaklık modelleri geliştirildiğini ve borsanın büyüme içine girdiğini belirtir. İngiltere Hume'un döneminde, kısaca, modern piyasa ekonomisinin temel kurumlarının belirmekte olduğu; yani Rotwein'ın ifadesiyle genellikle "ticari kapitalizm diye adlandırılan şeyin olgunluk safhasındaydı."[198] Bundan ötürü, İngiltere'de 18. yüzyıl ortalarına doğru, Finlay'in deyişiyle, "canlı ve dinamik bir ticari kültür doğmuştur."[199] Bu yapı içinde mülk sahibi elitler "kendi pozisyonlarını sağlamlaştırmak için ücretli emeği yönetmeyi başarmışlar;"[200] bu da "İngiltere'nin yeni büyüme potansiyeline katkıda bulunmuştur."[201]

[196]E.Rotwein,a.g.m.,Hume *Writings on Economics*,s.x..
[197]E.Rotwein, 'Introduction', *Hume Writings on Economics*,s.x
[198]E.Rotwein,a.g.m, Hume *Writings on Economics*,s.x.
[199]C.Finlay,*Hume's Social Theory*,s.19.
[200]C.Finlay,*a.g.e.*,s.19.
[201]C.Finlay,*a.g.e.*,s.19.

Rotwein, bununla birlikte, toplumun hukuki ve kurumsal yapısındaki değişimlerin, doğal olarak, bütün bu ekonomik gelişmelerin ve olayların hızıyla paralellik göstermediğini belirtir.[202] Meselâ hem feodal düzenin, hem de onu takip eden merkantalist devletin uygulamaları, tam bir kontrol altına alınmadıkça bireysel çıkarların peşinden gitmenin toplumsal çıkarla çatışacağı inancını yansıtmaktaydı ve Hume'un döneminde bu inançtan kaynaklanan birçok regülasyon hâlâ varlığını sürdürüyordu. Ancak girişimci sınıfların büyüyen etkisi ve özgürleştirici siyasî ve dinî güçlerin iştiraki ile ekonomide geleneksel birçok iç regülasyonun zayıflaması ve bunun bir sonucu olarak, arada bazı duraksamalar olsa dahi, bireyciliğin güçlenmesine ve serbest piyasa ekonomisine yönelik kaçınılmaz bir eğilim sözkonusuydu.[203] Ekonomideki bu genel eğilimin yegâne istisnasını, uluslararası ticarette kontrolün ve regülasyonun devam ettirilmesi oluşturuyordu. Rotwein, "merkantalist devlet[in] dış ticarette karmaşık bir kısıtlamalar ağı geliştirmiş [olduğunu]"[204] ve Britanya'da bu kısıtlayıcı yapının 18.yüzyılın sonlarına doğru kırılmaya başlamakla birlikte, 19. yüzyılın başlarında "Tahıl Kanunlarının kaldırılmasına" kadar sürdüğünü belirtir.[205] Bununla birlikte, Britanya'nın dış ticarette ve uluslararası ilişkilerde liberal politikalara bağlanmasının kökleri, iç ticarette çok önceden gerçekleşmiş sözkonusu gelişmelerdedir.[206] Hume, göreceğimiz gibi, uluslararası ticarette tam bir serbestlik taraftarıdır ve bu serbestliğin ulusların refahına olduğu kadar, birbirleriyle yakınlaşmalarına da katkıda bulunacağını düşünür.[207]

Rotwein, kurumsal düzenlemelerin ekonomik gelişmelere ayak uydurmaya yetmemiş olmasının, çağın ahlâkçılarında, devletin ekonomik işlerle ilgilenmesinin doğru olmadığı düşüncesini uyandırdığını ve bu düşüncenin, onların ekonomik meşgalelere yaklaşımlarında hâkim ethik bakış açısını yansıttığını belirtir.[208] O, bu çerçevede, Protestan Reformasyonunun özellikle Kalvinist versiyonunda büyüyen ticari ruha dinsel

[202]E.Rotwein,a.g.m.,*Hume Writings on Economics*,xi.
[203]E.Rotwein,'Introduction',Hume *Writings on Economics*,xi.
[204]E.Rotwein,a.g.m.,Hume *Writings on Economics* s.xii.
[205]E.Rotwein,a.g.m.,Hume *Writings on Economics* s.xii.
[206]E.Rotwein,a.g.m.,Hume *Writings on Economics* s.xii.
[207]Hume,"Of The Jealously of Trade' *EPML,* s.328-329.Hume *History*'de de ticaret en uzak ulusları bile bir zincir gibi birbirlerine bağladıklarını söyler.Bkz. *History I,* s.296.
[208]E.Rotwein,a.g.m.,Hume *Writings on Economics* s.xii.

bir onay verildiği görüşünün geniş ölçüde kabul edildiğine dikkat çeker. Ancak bu onay, ekonomik bir etkinlik olarak ticarete yöneliktir; önceden olduğu gibi bir günah ve genellikle kötülük kaynağı olarak görülen lüks tüketime karşı bir müsamaha sözkonusu değildir.[209] Oysa İngiltere'de yükselen yeni girişimci kesimlerin tüketim talepleri, lüks diye nitelenen nesnelere yöneliktir.

Finlay, bundan ötürü, 18. yüzyıl İngiliz tarihinin bu olgusunun Hume için iki bakımdan önem taşıdığını söyler.[210] Bunlardan ilki, Hume'un İngiltere'de yaşanan ekonomik ve sosyal değişimin sonuçlarını 1730'larda Bristol ve Londra gibi İngiliz şehirlerinde doğrudan gözlemlemiş olmasıdır.Hume'un gözlemlediği bütün bu değişimleri, ahlâk filozofları 1690'lardan itibaren kayda geçirmeye başlamışlar; onları Glorious Devrimi sonrası yeni finans düzeni, ticaret, sosyal yozlaşma ve lüks açısından eleştirel bir bakışla ele almışlar ve tartışmışlardır.[211] Finlay, Hume'un, bu yeni finans ve ticaret düzeninin büyük ve tartışmalı savunucusu olan Mandeville okumasının, filozofumuza geleneklerdeki ve sosyal yapıdaki bazen groteskliğin sınırlarında gezinen değişimlerin ayrıntılı bir analizini sunduğunu belirtir.[212] Buna karşılık, aralarında Shaftesbury, Hutcheson, Berkeley gibi filozofların da bulunduğu birçok ahlâkçı, yeni ekonomik düzenin bazı tezahürlerini eleştiriyorlardı. Rotwein'ın deyişiyle "bu dönemin Shaftesbury ve Hutcheson gibi bazı seçkin Britanyalı ahlâkçıları maddi değerlere yapılan vurguları hoşnutsuzlukla karşılıyorlardı."[213] Rotwein, Mandeville'in *Fable of Bees'*inin dahi bazı bakımlardan lükse karşı daha geleneksel tutumları yansıtan ethik bir karakter taşıdığını ifade eder.[214] Finlay, buna karşılık, Joseph Addison ve Sir Richard Steele gibi yazarların, 18. yüzyıl Britanyasında zarifliği ve nazikliği arzulayan herkes gibi, Hume için de, modern ticari şehirde gündelik hayatın detayları konusunda bir pencere açtığını belirtir. Böylece, Hume'un, çağdaş İngiliz sosyal hayatının yapısını

[209]E.Rotwein,a.g.m.,Hume *Writings on Economics* s.xii.
[210]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.19.
[211]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.19.
[212]C.Finlay,*a.g.e*,s.19.
[213]E.Rotwein,'Introduction',Hume *Writings on Economics*,s.xii.
[214]E.Rotwein,a.g.m.,Hume *Writings on Economics*,s.xii.

hem kendi tecrübesiyle, yani ilk elden hem de yazınsal ve fikri çalışmaların aracılığıyla gözlemleme imkânı bulduğunu söyleyebiliriz.[215]

Hume için İngiliz ticari başarı tarihinin önem taşımasının ikinci nedeni, bu başarının, 18. yüzyıl İskoçya tarihinin de bir unsuru olmasıdır.[216] Yukarıda belirttiğimiz gibi, 1707 Yılında gerçekleşen İskoçya-İngiltere Birleşme Aktı "İskoçya'nın İngiltere'ninkiyle karşılaştırılabilecek bir ekonomik güce nasıl erişebileceği sorusuna odaklanan bir tartışmanın ardından kabul edilmişti."[217] Anlaşma İskoçya için sorunun çözümünün İngiltere'yle birleşmekte yattığına ilişkin siyasî ve sosyal bir kabulü ifade ediyordu. İskoçya, böylece kısır bir ayaklanmayı sürdürmektense, Britanya bağlamında İngiltere'nin ticari başarısına iştirak edebilecekti; birleşmenin sunduğu çözüm buydu.[218] Finlay, bu çerçevede, İngiltere'nin muhtelif nedenlerle ticari büyüme için elverişli bir ortam sunduğunu belirtir. Bunlardan ilki, hayatî hammaddelerin kolaylıkla elde edilebilir olmasıdır; sözkonusu hammaddelerin bazıları İngiltere'de, yani ülke içinde tedarik edilirken, diğer bazıları kolonilerden gelmektedir. İkinci neden, İngiltere'nin siyasî ve hukukî altyapısının ekonomik gelişme için elverişli olmasıydı.[219] Britanya topraklarında 1715 ve 1745 yılları hariç önemli bir savaşın yaşanmaması; Fransa ve Almanya gibi devletlerde uygulanan türden iç gümrük rüsumlarının son derece az olması ve özel mülkiyetin hukuken mutlak anlamda korunması gibi etkenler Britanya'yı Avrupa'nın en büyük piyasası haline getirmişti.[220]

Hume, özelde İngiltere'yi genelde Britanya'yı bu konuma getiren, yani onu bir bakıma kıta Avrupasından ayrıştıran sözkonusu siyasî ve hukukî altyapının köklerini ve gelişimini felsefi bir tarih anlatısı olarak *History*'de hikâye eder ve İngiltere'yi farklılaştıran unsurları özellikle vurgular.Meselâ, Magna Carta'nın "yasal bir hükümetin başlıca anahatlarını kapsa[dığını]"[221] ve "adaletin hakkaniyetli dağıtımını ve mülkiyetin serbest kullanımı temin et[tiğini]"[222] belirtir. Bunlar, Hume için özetleyerek ifade

[215]C.Finlay,*a.g.e.*,s.19-20.
[216]C.Finlay,*a.g.e.*,s.20.
[217]C.Finlay,*a.g.e.*,s.20.
[218]C.Finlay,*a.g.e.*,s.20.
[219]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.20.
[220]C.Finlay,*a.g.e.*,s.20.
[221]Hume,*History Volume I*, s. 445.
[222]Hume,*History Volume I*, s.445.

edersek, insanların uğruna politik toplumu kurdukları büyük hedeflerdir ve hiçbir şeyin "insanları onları korumaktan vazgeçirmemesi gerekir."[223] İngiltere'nin ticaretin genişlemesi için uygun bir ortam teşkil etmesinin üçüncü ve son nedeni, devletin ticarete çok az zorluk çıkarması ve ulusal serveti yutan çok büyük bir sürekli ordunun ve bürokrasisinin bulunmamasıydı. Bununla bağlantılı olarak, kârlar ve sermaye kazançları üzerinde hiçbir vergi yoktu ve savaşların ve dış politikanın ticareti yürütecek ve koruyacak şekilde düzenlenmeleri sözkonusuydu.[224] Bundan ötürü, İngiltere'nin ticari patlama yaşayan merkezi şehirlerinde devlet memuru konumunda çalışan nüfusun oranı, meselâ Berlin'le karşılaştırıldığında, çok düşüktü. İngiltere, Porter'ın ifadesiyle "mübadele tekniklerinin daha hızlı, daha ucuz ve daha güvenilir hâle geldiği ticari kapitalizm çağını"[225] yaşıyordu.

Britanya'nın 17. yüzyılın sonlarına doğru kendini iyiden iyiye hissettirmeye başlayan ve 18. yüzyılda tam bir ekonomik patlamaya dönüştüğünü söyleyebileceğimiz İngiltere merkezli bu büyük ekonomik gelişimi, İngiltere'de "kredi ve borçlanma ağının giderek esnekleşmesini ve genişlemesini"[226] sağlar. Bunun neticesinde kâğıt para,yani banknot mübadele maliyetlerini düşüren diğer uygulamalarla birlikte perakendeciler, tüketiciler, imalâtçılar, tacirler ve toptancılar arasında gittikçe artan biçimde ekonomik dolaşıma girer ve tüketim ekonomisi daha da büyür. Dolayısıyla, 18. yüzyıl İngilteresine Hume'un tutkuları merkeze alan insan eylemliliği perspektifinden bakıldığında, "hem sosyal bir güç formu hem de sosyal bir hiyerarşi zemini olan para gitgide daha fazla önem kazanır."[227]

Finlay, büyüyen bir ekonomi için hayati önem taşıyan unsurun, ticari tüketim düzeyinin ve çeşitliliğinin artış göstermesi olduğunu belirtir. İngiltere'nin, 18. yüzyılın başlangıcıyla ikinci yarısının hemen başlarında sergilediği iktisadî büyümeye ilişkin veriler, bu tür bir artışı açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[228] Ticaretteki büyük gelişme

[223]Hume,*History Volume I*, s.445.
[224]C.Finlay,*a.g.e.*,s.20.
[225]Roy Porter, *English Society in the Eighteenth Century*,Harmondsworth: Penguin, s.204, akt.C.Finlay,*a.g.e.*, s.20
[226]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,s.*.20.
[227]C.Finlay,*a.g.e*,s.20.
[228]C.Finlay, İngiltere'nin resmi kayıtlara göre 18. yüzyıl başlangıcında 6 milyon sterlin civarında olan ithalatının 1770'lere yaklaşırken 12.2 milyon sterline, aynı tarihler için ihracatının ise 6.47 milyon sterlinden 14.3 milyon sterline yükseldiğini yazar. Finlay, *a.g.e.*,s.20.

sadece şehirleri değil, İngiltere'nin kırsal ve ücra bölgelerini de derinlemesine etkilemiş; büyüyen ticari imparatorluğun küresel menzili içindeki metalar, nesneler ve ürünler İngiltere'de geliştirilmiş, hem İngiliz hem de yabancı yazarların çok ilgisini çeken perakendecilik uygulamaları sayesinde İngiltere taşrasındaki ve kırsalındaki tüketiciler için dahi erişilebilir hâle gelmiştir.[229] Britanya'nın İngiltere odaklı iktisadî dönüşümü o kadar büyüktür ki, Maxine Berg 18. yüzyılda ticaretin, lüksün ve yeni ürünlerin günümüzde Batıyı ve küreselleşmeyle birlikte Doğuyu da kapsayan sosyal analizlerde hâkim hâle gelen bir değerlendirme çerçevesi sunduğunu ifade eder.[230] Berg'e göre, bir tüketim devriminden söz etmek, 18. yüzyıl Britanya toplumunun yanlış kavranması anlamına gelse bile, ortada "mucitler ve imalatçılar, tüccarlar, perakendeciler, reklamcılar ve herşeyden önce 'yeni lüksü' satın alan insanlar tarafından yapılmış bir "mamul ürün devrimi"[231] vardır. Böylece, 18. yüzyıl boyunca hayatın idamesine yönelik olmayan nesnelerin ve şeylerin tüketimi sosyal sınıflarda önemli bir yükseliş gösterir. Yiyecek fiyatlarındaki fahiş yükselişlere ve geniş yoksul gruplarının mevcudiyetine rağmen, en temel ihtiyaç maddeleri için yeterli olan miktarın üzerinde geliri olan insanların sayısı önemli bir orana ulaşır.[232] Esasen nispeten düşük gelire sahip insanlar bile sadece hayatı idame ettirmenin üstünde bir refah seviyesinden istifade ederler. Bu olgu toplumda yaygın bir yükselen beklentiler duygusuna yol açar ve sözkonusu duygu kendisini büyüyen bir sosyal rekabet kültüründe açığa vurur.[233] İskoç toplumu da 1707'deki Birleşme Akt'ının ardından, İngiltere'yle artan ilişkileri nedeniyle, bu tür bir değişim tecrübesini yaşamaya başlar.[234]

Paul Langford, değişen ekonomik manzaranın İngiltere'nin sosyal yapısı üzerindeki etkilerinin, şeylerin eşitsiz dağılımıyla birlikte hızla genişleyen bir orta sınıfın doğmasına neden olduğunu belirtir.[235] Bu olgu, sosyal statülerin tanınmasında ve idaresinde artan bir karmaşıklığı ortaya çıkarır. "Tüccarların, zenginlerin ve çiftçilerin

[229]C.Finlay,*a.g.e.*,s.20.
[230]Maxine Berg, *Luxury and Pleasure in the Eighteenth-Century Britain*,Oxford: Oxford University Press, 2005,s. 5.
[231]M.Berg,*a.g.e.*, s.5.
[232]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.21.
[233]C.Finlay,*a.g.e.*,s.21.
[234]C.Finlay,*a.g.e.*,s.21
[235]Paul Langford, *A Polite and Commercial People: England 1727-1783*,Oxford: Oxford University Press, 1989,s. 61, akt. Finlay, *a.g.e.*, s.21

büyük bir bölümü hem şehirli hem de köylü toplumun çehresini dönüştürürler."[236] Bu bireyler arası ilişkilerin de dönüştüğü bir sosyal sahne anlamına gelir. Finlay, bu çerçevede, 18. yüzyıl boyunca İngiltere'de sosyal statüler, sosyal hareketlilik ve etkileşimlerle ilgili karmaşıklıkların tarihçiler için sorun teşkil ettiğini belirtir. Tarihçiler bu zorlukları 18. yüzyılda halkların da karşı karşıya kaldıkları sorunlar olarak yansıtmışlardır.[237] John Locke, hem de daha 17. yüzyılın sonlarında, kendi çağdaşı sıradan bir İngiliz işçisinin eski çağlardaki krallardan ve aslında çağın Afrikalı ve Amerikalı krallarından daha iyi yaşadıkları gözleminde bulunmuştur. 18. yüzyıldaki gözlemciler ise, Londra'nın ve İskoçya'nın bazı bölgelerinin hayat kalitesini karşılaştırmak suretiyle, Britanya için benzer tespitleri ifade etmişlerdir. Ancak bu gözlemciler, bu tür tespitlere,orta sınıfların doğuşu ve genişlemesiyle ilişkilendirebileceğimiz şekilde sosyal statüyü belirlediği düşünülen aile, mülkiyet, meslek ve iş ve daha az tanımlanabilen bağlantılar, nezaket, terbiye ve görgü gibi unsurları da eklemişlerdir.[238]

Finlay, Hume'un, genel olarak bütün İngiltere'de yaşanan ve 1734'te bir ticaret firmasında çalışmak üzere geldiği Bristol'de, gerek İngiliz şehirlerinin değişen çevreleri gerekse ticari orta sınıfla ilişki kurmak suretiyle doğrudan gözlemcisi olduğu bu büyük ticari dönüşümde, iki gelişmeye özellikle dikkat çeker. İngiltere'de daha genel değişimleri temsil eden ve birbirleriyle yakından bağlantılı olan bu gelişmelerden ilki, finans muhasebesinin yapısının değişmesidir; ikincisi, yükselen gelirlerle birlikte yeni ticari seçkinlerinin zenginliğini yansıtan lüks şeylere erişimin artmasıdır.[239] Ticaretin finansal organizasyonunda gerçekleşen bu iki büyük değişiklik, orta sınıfın kültürü üzerinde önemli etkilerde bulunmuş ve ekonomide zorunlu ihtiyaçların üretimi ve satışı üzerinde odaklanılmasından kişisel tüketime yönelik lüks diye adlandırılan şeylerin imalâtına ve ticaretine doğru bir kaymayı beraberinde getiren gelişmiş bir şehir hayatı ortaya çıkmıştır.[240] Peter Borsay'ın "İngiliz Şehir Rönesansı"[241] diye adlandırdığı bu

[236]P.Langford,akt. C.Finlay,*a.g.e.*,s.21.
[237]C.Finlay,*a.g.e.*,s.21.
[238]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.21-22.
[239]C.Finlay,*a.g.e.*,s.26-27
[240]C.Finlay,*a.g.e.*,ss.27-30.

olgunun, özellikle ekonomik gelişmeyi ortaya çıkaran güçlerin giderek genişleyen orta sınıflar üzerindeki sosyal etkileri bakımından birbirleriyle ilişkili iki önemli unsuru, boş vakit ve lükstür.[242] 17. yüzyılın sonlarıyla 18. yüzyılın ilk yarısında toplumda yüksek ve orta sınıfların artan ekonomik güçleri, bu sınıfların mensuplarına, haz verici etkinliklerle değerlendirebilecekleri serbest zamanlar sağlamış; bu olgu da, onlara hitap edecekleri düşünülen nesnelerin ve eşyaların ithalini, tasarlanmasını ve üretimini beraberinde getirmiştir.

Maxine Berg "ya ithal edilen veya gelişigüzel yayılmış sanayi kasabalarında, şehirlerdeki atölyelerde ve taşradaki fabrikalarda üretilen bu yeni eşyaların"[243] müşterileri tarafından "temel ihtiyaçların ötesinde lüks şeyler olarak telakki edildiklerini"[244] ve "bu eşyalara daha geniş bir sosyal erişim[in] Britanyalı tüketici malları haline gelecek olan yeni ev eşyalarının icat edilmesi için bir değerlendirme çerçevesi teşkil et[tiğini]"[245] belirtir. Lüks eşyaların ve nesnelerin yeni ekonomik dinamikleri oluşturan kesimler açısından, Borsay'ın, "sosyal bir rekabet dünyasının parçası olarak karakterize ettiği farklı bir hayat tarzının"[246] belirleyici unsurları olduklarını söyleyebiliriz.Finlay'e göre, bu dünyayı harekete geçiren şey, kapsamını fazla servet sahibi insan sayısındaki çoğalmanın belirlediği statülerdi. Bundan ötürü, fazla servete sahip insanların sayısındaki ve tüketim metalarının üretimindeki artışın ve kendi içlerinde sosyal rekabete dayalı çekişmelerin sürdüğü sosyal sınıfların yer değiştirdiğinin ve yeni şehir mekânlarının ortaya çıktığının genel olarak fark edilmeye başlanması, sosyal ve ekonomik bağlamda önemli bir değişimi gösteriyordu.[247] Bu değişim, kişinin sosyal görünürlüğünün önem kazandığı bir kültürü ortaya çıkarmış; eğitimli ve incelikli bir zihni geliştirecek araçlara sahip bireyler, kendilerine donanım kazandıracak bilgi ve görüş alışverişini gerçekleştirebildikleri tiyatrolar, konser

---

[241]Peter Borsay, 'The English urban Renaissance: the development of provincial urban culture c.1670-c.1760' Peter Borsay (ed) The *Eighteenth Century Town: A Reader in English Urban History 1688-1820* içinde, Harlow:Longman,1990 akt. Finlay,a.g.e., s.29.
[242]C.Finlay,*a.g.e.*,s.30.
[243]M. Berg,*Luxury and Pleasure in the Eighteenth-Century Britain*, s.19
[244]M. Berg,*a.g.e.*, s.19.
[245]Maxine Berg, *Luxury and Pleasure in the Eighteenth-Century Britain*, s.19.
[246]P.Borsay,'The English urban Renaissance',*Eighteenth Century Town: A Reader in English Urban History 1688-1820*,akt. Finlay,*Hume's Social Philosophy,*.s.30.
[247]C.Finlay,*a.g.e.*,s.30.

salonları, 'coffee-house'lar vb. mekânlarda bu kültüre katılmışlardır.[248] Sosyal rekabeti, dolayısıyla dikey sosyal hareketliliği ve bireysel yükselme arzusunu teşvik eden, yani insanları kendi servetlerini statüye dönüştürmelerini önleyen sunî engellerin sabitlenmesine direnen bu şehirli kültürün karakterize ettiği toplum, kırsal dünyanın kapalı toplumu aksine, açık bir toplumdu. Finlay, bununla birlikte, bu açıklığın zorunlu sınırları bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki, bu topluma girmek için paralı olmanın gerekmesi; ikincisi, sosyal seçkinliğin ve payelerin her halükârda muazzam bir önem taşımayı sürdürmesi ve nihayet sosyal seçkinliğin kazanılmasının kesinlikle peşinden gidilen statüyle ilgili olmasıdır. Dolayısıyla dikey sosyal hareketlilik ve kişisel yükselme, kendi zorunlu sınırlarını, yani kendi sınıflar düzenini oluşturan bir sistemi gerektiriyordu.[249]

İşte çeşitli işlemler ve pratikler yoluyla farklı nesnelerin ve etkinliklerin statü değerlerine ilişkin ölçütler tesis eden ve lüks şeylerin tüketimini teşvik eden bu sistemin iktisadî ve sosyal alanda ortaya çıkardığı manzara çeşitli açılardan değerlendiriliyor, tartışılıyor ve sorgulanıyordu. Maxine Berg'in ifadesiyle:

> "Politika oluşturucuları gereksiz şeylerin daha geniş tüketimine dayalı iktisadî faydaları analiz ederlerken, etkili ahlâkçılar lüks tüketime eşlik eden sosyal bozulma ve ahlâkî yozlaşmayla meşgul oldular. Yazarlar, sosyal araştırmacılar ve politikacılar, yeniliklere, lüks eşyalara ve yeni alışkanlık yaratıcı şeylere yönelik arzuların sıradan insanların hayatları üstündeki tesirlerini tartıştılar. Orta sınıfların iç mekânların ve kıyafetlerin daha fazla süsüyle uyumlu olan kibarlığını ve görgü kurallarını benimsediler. Böylece, önceleri yabancı ithal mallarla negatif bir şekilde birleştirilen lüks şeyler, yerini ulusal kimliği taşıyan tüketim mallarına bıraktı."[250]

Hume, işte, 18. yüzyılda İngiltere'de yaşanan büyük iktisadî ve sosyal dönüşüm sürecinin hem doğrudan bir gözlemcisi, hem de kendisinin ticaret ve lüksle ilgili görüşlerini ele alırken göreceğimiz gibi, bu gelişmenin temel unsurları ve dinamikleri konusunda son derece pozitif bir bakışa sahip bir destekleyicisi ve değerlendiricisidir. Onun *Treatise*'de bir insan bilimine dayandırdığı adalet, mülkiyet ve hükümet teorisinin, bir bakıma, bu tür bir gelişmenin insan doğasındaki temellerini ortaya koymaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz.Bu bağlamda Hume'un bu teşebbüsünü İngiltere'nin 18. yüzyılda yaşadığı büyük iktisadî dönüşümün ortaya çıkardığı sosyal

[248]C.Finlay,*a.g.e.*,s.30-31.
[249]C.Finlay,*a.g.e.*,s.31.
[250]M.Berg,*Luxury and Pleasure in the Eighteenth-Century Britain*,s.19

gerçekliğin unsurlarıyla ilişkilendiren ve izah eden; bu yönüyle de, filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavrayışlarının şekillenmesinde sosyo-iktisadî arka planı özel bir şekilde vurgulayan bazı yaklaşımlar sözkonusudur.

2.2.1. Hume Eleştirileri ve İngiltere Sosyo-iktisadi Bağlamı

Bu yaklaşımlardan biri, James Moore'un *Treatise* bağlamında Hume'un adalet ve mülkiyet teorisini onun nedensellik idesine sıkı sıkıya bağlamasıdır.[251] Moore "Hume'un mülkiyeti nedenselliğin paradigmatik bir örneği olarak ele almasının, mülkiyet teorisinin kendi nedensellik teorisini geliştirmesinde belirleyici bir önem taşımış olduğu kanaatini uyandırdığını"[252] ifade eder. Moore'a göre, Hume'un anlama yetisi ve tutkular teorisi de dâhil, *Treatise*'deki bütün soruşturması, öncelikle, toplum içinde birbirleriyle mal mülk sahibi olarak ilişkili olan bir bireyler dünyasının varlığını gerektirmektedir.[253] Moore bundan ötürü, Hume'un, kendi sosyal ve siyasî düşüncesini epistemolojisinden ve psikolojisinden ayırma endişesi taşımadığını ve onun adalet ve mülkiyet kurumlarına ilişkin yaklaşımının, Marks'ın adalet idelerinin her zaman somut olarak sosyal ilişkilerde cisimleştiği şeklindeki vurgusuyla açık bir benzerlik gösterdiğini ileri sürer. Bu, filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavrayışlarının yorumlarında ve eleştirilerinde iktisadî ve sosyal arka planın dikkate alınmasının özellikle önemli olduğu anlamına gelir. Sözkonusu iktisadî ve sosyal arka plan, 18. yüzyıl Britanya'sının en dinamik ve en gelişmiş bölgesi olarak İngiltere'nin etkileri altında şekillenmiştir; dolayısıyla Hume'un siyaset felsefesi ve felsefi politikası üzerindeki en belirleyici unsurlarını göstermeye çalıştığımız 18. yüzyıl İngilteresiyle yakından ilişkilidir.

İşte bu olgu, hemen aşağıda açıklamaya çalışacağımız Humecu insan bilimine yönelik komüniteryan bir negatif eleştirinin de zeminini oluşturmaktadır ve filozofumuzun üzerinde ahlâk ve siyaset felsefesini temellendirdiği bu bilime geçmeden önce çok kısa bir şekilde temas edeceğimiz ikinci husus budur. Hume, girişte belirttiğimiz ve aşağıda

[251]James Moore, 'Hume's Theory of Justice and Property', *Political Studies* 24:ss.103-119, akt.C.Finlay, *Hume's Social Philosophy*, s.36
[252]J.Moore, a.g.m, *Political Studies* 24, s.115, akt.C.Finlay,*a.g.e.*, s.37
[253]J.Moore,'Hume's Theory of Justice and Property',*Political Studies* 24 s.115,akt.C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*, s.37.

biraz daha geniş bir şekilde göreceğimiz gibi, *Treatise*'de, kısaca insan bilimi adını verdiği bir insan doğası bilimi kurmaya çalışmıştır.Bu bilimin amacı, insan zihninin işleyiş ilkelerini ve insanı eylemliğini yöneten ve yönlendiren belli başlı unsurları ve onların birbirleriyle etkileşimli ilişkilerinin mekanizmasını ortaya koymaktır.Bu, Finlay'in belirttiği üzere, Hume'un teşebbüsünün gelenekte ve zihniyette ulusal ve tarihsel varyasyonların tikelliklerini aşan bir teori oluşturma teşebbüsü olarak okunabileceği anlamına gelir.[254] Ancak, yine Finlay'in dikkat çektiği gibi, Hume'un teşebbüsünü insan doğasını her zaman ve sadece geleneksel sosyal dünyaların tikelliği içinde temsil edilen somut bir varlık olarak anlamaya çalışan bir başka bakış daha sözkonusudur.[255]

İşte bunlardan ilki, Hume'un sosyal arkaplanı olarak İngiltere bağlamında, Alisdair MacIntyre'ın temsil ettiği negatif bir komüniteryan bakışın temelini oluşturur. MacIntyre, filozofumuzun, tutkular merkezli eylem teorisini tetkik ederken göreceğimiz dört temel dolaylı tutkunun, yani gurur ve kendini küçük görme, sevgi ve nefret veya bu ikisinin bir versiyonu olarak saygı ve küçümseme tutkularının işleyiş mekanizmalarını, "çağdaş İngiliz kültüründe görmüş olduğu sosyal pratiklerin uygun unsurlarını"[256] esas alarak tanımlamış olduğunu ileri sürer. Bu, onun komüniteryan perspektifine göre, Hume'da insan eylemliliğinin asli dinamiklerini teşkil eden tutkuların nesnelerinin, dolayısıyla bu tutkuların nesnelerinin ortaya çıkardığı sosyal ilişkilerin "kaçınılmaz olarak tikel bir sosyal ve kültürel düzene özgü ol[dukları]"[257] anlamına gelir. Başka bir deyişle, varlıklarından gurur duyacağımız veya yoklukları yahut eksiklikleri nedeniyle kendimizi küçük göreceğimiz şeyler kültürel olarak belirlenir ve tanımlanırlar. Meselâ gurura neden olan şey, MacIntyre'ın kendi deyişiyle, hiçbir zaman genel olarak iyi olan belli bir nitelik değildir;bu niteliğin kendine özgü kültürel yollar ve spesifik sosyal şartlar içinde geliştirilmiş, sergilenmiş, değer biçilmiş belli bir tikel örneğidir."[258] MacIntyre, bu çerçevede, Hume'un tutkular teorisi içinde yer alan sosyal ve kültürel

[254]C.Finlay,*a.g.e.*,s.37.
[255]C.Finlay,*a.g.e.*,s.37.
[256]C.Finlay,*a.g.e.*,s.39.
[257]C.Finlay,*a.g.e*,s.39.
[258]A.MacIntyre,*Whose Justice?Which Rationality?*,Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, s.295,akt.Finlay, *a.g.e.*,s.39.

unsurların esasen mülkiyetle ilgili olduklarını ve bunların da tutkularla 18.yüzyılın ilk yarısında İngiliz toplumunda görüldüğü şekilde ilişkilendirildiklerini ileri sürer.

Başka bir deyişle, Hume'un, insan türünün bireyleri için bütün her yerde ve tüm çağlarda geçerli olduğu düşündüğü bu ilişkilendirme, "18. yüzyılın ilk yarısındaki İngiliz toplumuna özgü tikel görüşlerin refleksiyonundan başka bir şey değildir."[259] MacIntyre, bundan ötürü, Hume'un insan doğasının kendisi olarak sunduğu şeyin, 18. yüzyıl İngiliz insanına mahsus karakter yapısının tezahür etme şekillerinden sadece birisi olduğunu düşünür. Finlay, MacIntyre'ın bu Hume okumasının adalet teorileri ve rasyonalite arasındaki zorunlu ilişkiye ve onların içinde doğdukları ve bir anlam taşıdıkları spesifik kültürel topluluklara ilişkin çok daha genel bir teze ait olduğunu belirtir.[260] Bu tezde Hume'un insan eylemliliği açıklaması, hem genel olarak, hem de 17. yüzyıl İskoçya Kalvinist ve Aristotelesçi geleneği özelinde Aristotelesçi eylem felsefesinin karşısında konumlandırılır. MacIntyre'a göre, Aristoteles'in pratik muhakeme ve adalet teorisi, içinde spesifik iyilerin her birinin bilindiği ve peşinden gidildiği spesifik etkinlik formlarına uygun olarak yapılandırılmış bir toplumu gerektirir.[261] Bu şekilde yapılandırılmış bir toplumda politik etkinlik, *polis* sakinlerine bütün sosyal düzen içinde bu spesifik iyileri uyumlu bir şekilde anlamanın, takip etmenin ve erişmenin yollarını sunar.[262] Hume'un açıklaması ise gurur, statü ve mülkiyet unsurlarının birbirleri içinde eridikleri bir toplumdan, yani İngiliz toplumuna ilişkin bir bilinçten ve tecrübeden kaynaklanır. Bundan ötürü, Hume'un felsefesine uygun sosyal arka plan, bir şeye değer biçme eyleminde tüketici tatmininin esas ve öncelikli olduğu bir sosyal arkaplandır. Böylece, Aristotelesçi birey, kendi kapasitesi içinde kendiliğinden *polis*in bir yurttaşı olarak eyler ve düşünürken; Humecu birey, toplumsal konumun, mülkiyetin ve gururun sosyal değişimleri yapılandırdığı bir toplum tipinin üyesi olarak pratik muhakemeyi esas alır.[263] Hume'un hakkında konuştuğu arka planı ortaya çıkaran bu olumsal sosyal değişimler, ticari işlemlerin ve mübadelenin karşılıklı faydaya yönelik olarak düzenlendiği, arzunun tatmin edilmesinin

[259]C.Finlay,*a.g.e.*,s.39.
[260]C.Finlay,*a.g.e.*,s.40.
[261]A.MacIntyre,*Whose Justice?Which Rationality?s.295,* akt.C.Finlay, *Hume's Social Philosophy*,s.40.
[262]A.MacIntyre,*Whose Justice?*,s.295,akt.C.Finlay,*a.g.e.*,s.40.
[263]A.MacIntyre,*Whose Justice?*,s.298,akt.C.Finlay,*a.g.e.*,s.40.

yöntemlerine göre yapılanmış bir toplumu da meydana getirir.[264] Dolayısıyla, böyle bir toplumda, "bütün sosyal düzen resmi veya gayrı-resmi olarak bu tür ticari işlemlerde ve mübadelelerde vücut bulmuş ilişkilerin sürdürülmelerini ve güçlendirilmelerini sağlar."[265] Finlay, bundan ötürü, Hume'un bu görüşte *sahiplenmeci bireyciliğin (possessive individualism)* siyasî teorisinin tarihsel olarak asli filozofu olduğunu belirtir.[266]

Bu bağlamda, Finlay'den hareket ederek dikkat çekeceğimiz son nokta, Hume'un sosyal arka planına ilişkin MacIntyre'ınkine tamamen karşıt bir komüniteryan yorumun varolduğudur.[267] Livingston'ın bu yorumuna göre, Hume, İngiliz *ancien régime*'nden tevarüs edilmiş yapıların hâlâ açıkça mevcut ve görünür olduğu bir sosyal düzene dâhildir. Livingston'ın, Hume'un sosyal arka planına ilişkin açıklaması, "geleneksel-tarımsal ve modern-endüstriyel sosyal ve kültürel bağlamlar arasındaki bir dikotomiye dayanır"[268] ve ona göre "Hume bu bağlamlardan sadece birine ait olabilir."[269] Livingston için Hume'un ait olduğu sosyal ve kültürel bağlam ikincisi, yani modern-endüstriyel bağlam değil; ilki, yani geleneksel-tarımsal bağlamdır.Çünkü Britanya'da endüstriyel devrim gerçek boyutları ve anlamıyla Hume'un üniversite öğrencisi olduğu 1720'li yıllardan tam bir yüzyıl sonra ortaya çıkmış bir olgudur.[270] Livingston'ın istatistikî verilere de başvurarak, Hume'un, endüstriyel devrimin koşulları olgunlaşmaya başlamış olmakla birlikte, henüz ortaya çıkmadığı bir Britanya'ya ait olduğunu göstermeye yönelik bu teşebbüsü, Finlay'in deyişiyle "20. yüzyıl felsefesinin kendisini bir empirist olarak okuma teşebbüslerinden Hume'u kurtarmaya yönelik bir teşebbüs[tür.]"[271] Livingston empirizmin, ilerleme ideolojisinin arka planıyla birlikte, sosyal dönüşüm projeleri için sermaye ve muazzam bir teknik ve idari teknoloji düzeni sağlayan endüstri devriminin derinliklerine kök salmış bir dil olduğunu belirtir.[272] İşte

[264]A.MacIntyre,*Whose Justice?*,s.298,akt.C.Finlay,*a.g.e.*,s.40.
[265]A.MacIntyre,*Whose Justice?*,s.298,akt.C.Finlay,*a.g.e.*,s.40.
[266]C. Finlay,*a.g.e.*,s.40.
[267]C. Finlay,*a.g.e.*, s.41-42.
[268]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.41.
[269]C.Finlay,*a.g.e.*,s.41.
[270]D.Livingston,*Philosophical Melancholy and Delirium:Hume's Pathology of Philosophy*,Chicago:University of Chicago Press,1998, s.6.
[271]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.41.
[272]D.Livingston,*a.g.e.*,s.5.

Hume'un felsefesinde, Livingston'a göre, empirizmin kendi doğal yurdu olan endüstri devriminin insanlar ve şeylerle ilgili amaçlarda ortaya çıkardığı büyük dönüşümün hiçbir tezahürü görülmez.[273] Hume'un düşüncesi, Livingston için, Finlay'in deyişiyle "endüstri devriminin ortadan kaldırdığı daha eski bir dünyaya aittir."[274] ve bu düşüncenin "hâkim tasavvurları ve metaforları" Livingston'ın kendi ifadesiyle "büyük ölçüde toprak sahibi yüksek tabakanın kontrolü altında olan ticaretin ve hafif imalatın geliştiği tarımsal bir düzende kök salmış aile, kan bağı ve dostluk topluluklarından türe[miştir]."[275] İşte sözkonusu hâkim tasavvurlar ve metaforlar,Livingston'ın "bilim,teknoloji ve demokrasi vasıtasıyla kesintisiz bir ilerleme ideolojisinin hizmetinde olan bir bilgi teorisi"[276] olarak "asıl yurdunun 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyıl olduğunu"[277] ileri sürdüğü "modern empirizmin diliyle karşıtlık"[278] içindedir. Bundan ötürü de Hume'un gelecek idesi çok farklıdır. Livingston'a göre, onun felsefesi "gelişmeyi ve reformu teşvik ediyordu ama endüstriyel bir ilerici toplum görüşünden tamamen habersizdi."[279] Bu felsefede reformlar ve iyileştirme düzenlemeleri de "her zaman öncelikle toplumun istikrarını ve hiyerarşik aile ve kan bağı topluluklarıyla, bunların tümünü bir arada tutan geleneksel bir yerleşik düzeni göz önüne alarak teklif edilir."[280] Böylece, Livingston'a göre, Hume topluluğa, sosyalliğe ve dolayısıyla sivik geleneğe bağlı olduğundan, MacIntyre'ın ve daha önce kavramın asıl sahibi olarak MacPherson'ın ona atfettiği sahiplenmeci veya mülkiyetçi bireycilikten radikal bir şekilde farklı bir toplum, ahlâk ve politika kavrayışı ortaya koyar.[281]

2.2.2. Hume'un felsefi tarihi, İngiltere ve Tory Hume tasavvuru

Bu bağlamda belki daha önemli bir nokta, filozofumuzun, Britanya'nın İngiltere merkezli bu büyük iktisadî ve sosyal gelişmesini, İngiltere'nin politik ve sosyal yapılanmasını da ortaya çıkaran kendine özgü tarihsel koşullarının bir sonucu olarak gördüğünü ileri sürmemizin mümkün olmasıdır. Onun denemelerinde ve tarih

[273]D.Livingston,*a.g.e.*,s.5.
[274]C.Finlay,*a.g.e.*,s.41.
[275]D.Livingston,*a.g.e.*,s.5.
[276]D.Livingston,*a.g.e.*,s.5
[277]D.Livingston,*a.g.e,s.5.*
[278]D.Livingston,*a.g.e.*,s.5.
[279]D.Livingston,*Philosophical Melancholy and Delirium:Hume's Pathology of Philosophy*,s.6.
[280]D.Livingston,*a.g.e.*,s.6.
[281]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.41-42.

çalışmasında, Britanya'nın bu gelişmesinin politik yapılanmayla ilgili unsurlarını ve bu unsurların kendi aralarındaki son derece hassas dengeleri, *Treatise*'de ortaya koyduğu insan eylemliliği ve empirist bilgi teorisine uygun bir perspektifle açıklamayı, dolayısıyla, yaşanan iktisadî ve sosyal gelişmeyi güçlendirebilecek veya sekteye uğratabilecek etkenleri göstermeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Duncan Forbes, bundan ötürü, Hume'un tarih çalışması *History Of England*'ın İngiliz halkının veya medeniyetinin bir tarihi değil, İngiltere'de medeniyetin tarihi olduğunu ve onun bu çalışmasında, özgürlük tarihini, sosyal ve ekonomik ilerlemenin bir sonucu, dolayısıyla medeniyetin tarihi olarak sunduğunu ileri sürer.[282] İşte tam burada, Hume'un siyaset felsefesinin ve felsefi politikasının en önemli temalarından olan ve Lockeçu sözleşmecilik eleştirisiyle doğrudan doğruya ilişkilendirilen bir husus sözkonusudur. Bu da filozofumuzun, Britanya'nın politik yapılanmasının benzersizliğini, Glorious Devriminin muzaffer tarafını temsil eden Whig reformcularından farklı olarak, antik İngiliz anayasası, yani İngilizlerin Anglo-Saxon atalarının kurdukları politik yapının nitelikleri ile izah etme konusunda çok daha ihtiyatlı bir dil kullanmasıdır.

Hume, McArthur'un belirttiği gibi, kendisinin içinde yaşadığı çağda "İngiltere'nin kusursuz olmaktan uzak olmakla birlikte, medeni bir toplum haline geldiğini düşünür.[283] Hume'un bu görüşünün olgusal temeli, İngiltere'nin sadece 17. yüzyılın sonlarından itibaren belirginleşmeye başlayan ve 18. yüzyılda iyiden iyiye güçlenen ekonomik ve sosyal bir dönüşüm yaşaması değil,ülke olarak siyasî yapısının 1689 Glorious Devriminin ardından bu büyük dönüşümü daha da hızlandıracak bir istikrar kazanmış olmasıdır. Olgusal temelleri ve kanıtları nedeniyle, Hume'un İngiltere'ye ilişkin bu değerlendirmesinin, esasen, İngiltere'de iyice yerleşmiş bir görüşü yansıttığını söyleyebiliriz.1689 Glorious Devrimiyle kralın yetkilerinin ve iktidar alanının Parlamento aleyhine genişlemesinin önüne geçen ve Hume'un monarşik ve cumhuriyetçi ilkeler arasında hassas bir dengeye dayandığını belirttiği Britanya anayasasının cumhuriyetçi unsurunu temsil eden muzaffer Whig reformcuların büyük

[282]D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics,*s.298.
[283]N. McArthur,*Hume's Political Theory*,s.102.

bölümü, bu görüşü, Forbes'in "vulgar Whiggizm"[284] diye adlandırdığı bir tür İngiliz partikülarizmi şeklinde savunurlar.Onlara göre İngiltere, kıta Avrupası monarşilerinden, özellikle de Fransa'dan daha ileri, gelişmiş ve medeni bir sosyal ve iktisadî yapıya sahiptir. Whigler bunun İngiltere'nin siyasî yapılanmasının üstünlüğünden, dolayısıyla bu yapılanmaya kendine özgü karakterini kazandıran antik Anglo-Saxon anayasasından kaynaklandığını ileri sürmüşler ve bu görüşlerini Glorious Devriminde savundukları "güçlü bir şekilde halkın rızasına dayanan Lockeçu hükümet anlayışı"[285] ile ilişkilendirmişlerdir.

Hume *History'*de, işte İngilizlerin bir ulus olarak "hükümetle uyum içinde bulunabilen en kusursuz ve en doğru özgürlük sistemini tesis etmiş"[286] olduklarını belirtmekle birlikte, onların "atalarının uygulamalarına başvurmakta ve ilkel düsturları hâlihazırdaki tutumlarının kesin kuralları olarak telakki etmekte dikkatli olmaları gerek[tiğini]"[287] belirtir. Hume'un bu görüşünün Whiglere yönelik bir tür eleştirel örtülü uyarı olduğunu söyleyebiliriz. Ama Hume'da Whigler açısından daha büyük sorun teşkil eden ve Hume'un bu tür bütün görüşlerini ve değerlendirmelerini, onu, Glorious Devriminin kendilerine karşı mücadele ettikleri siyasî kanadın, yani kralın parlamento karşısındaki yetkisini vurgulayan Torylerin tarafında konumlandırmak için kullanmalarına yol açan bir nokta daha vardır. Bu da filozofumuzun bilgi ve insan eylemliliğine ilişkin teorisinin temel unsurlarının ve Lockeçu sosyal sözleşmecilik anlayışına yönelik şiddetli eleştirisinin, Whiglerin Glorious Devriminde savundukları ve antik Anglo-Saxon anayasasıyla ilişkilendirdikleri ilkelerin temellerini sarsmış olmasıdır. Whiglerin dayandıkları Lockeçu sözleşme teorisi, Bertram Laing'in ifadesiyle "hak idesine vurguda bulunur ve hükümetin haklar üzerinde kurulduğunu ve kurulması gerektiğini ileri sürer. Haklar hükümetten, hatta toplumdan önce gelirler; ve bu ikinciler [hükümet ve toplum] kendilerine sınır çeken bu hakları garanti etmek için kurulurlar."[288] Oysa Hume, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde göreceğimiz gibi hakları ve yükümlülükleri

[284]Vulgar Whiggizm kavramı için bkz. Duncan Forbes, *Hume's Political Philosophical*'ın özellikle 'The Philosophical revision of ancient constitutionalism' başlıklı alt bölümü,ss.261-309.
[285]R. Hardin,*Hume: Moral and Political Theorist*,s.212.
[286]Hume,*History Volume II*, s.525.
[287]Hume,*History Volume II*,s.525.
[288]B.Laing,*David Hume*,s.210.

topluma ve hükümete bağlar;ona göre "hak idesi hükümetten ve toplumdan sonra gel[ir] ve onların sonucu[dur]"[289] O, Hardin'in ifadesiyle "başlangıçları vicdani olarak haklı çıkarılabilecek neredeyse hiçbir hükümet olmadığını ileri sürer."[290] Bu, 1689'tan itibaren İngiltere politik bağlamının hâkim unsuru haline gelmiş olan Whig çizgisindeki siyaset ve düşünce aktörleri açısından kabul edilebilir bir görüş değildir.

Ancak Hume'da Whigler açısından bu kabul edilemezliği güçlendiren başka bir etken daha sözkonusudur. Bu da Whiglerin savundukları rıza ve sözleşme idelerini "pür akılsal ve soyut ilkeler" olarak tasavvur etmeleri ve onların bu tür ilkelerden kaynaklandıklarını düşünmeleridir. Bu durum, Glorious Devrimi öncesinde İngiliz politikasında Shaftesbury ve başkaları aracılığıyla etkili olduğu için bir Whig ideologu olarak da görülen Locke'un rasyonalizminin ve rıza idesinin doğrudan doğruya Whig doktrinleri olarak kabul edilmiş olmalarının bir sonucudur.[291] Hume, çalışmamızda, onun bilgi ve insan eylemliliği teorisindeki temelleriyle birlikte göstermeye gayret edeceğimiz üzere, "ahlâkın ve politikanın soyut ilkeler ve akıl üzerinde temellendirilmesini güçlü bir şekilde reddeder."[292] Hardin'in belirttiği üzere, Whig çizgisinin temsilcileri, Locke'un görüşlerini Hume'un yaptığı gibi şiddetli eleştirmeyi Whig görüşlerini eleştirmek, bu yüzden de, politik bir eylem olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla Hume'un Lockeçu sosyal sözleşme ve rıza anlayışına yönelik eleştirilerinin hayattayken Hume açısından belki en önemli sonucu, onun kendisini "bütün partilerden ve taraflarından uzak tut[an], onlarla arasına mesafe koy[an]" ve "bir filozof, bir yazı adamı olarak kesinlikle bir maiyet memuru değil, her mezhebe ve partiye itiraz eden özgür bir ruh"[293] olarak tanımlamasına rağmen, bir Tory olarak nitelenmesi olmuştur.Forbes, Hume'un her türlü politik bağlılığın üstüne çıkmayı son derece önemsemesinin ve politik bağımsızlığını ve tarafsızlığını böylesine kesin bir şekilde vurgulamasının da onun Tory diye adlandırılmasında belirleyici olduğunu belirtir. Bunun nedeni, bu tür bir bağımsızlık fikrinin, 17. yüzyıl İngilteresinde önemli bir

[289]B.Laing,*a.g.e.*,s.210.
[290]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*, s.212
[291]R.Hardin,*a.g.e*,s.212.
[292]R.Hardin,a.g.e.,s.212.
[293]D.Forbes,*Hume's Political Philosophy*,s.125.

politik tavrı yansıtması ve bu tavrın da Whig çizgisinin dışında kalmayı ifade etmesinden ötürü 'Tory' olarak adlandırılmasıdır.[294]

Hume'un, Lockeçu Whig doktrininin temellerine yönelik keskin eleştirisinin ve bu eleştirinin politika ve tarih çalışmalarındaki yansımalarının ölümünden sonraki belki de en önemli sonucunun ise, onun siyaset felsefesine ve felsefi politikasına karşı çok uzun sürmüş genel bir akademik kayıtsızlık olduğunu söyleyebiliriz. Filozofumuzun 20. yüzyıl'daki en önemli takipçilerinden Friedrich Hayek, girişte de belirttiğimiz üzere, Britanya'nın Bentham'dan önceki en büyük hukuk filozofu olduğunu düşündüğü Hume'un siyaset ve hukuk felsefesine "sadece modern bilgi teorisinin kurucusu olarak değil, aynı zamanda ekonomi teorisinin de kurucularından biri olarak kabul edildiği İngiltere'de dahi kayıtsız kalındığını"[295] söyler. Knud Haakonssen de aynı hususu "Hume 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın ilk yarısında bazen sosyal sözleşme meselesi hariç çok nadiren bir politika kuramcısı olarak düşünülmüş, 1960'lara ve hatta 1970'lere gelinceye kadar orijinal sözleşmeyi reddeden bir Tory tarihçiden daha fazla bir şey olarak görülmemişti"[296] diyerek ifade eder. Hume'un Whig doktrininin Lockeçu temel kavrayışlarına yönelik keskin eleştirisinin bu bağlamdaki son önemli etkisi,filozofumuz hakkında bu kayıtsızlıkla da ilişkilendirebileceğimiz 'şüpheci-Tory-muhafazakâr' şeklinde bir tasavvurun yerleşiklik kazanması olmuştur. [297]

2.3. Sonuçlar

Bu bölümde, Hume'un çalışmamız boyunca ikisini bir arada bir toplum ve sosyal düzen felsefesi olarak da kavrayabileceğimizi vurgulayacağımız ahlâk ve siyaset felsefesinin fikri, iktisadi ve tarihsel arka planını ortaya koymaya çalıştık. Bize göre, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavrayışları ve bu kavrayışların şekillendirdiği toplum, sosyal düzen ve hükümet tasavvurları ile Britanya'nın filozofumuzun yaşadığı dönemde kaydetmekte olduğu büyük ekonomik ve sosyal gelişme arasında çok sıkı ve kopmaz bir ilişki bulunmaktadır.Filozofumuzun, hemen aşağıda incelemeye çalışacağımız insan

[294]D.Forbes, *a.g.e.*,s.125-126.
[295]F.A.Hayek,*The Trend of Economic Thinking*,Indianapolis: Liberty Fund,2009,s.104.
[296]K.Haakonssen,'Hume's Political Theory', *The Cambridge Companion to Hume* içinde (ed. David Fate Norton), Cambridge: Cambridge University Press,1993 s.211.
[297]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.4.

doğası bilimi üzerinde bina ettiği adalet, mülkiyet ve hükümet kavrayışlarının insan doğasındaki temellerini tetkik ve izah etmek suretiyle, insan doğasında bu gelişmeyi güçlendirebilecek veya zayıflatabilecek dinamikleri, dolayısıyla onun sosyal düzenle uyumlu bir şekilde gerçekleşmesinin koşullarını empirik bir bakışla ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu empirik bakış, Humecu insan biliminde dayandırıldığı ilkelere uygun olarak merkezinde İngiltere'nin yer aldığı Britanya üzerinde odaklanır. Özelde İngiltere, genelde Britanya, hem Hume'un genel felsefesinin içinde varolduğu entelektüel, kültürel, sosyo-politik ve iktisadî zemini, hem de bu felsefenin filozofumuzu ulaştırdığı temel kavrayışların gözlem ve uygulama alanı olarak, bize göre, büyük önem taşırlar. Dolayısıyla Hume'un düşüncesinin temel unsurlarını tetkik ve izah etmeyi amaçlayan her çalışma ilgili bağlamlarda Britanya arka planına bir şekilde ama mutlaka temas etmek durumundadır. Bu gereklilik Hume'un siyaset felsefesini ve felsefi politikasını tetkik ve izah etmeye yönelik çalışmalarda kanaatimizce kendisini çok daha güçlü bir şekilde hissettirmektedir.

Bununla birlikte, bizimki gibi, Hume'un siyaset felsefesinin temel kavrayışlarını açıklamayı ve onların inovatif niteliklerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymayı amaçlayan bir çalışmada siyasî, iktisadî ve sosyal bağlamların tarihsel boyutları üzerinde aşırı ölçüde odaklanılması bu amaca ulaşılmasını engelleyebilir. Bu tür bir risk özellikle Hume'un felsefi politikasının tarihsel bağlamı ve arka planı arasındaki ilişkilerin karmaşıklığından kaynaklanır. Sözkonusu karmaşıklığın başlıca nedeni, yukarıda belirttiğimiz gibi, filozofumuzun Britanya siyasî sisteminin üstünlüğü konusunda 1689 Glorious Devriminin ortaya çıkardığı statükonun muzaffer güçlerini teşkil eden Whig çizgisinin temsilcileriyle hemfikir olmasına rağmen, onun, bu üstünlüğü ortaya çıkaran ve İngiltere anayasasını ve yönetimini kendine özgü kılan unsurların kökenine ve meşruiyetine ilişkin açıklamasının Whig siyasî doktriniyle yıkıcı bir karşıtlık içinde olmasıdır.Bu karşıtlığın kaynağı, Hume'un insan bilgisini ve eylemliliğini tamamen anti-rasyonalist bir temel üzerinde inşa ettiği insan bilimidir. Hume'un bir toplum ve sosyal düzen felsefesi olarak da kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesinin bütün temel unsurlarının dayandığı bu bilimin,filozofumuzun, Britanya'nın siyasî yapısının evrimleşmesine ilişkin politik yazılarındaki temel

görüşlerini ve tarih çalışmasını da şekillendirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Whig doktrininin temellerini yıktığı için, filozofumuzun çok uzun süre bir politika kuramcısı olarak görmezlikten gelinmesine ve onun empirizminin, insan biliminin diğer boyutlarından izole edilerek ele alınmasına ve sonuçta 'şüpheci-Tory ve muhafazakâr' bir filozof olarak etiketlenmesine yol açan Humecu insan bilimini hemen aşağıda ele alacağız.Ancak bunlar, başlı başına ayrı bir çalışma konusu oldukları için, sözkonusu karmaşıklığın somut tarihsel arka planına ve Hume'un siyaset felsefesinin günümüzdeki ideo-politik anlamı üzerinde, bu tarihsel arka plana da referansta bulunarak yürütülen tartışmalara girmeyeceğiz. Bunlara ancak gerekli yerlerde, meselâ Hume'un siyaset felsefesinin temel bir unsuru ve teması olarak Lockeçu sosyal sözleşme anlayışını tetkik ederken, sadece dikkat çekmekle yetineceğiz.

3.MEDENİ BİR SOSYAL DÜZEN İÇİN İNSAN DOĞASININ BİLGİSİ: HUME'UN İNSAN BİLİMİ VE SOSYAL-SİYASİ FELSEFESİ İLE BAĞLARI

3.1. Hume'un İnsan Bilimi

Hume, çalışmamızın girişinde belirttiğimiz gibi, *Treatise*'in üç kitaptan müteşekkil yapısı içinde son safhasını esasen bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak okuyabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesinin teşkil ettiği bir insan bilimi ortaya koymuştur. Bu bilimin merkezinde insan zihni vardır, yani onun konusu insan zihninin doğası ve işleyiş şeklidir. John Biro'nun söylediği gibi, Hume için insan doğasını açıklamak, bu doğanın en gizli kaynaklarını ve ilkelerini keşfetmek üzere insan zihnini incelemek demektir.[298] Bu olağanüstü önemlidir: Çünkü Hume için insan doğası dediği şey özünde "herşeyin az çok kendisine tabi olduğu, diğer bütün bilimlerin başkenti ve merkezi olan insan zihninin"[299] işleyiş ilkelerinden ibarettir. Filozofumuzun, bundan ötürü, insan bilimiyle herşeyden önce bu ilkelerin incelenmesini ve ortaya konulmasını amaçladığını söyleyebiliriz. Hume bu teşebbüsünü, yani temelini insan zihninin bilişsel ve duygusal işlemlerini ve işlevlerini üreten mekanizmanın işleyiş ilkelerinin oluşturduğu kendi insan bilimini, Biro'nun deyişiyle 'bütün bilimlerin anahtarı'[300] olarak görür ve onun fonksiyonunu yerine getirmesi için zihnin işleyiş ilkelerine uygun bir yönteme dayanması gerektiğini ifade eder:

> "Cevabı insan biliminde verilmemiş olan hiçbir önemli soru yoktur; ve bu bilimle bir tanışıklık kurmadan önce belli bir ölçüde kesin bir sonuca bağlanabilecek hiçbir soru da yoktur. Bundan ötürü insan doğasının ilkelerini açıklama iddiasında bulunurken, aslında diğer bütün bilimlerin, neredeyse tamamen yeni olan ve üzerinde mümkün olduğunca güvenli bir şekilde durabilecekleri yegâne eksiksiz sistemi öneriyoruz. Ve insan bilimi diğer bilimler için yegâne sağlam temel olduğundan, bu bilimin kendisine verebileceğimiz yegâne sağlam temel de tecrübe ve gözlem üzerine kurulmalıdır."[301]

Rotwein, Hume'un insan biliminin temelini oluşturan insan zihninin işleyiş ilkelerine ilişkin girişimiyle, meselâ Locke'un yaptığı gibi, sadece insan kavrayışının yapısını

---

[298]John Biro, 'Hume's new science of mind', *the Cambridge Companion to Hume* içinde (ed. David Fate Norton), s.33. Forbes de daha önce belirttiğimiz gibi insan bilimi teriminin ilk ve daha dar kullanımında 'psikoloji' yani 'herşeyin az çok kendisine tabi olduğu, diğer bütün bilimlerin başkenti ve merkezi olan insan zihninin işleyiş şeklinin incelenmesi' anlamına geldiğini ifade eder. Bkz. D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics*, s.104

[299]Hume,*Treatise*, s.xx.

[300]J.Biro, a.g.m.,*the Cambridge Companion to Hume*,s.33.

[301]Hume,*a.g.e*,s.xx.

anlamaya değil; insani tecrübenin bütün cephelerini içeren bir çalışma için daha sağlam bir zemin tesis etmeye gayret ettiğini belirtir.[302] Rotwein'ın kastettiği şey, Hume'un, insan doğasının kapsamlı bir analizi üstünde, hâkim rasyonalist felsefe sistemlerinin radikal bir genel eleştirisini içeren ve felsefeyi, bu sistemlerinden kusurlarından arındırarak yeniden yapılandırmayı hedeflediğine dikkat çektiği bu girişiminin, onun insan biliminin temelini teşkil etmekle birlikte, bu bilimin tamamını içermemesidir. Hume, daha önce belirttiğimiz gibi, zihnin bilişsel ve duygusal işlemlerini ve işlevlerini belirleyen işleyiş ilkelerine ilişkin açıklamasındaki unsurlarla, kendi ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavrayışlarını son derece organik bir şekilde ilişkilendirmiştir.Bu ilişkilendirmenin neticesi bize göre,*Treatise*'de ortaya konulmuş insan biliminin üçüncü ve son safhası olarak, her biri çok önemli bir inovasyon sayılabilecek kavrayışlarla örülmüş, medeni bir sosyal ve siyasî varoluş vizyonuna açılan ve önceki iki safhayla sıkı ve organik ilişkileri nedeniyle, bu bilimin bütün safhalarını bir toplum ve bir sosyal düzen teorisi şeklinde kavramamızın zeminini oluşturan bir ahlâk ve siyaset felsefesi olmuştur. Rotwein, Humecu insan biliminin bu kurgusal bütünlüğünü *Treatise*'den hareket ederek ve Hume'un diğer çalışmalarını da onun bu teşebbüsünün bir parçası kılacak şekilde şöyle açıklar:

> "*Treatise*'i yazma teşebbüsüne girişirken, Hume'un aklında çift katlı bir süreç olduğu aşikârdır. O, incelemesinin analitik safhası diye adlandırabileceğimiz ilk aşamasında, tüm insan davranışlarının altında yatan yapının bir bütün olarak insanlık için müşterek olan niteliklerini ve ilişkilerini bütün insani tecrübeden damıtacaktı. *Treatise*'in 'Anlama Yetisi Üzerine' ve 'Tutkular Üzerine' başlıklarını taşıyan I. ve II. Kitaplarında düşünülen budur ve bu, Hume'un insan doğası ilkeleri veya bazen insan bilimi diye adlandırdığı şeyi teşkil eder. Sürecin ikinci kısmı - sentetik safha- o halde bu ilkelerin muhtelif tecrübe alanlarına, bu alanların karmaşık ilişkilerini genel benzerlikler veya belki 'davranış yasaları' şeklinde düzenlemek maksadıyla uygulanmasından ibaret olacaktı. İnsanların spesifik dürtüler uyarınca nasıl davrandığını açıklayan bu yasalar böylelikle (büyük ölçüde denemelerine bırakılmış) 'ahlâk' bilimlerinin muhtelif dallarının esaslarını oluşturacaktı; ve bu iki sistemin iki parçası -ilkeler ve yasalar- birlikte ele alındıklarında, insani tecrübeyle ilgili tek bir organon, kapsamlı bir bilim teşkil edecekti."[303]

[302]E.Rotwein,'Introduction" to David Hume, Hume *Writings on Economics* içinde, s.xx.

303E.Rotwein, 'Introduction', David Hume *Writings on Economics*, s.xx-xxi.

Rotwein'ın, Humecu insanbilimini, tam bir sistematik bir bütünlük içinde kurgulanmış; Hume'un tüm çalışmalarını kapsayan ve onları şekillendiren bir proje şeklinde tarif eden bu pasajı, filozofumuzun empirist epistemolojisi ve insan eylemliliğinin natüralist bir açıklamasını veren felsefi psikolojisi ile ahlâk ve siyaset felsefesinin son derece sıkı ve organik bağlarını ortaya koymaktadır. Rotwein'ın bu açıklamasından hareket ederek, Hume'un kendi çalışmasının 'sentetik safhasına' tekabül eden kısmını, yani ahlâk ve siyaset felsefesini ve felsefi politikasını, bu çalışmanın 'analitik safhasını' teşkil eden epistemolojisi ve felsefi psikolojisinin unsurlarıyla teşkil etmekle kalmayıp, onların tümünü bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak niteleyeceğimiz şekilde bütünleştirmiş olduğunu söyleyebiliriz.Bunu söylememizi mümkün kılan şey,Hume için, epistemolojisinde ve felsefi psikolojisinde ortaya koyduğu insan zihninin bilişsel ve duygusal işlemlerini ve işlevlerini üreten ilkelerin bilgisinin, aynı zamanda, insanı sosyal bir varoluşa ve düzene yatkın kılan ve bu yatkınlığı güçlendiren veya zayıflatan unsurların bilgisi anlamına gelmesidir. Finlay, bundan ötürü, Hume'un amacının "Hobbes, Shaftesbury, Mandeville ve Hutcheson geleneğini takip ede[rek] gerçekten evrensel olan terimlerle insan doğasının ve toplumunun yapısına ilişkin bir açıklama ver[mek]"[304] olduğunu belirtir.

Hume'un işte böylece, iki ayrı düzeyde yürüttüğü incelemesi vasıtasıyla, insan zihninin işleyişinin ve işleyiş ilkelerinin bilgisini, kendi ahlâk ve siyaset felsefesinin hem açıklayıcı arka planı, hem de onların kurucu unsuru kıldığını ileri sürebiliriz. Dolayısıyla, bize göre, Hume'un ikisini iç içe geçirdiği için bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak da tasavvur edebileceğimiz ahlâk felsefesi ve siyaset felsefesini izah etmeyi hedefleyen her teşebbüsün başlangıç noktası, filozofumuzun insan bilgisinin ve eylemliliğinin kökenine ve dinamiklerine ilişkin iki düzeyde yürüttüğü soruşturmalar, yani empirist epistemolojisi ve insan eylemliliğinin natüralist açıklaması olarak felsefi psikolojisi olmak durumundadır. Ancak, hem ahlâk ve siyaset doğrudan doğruya insan eylemliliğiyle ilişkili olduğu, hem de bununla bağlantılı olarak, Hume'un ahlâk ve siyaset teorisinin bütün inovatif kavrayışları esasen felsefi psikolojisinden kaynaklandığı için, Hume'un felsefi psikolojisinin, çalışmamızın amacı bakımından

[304]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.39.

daha ayrıntılı bir soruşturmayı ve değerlendirmeyi gerektirdiğini söyleyebiliriz. Hume'un epistemolojisi ise, çalışmamız açısından, insani eylemliliğin ve içinde bu eylemliliğin gerçekleştiği ve insan için dış dünyanın bir parçasını teşkil eden sosyal yapının tıpkı diğer doğa bilimlerinde olduğu sağlam bilgisine ulaşmanın ilkelerini içerdiği için önemlidir ve bizi de bu çerçeve içinde ilgilendirmektedir. Bundan ötürü, filozofumuzun insan biliminin analitik safhasını, onun kendi bölümlemesi içinde, yani önce insan bilgisinin kaynağına, sonra insan eylemliliğinin kökensel dinamiklerine ve mekanizmalarına ilişkin soruşturmasını takip ederek incelemeye ve açıklamaya çalışırken, bunlardan ikincisini çok daha ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde ele alacağız.

3.2.Hume'un Anti-rasyonalist Bilgi ve Eylem Mekanizması

Friedrich Hayek, Hume'un Almanya'da geniş ölçüde bilgi teorisiyle Kant'ın çözmeye gayret ettiği problemleri ifade eden bir filozof olarak tanındığını; oysa Hume için asıl uğraşın, ahlâk ve politikanın bilginin kaynakları kadar önemli olduğu genel bir insan bilimini kurmak olduğunu ifade eder.[305] Hayek'in kastettiği şey, Humecu insanbiliminin kendi içinde tam bir bütünlük hâlinde olduğudur. Hayek, bundan ötürü, bu bilimin [eğer Kant tamamından haberdar olmuş olsaydı] Kant'ı epistemolojisinde olduğu gibi, ahlâk ve siyaset alanlarındaki 'dogmatik uykusundan' da muhtemelen uyandırabileceğini ileri sürer.[306]

Gerçekten de Humecu insanbiliminin, herşeyden önce, bu bilimin merkezinde yer alan insan zihninin işlemleri ve işlevleri, mahiyetleri bakımından teknik olarak iki ayrı düzeyde incelenmeyi zorunlu kıldığı için iki bölüme ayrılmış olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki insan zihninin, içine doğduğumuz sosyal yapının da bir parçası olduğu dış dünyanın kendileri vasıtasıyla bilgisini edindiğimiz bilişsel işlemleri ve işlevleri, diğeri bu sosyal yapı içinde eylemlerimizi, davranışlarımızı ve ilişkilerimizi belirleyen ve yönlendiren duygusal süreçleriyle ilgilidir: Yani Rotwein'ın 'Hume'un incelemesinin analitik safhası'[307] şeklindeki kavramlaştırmasıyla özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, bu analizin ilk bölümü bilgimizin; ikinci bölümü, eylemlerimizin kaynaklarını ve onları

[305]F.A.Hayek,*The Trend of Economic Thinking*,s.103.
[306]F.A.Hayek, *a.g.e.*,s.103.
[307] E.Rotwein, "Introduction" to David Hume, *Writings on Economics*,s.xx.

üreten mekanizmaların işleyişini ve ilkelerini açıklamaya yöneliktir.Yoksa bunlar insan zihninde esasen birbirlerinden ayrı ve kopuk bir şekilde değil, aksine eşzamanlı ve etkileşimli olarak gerçekleşen karmaşık süreçlerdir. Deleuze, bundan ötürü, Hume'da anlama yetisinin ve tutkuların, yani Hume'un insanbiliminin iki merkezi inceleme konusunun birbirlerinden "ayrı iki kısım olarak sunulduklarını" ama "anlama yetisinin kendi başına aslında tutkuların sosyalleşmeye yönelme işlemleri[nden ibaret]"[308] olduğunu belirtir. Finlay ise, Hume'un *Treatise*'de "düşünmenin, arzulamanın ve eylemenin bir bütünün birlikte işleyen kurucu parçaları olarak görülebileceği bir insani etkinlikler modeli ortaya koyduğunu" [309] ifade eder.

İşte, filozofumuzun ortaya koyduğu bu modelin en ayırt edici niteliği, gözleme ve tecrübeye dayanarak, aklın, insan bilgisi ve eylemliliğindeki rolünü son derece daraltmış ve rasyonalist perspektifle karşılaştırıldığında son derece tali bir seviyeye indirgemiş olmasıdır. Hume'un insanbilimi, aklın klasik felsefenin kurucu filozoflarından beri, insanı en asil ve en iyi erdemlere ve bu erdemlerle ilişkilendirilen eylemlere yönelten bir yeti olarak tasavvur edilmesini mümkün kılan zemini tamamen ortadan kaldırmaktadır: Akıl, Humecu insanbiliminde kendisi vasıtasıyla dış dünyanın bilgisine ulaşmamızı sağlayan bir yeti olmadığı gibi, gözlem ve tecrübeden edindiğimiz bilginin sağlamlığını ve kesinliğini tayin ve tespit etmek için, ihtiyaç duyduğumuz ölçütleri ve ilkeleri kendisinden türetebileceğimiz bir yeti de değildir.Bu, insani eylemliliğin bütün alanlarında, eylemlerimize ve tutumlarımıza değer biçerken ve onları yargılarken başvurduğumuz ahlâkî ölçülerin ve yargıların kaynağının akıl olmadığı ve bunların doğruluğunu da akla dayandıramayacağımız anlamına gelmektedir. Hume'un insan bilgisinde aklın rolünü dar bir alana indirgeyen epistemolojisinin kendi ahlâk ve siyaset teorisi üzerindeki etkileri çok önemlidir. Friedrich Hayek'in, "Hume, ahlâkî inançlarımızın doğuştan gelmedikleri anlamında doğal olmadıklarını ve insan aklının planlı bir buluşu değil (..) sadece bugün kültürel evrim diye adlandırdığımız şeyin bir

[308]G.Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*,s.22.
[309]C.Finlay, *David Hume's Social Philosophy*,s. 66.

ürünü olduklarını ispatladı"[310] şeklindeki değerlendirmesi, aşağıda göreceğimiz gibi, bu etkilere ilişkin dikkate değer bir ipucu verir.

Hume'un aklın alanını daha da daraltarak, onu gerçek anlamda ikincil bir konuma indirgeyen asıl adımı, yine biraz ileride göstermeye çalışacağımız gibi, insan eylemliliğinde aklın hiçbir şekilde harekete geçirici bir güç olarak tanımlanamayacağını vurgulamış olmasıdır. Bizim tamamen akılla açıklama eğiliminde olduğumuz eylemlerimiz, meselâ belli bir konudaki iktisadî tercihlerimiz ve kararlarımız dahi, kökeninde aklın yer almadığı tutku ve duygu süreçlerinin ürünüdür. Daha açık bir ifadeyle, bizi belli bir eylemde bulunmaya sevk eden şey, hiçbir zaman ve hiçbir şekilde, akıl değildir; yani akıl eylemlerimizin kökensel sebebi olamaz. Bir eylemin ve bir davranışın akıllıca yapılmış bir eylem veya davranış olması, o eylemin kökeninde aklın bulunduğu anlamına gelmez; biz meselâ rasyonel davranmaktan söz ettiğimiz zaman eylemin failinin kendi şartları içinde o eylemle ulaşmak istediği amaca uygun araçları ve yöntemleri kullandığını kastederiz. Onu belli bir eylemde bulunmaya yönelten amacın kaynağı akıl değildir. Can alıcı bir nokta olarak, rasyonel tercih diye nitelediğimiz araçları ve yöntemleri neden 'rasyonel' bulduğumuzun bilgisinin kaynağı da akıl değildir; bu bilgiyi gözlem ve tecrübelerimizin bize verdiği mukayese imkânlarıyla ediniriz.

Ancak hepsinden önemlisi, eylemlerimizin amacına ve bu amaç için seçtiğimiz araçlara ilişkin ahlâkî yargılarımızın kaynağının da akıl olmayışıdır: Ahlâkî yargılarımızın kökeninde haz ve acı mekanizmasıyla çalışan bir tutkular ve sempati sistemi vardır. Ama buradaki kritik nokta, insani eylemliliği belirleyen tutkular ve sempati sistemi içinde, bizde neyin haz neyin acı uyandırdığına ilişkin bilgimizi tıpkı dış dünyanın bilgisi gibi gözlem ve tecrübe vasıtasıyla edinmemizdir. Başka bir ifadeyle, insan eylemliliği hakkındaki bilgimizin kaynağı olarak haz ve acı mekanizmasının, esasen, insan zihninde gözlem ve tecrübe vasıtasıyla dış dünyanın bilgisinin üretildiği sistemin işleyiş ilkelerini oluşturan temel mekanizmaya tabi olduğunu söyleyebiliriz. Bu, Hume'un bilgi teorisinin,aslında insan eylemliliğine ilişkin teorisinin organik bir parçası olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Humecu insanbiliminde insan zihninin iki

[310]F.A.Hayek,*The Trend of Economic Thinking*,s.107.

kısımda analiz edilen işlemlerinin ve işlevlerinin, esasen, işleyiş mekanizmaları, bilgi mekanizması vasıtasıyla, aynı anda hem ayrı ayrı, hem de birlikte çalışan bütünleşik bir ikili sistemin sonucu olduklarını söyleyebiliriz.

İşte, kendi iç işleyişlerinde aklın zaten belirleyici bir rol oynamadığı bu iki sistemin aynı bilgi mekanizması üzerinden tek bir sistem oluşturacak şekilde işlemeleri, Humecu insanbiliminde akla biçilen rolü daha da azaltarak, onun ikincil pozisyonunu iyice belirginleştirir ve akılla karakterize edilmeyen evrensel bir insan doğası anlayışını mümkün kılar. Hume'un sosyal-siyasî felsefesinin ideo-politik karakteri ve bununla bağlantılı bir şekilde, onun, Aydınlanmayla nasıl ilişkilendirilmesi gerektiği konusundaki eleştirel değerlendirmelerin ve tartışmaların odaklandıkları en kritik nokta burasıdır. Friedrich Hayek, Hume'un Aydınlanma içinde konumlandırılmasına bu noktadan hareket ederek itiraz eder ve "onun Aydınlanmaya karşı Aydınlanmanın kendi silahlarını doğrulttuğu"[311] ve "rasyonel analizleri kullanarak akılla ilgili büyük iddiaları yonttuğu"[312] şeklindeki tespitlere katıldığını belirtir.Capaldi ise, Hume'un bilgi ve eylem teorisine ilişkin yaygın akademik kabulleri eleştirel bir analize tabi tutarken, Aydınlanmanın temel varsayımlarından olan aklın doğru ve uygun kullanımının, kesin normların varlığını gerektirdiğini; oysa Hume'da, kendisinden hareket ederek, insani pratiklere değer biçebileceğimiz tamamen teorik, yani sadece akla dayandırılan bir perspektif bulunmadığını söyler.Capaldi'ye göre bu, Aydınlanmaya bir proje olarak taraftar olanların duymak isteyecekleri bir şey değildir.[313]

Hayek ve Capaldi'nin, Hume'un Aydınlanma içinde konumlandırılmasına onun akıl anlayışından kalkarak itiraz ederlerken dikkat çekmek istedikleri şey, Humecu epistemolojiyi ve insan eylemliliği teorisini karakterize eden bu anti-rasyonalist akıl anlayışının, Hume'u, Aydınlanmacılardan köklü bir şekilde ayırdığını düşündükleri bir farklılığın asli zeminini teşkil etmesidir. Bu farklılık, Hume'un bilgi ve insan eylemliliği teorisindeki akıl anlayışının, sosyal ve siyasî alanın topyekûn merkezi düzenlemeler konusunda aklı yetkisizleştirmesinden; dolayısıyla, bu tür düzenleme projelerinin akla

[311]F.A.Hayek,*The Trend of Economic Thinking* ,s.101.
[312] F.A.Hayek,*a.g.e.*, s.101.
[313]Nicholas Capaldi, 'The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship',*Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2 (November 1992), s.131-132.

dayanarak meşrulaştırılamayacak oluşundan kaynaklanır. Hayek, bundan ötürü, Fransız devrimini gerçekleştirenlerin kurucu bir entelektüalizm ruhu içinde harekete geçtiklerini ifade eder ve kurucu rasyonalizm diye kavramlaştırdığı bu ruhun yeni bir merkezi hükümet yapısı tasarlama çabası içinde olan mutlakıyetçi bir devletin durumuna tamamen uygun düşen bir ruh olduğunu söyler.[314] İşte Hume'un epistemolojisi ve insan eylemliliği teorisi bu tür siyasî projelendirmelere son derece elverişsiz olduğu gibi, onların zeminini tamamen ortadan kaldırır. Bunun sebebi, Capaldi'nin işaret ettiği üzere, Hume'da düşüncenin ve pratiğin bütün şekillerinin normlardan önce meydana gelmesi ve insanların kendilerini zaman ve mekân bağlamları olmaksızın anlamalarının mümkün olamamasıdır.[315] Bundan, Capaldi'yi takip ederek söylersek, "ahlâkî, sosyal ve siyasî meselelerin ancak daha önceki kurumsal pratiklere ve normlara müracaat edilerek anlaşılabilecekleri ve çözülebilecekleri sonucu çıkar."[316] Hume'un, Capaldi'nin yaptığı gibi,[317] modern mânâda bir muhafazakâr olarak nitelenirken başvurulan temel argümanlardan birisini oluşturan bu nokta, bize göre, filozofumuzun bilgi ve insan eylemliliği teorisinde insan zihninin aklı yetkisizleştiren genel işleyiş mekanizmasının dolaysız bir sonucudur ve bu mekanizmanın çok geniş anlamda ne kadar derin bir siyasallık içerdiğini ortaya koymaktadır.

Ancak, Hume'un insan bilgisi ve eylemliliğinde aklın rolünü son derece daraltan açıklamasını çalışmamızın amacı bakımından çok daha önemli kılan husus, filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesini karakterize eden bütün niteliklerin ve inovatif unsurların doğrudan doğruya Humecu insanbiliminin analitik safhasının ürünü olmalarıdır. Hume, meselâ Russell Hardin'in tespitini takip ederek söylersek, politikanın ve insani değerlerin natüralist bir açıklamasına odaklanmış ve doğruya ve iyiye ilişkin normatif bir teori sunmayı düşünmemiştir.[318] Onun sunduğu şey, "psikolojik bir fenomen olarak ahlâkî yargılarımızın bilimini yapma doğrultusundaki

[314]F.A.Hayek,*The Trend of Economic Thinking* ,s.102.
[315]N.Capaldi, 'The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship',*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.131-132.
[316]N.Capaldi,a.g.m.,*Hume Studies*, Volume XVIII,Number 2,s.132.
[317]N.Capaldi,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.132.
[318]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.6. Hardin, bu bağlamda bunu Hume'la Hobbes arasındaki en güçlü bağ olarak sunarken, bu iki filozofun, politikanın ve insani değerlerin natüralist bir açıklamasına odaklandıklarını ifade eder.

kendi projesine"[319] uygun bir şekilde "insanların nasıl düşündüklerinin ve davrandıklarının bilimsel bir analizi"[320] olmuştur. Hardin, bundan ötürü, Hume'un *Treatise*'de "bir ahlâk teorisi açıklamadığını, insanların benimseme eğiliminde oldukları ahlâkî görüşleri izah etmeyi arzuladığını"[321] belirtir. Filozofumuzun ahlâk felsefesinin normatif olmayan bir genel karaktere sahip olduğunu belirtildiğinde kastedilen şey de budur.

İşte, Hume'un ahlâk felsefesinin bu genel karakteri, onun kendi insanbiliminden, yani insan eylemliliğini açıklamaya yönelik felsefi psikolojisinden kaynaklanır. Aynı hususun, çalışmamızın akışı içinde görüleceği gibi, doğal erdemler-sunî erdemler ayrımından uylaşımlara, erdemlerin tasnifinde belirleyici bir unsur olarak fayda anlayışından adalet, mülkiyet ve hükümet kavrayışına kadar filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinden müteşekkil sosyal düzen teorisinin belli başlı bütün temel kavramları için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.Fakat burada can alıcı nokta, Hume'un bilgi teorisinin, yani içinde yaşadığımız sosyal bağlamın da doğal bir parçası olduğu dış dünyanın bilgisini edinme mekanizmasının bu konuda kritik bir role sahip olmasıdır. Hume'da aslolan insan eylemliliğinin kökenini ve dinamiklerini oluşturan duygular ve bunları harekete geçiren iç mekanizmalardır ve Hume'un insan doğasıyla büyük ölçüde kastettiği şey de zaten sosyal düzen ihtiyacını doğuran insani eylemlerin ve tutumların kaynağında yer alan bu duygular ve iç mekanizmalardır. Hume için, dış dünyanın olabildiğince sağlam ve kesin bilgisine ulaşmanın büyük öneminin de işte bunların sosyal düzenle ilişkisinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü, insan doğasının ve insanın sunî ve doğal çevresi olarak dış dünyanın olabildiğince sağlam ve kesin bilgisine eriştiğimiz ölçüde, sosyal düzenin yapısını ve evrimleşmesini daha iyi anlayabilir; insan doğasında ve dış dünyada sosyal düzeni üretme ve güçlendirme veya aksine onu tahrip etme ve zayıflatma eğiliminde olan faktörleri daha doğru kavrayabiliriz.Hayek'in dediği gibi "Hume'un ilgisi genel olarak insan doğasıdır ve

[319]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.8.
[320]R.Hardin,*a.g.e.*,s.6.
[321]R.Hardin,*a.g.e.*,s.11.

onun bilgi teorisi esasen ahlâkî bir varlık ve toplumun bir üyesi olarak insan davranışını anlamaya yönelik bir adım şeklinde tasarlanmıştır."[322]

İşte bu adımın belki de en kritik boyutunu dış dünyanın bilgisinde aklın hiçbir fonksiyon icra etmediği empirik ilkelerle işleyen bilgi mekanizmasının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bunun bir nedeni insani eylemliliği ve 'kendimize' ilişkin inançlarımızın duygusal mahiyetini belirleyen haz ve acı mekanizmasının, tutkular teorisini ele alırken göreceğimiz gibi, aslında bu bilgi mekanizmasının işleyiş ilkelerine göre çalışması ve ona tabi olmasıdır. Çalışmamızın konusu bakımından daha önemli diğer bir nedeni, Hume'da varlıklarıyla sosyal düzenin tesisinde şu ya da bu şekilde etkili olan kuralların ve kurumların çok geniş ölçekli ve uzun bir zamana yayılan sosyal bir tecrübenin ürünü olmalarıdır.Bu sosyal kuralların ve kurumların oluşum sürecini şekillendiren şey, bir tür kolektif haz ve acı mekanizmasıdır: yani kurallar ve kurumlar ürettikleri sosyal faydanın veya işlevsizliklerinin yahut yol açtıkları zararların gözlem ve tecrübe vasıtasıyla açıkça görülmesi ve genel olarak kavranması neticesinde ya kalıcılık kazanırlar ya yerleşik hâle gelemezler veya kendilerinin yerleşmelerini sağlayan fonksiyonları artık yerine getiremedikleri takdirde ortadan kalkarlar. C. Bay'in ifadesiyle bunlar "insanlığın pratik tecrübesinin bir sonucudurlar ve zamanın yavaş sınamasında bunları değerlendirirken göz önünde alınması gereken yegâne husus" bunların "insanî mutluluğu desteklemeye yönelik kanıtlanabilen faydalarıdır."[323] Hume'da kurumların ve kuralların oluşumuyla ilgili kilit nokta, onların büyük ölçüde "insan eyleminin bir sonucu" olarak "kendiliğinden ve bir plan yahut kılavuz olmaksızın doğmalarıdır."[324]

İşte sosyal kuralların ve kurumların rasyonalist ve teolojik açıklamalarına karşıt olarak, onların varoluşlarını ve şekillenmelerini sosyal tecrübede bulan bu natüralist yaklaşımı mümkün kılan şey, doğrudan doğruya, Hume'un insan zihninin üç temel empirik ilkeye göre çalışan bilgi mekanizmasıdır. Çünkü kökenleri insan doğasının kendilerini sosyal düzen için hayati bir gereklilik kılan tutkusal eylem dinamiklerine dayanmakla birlikte bu kuralların ve kurumların ortaya çıkmaları ve yerleşmeleri,işlevlerini bilgi mekanizmasına bağlı olarak ve birbirleriyle etkileşim içinde icra eden zihin yetilerinde

[322]F.A.Hayek,*The Trend of Economic Thinking*,s.106.
[323]C.Bay, *the Structure of Freedom*, Stanford: Stanford University Press, 1958, s.33 akt. F.A.Hayek, *a.g.e*., s.107.
[324]R.Hardin, *David Hume:Moral and Political Theorist*,s.38.

kaydedilmiş verilerin şekillendirdikleri süreçler vasıtasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Hume'da üç temel empirik ilkeye göre çalışan bilgi mekanizmasının, sosyal kuralların ve kurumların hem ortaya çıkmalarını, benimsenmelerini ve yerleşmelerini, hem de onların bilgisini nasıl edindiğimizi açıklamaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Onun Humecu insanbiliminin kilit noktasını ve başlıca kurucu unsurlarından birisini teşkil ettiğini ileri sürmemizi mümkün kılan da budur. Başka bir ifadeyle, Humecu insanbiliminde bilgi mekanizmasının temel unsurları ve işleyiş şeması, sadece, dış dünyanın bilgisine nasıl ulaşıyorsak sosyal düzenin bilgisine de öyle ulaştığımızı açıklamaya değil, sosyal kuralların ve kurumların oluşma ve yerleşme süreçlerinde bu mekanizmanın çok belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymaya yöneliktir. Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin aralarında meselâ uylaşımın da bulunduğu en önemli kavrayışlarında bunu çok somut bir şekilde görebiliriz ve bizi Hume'un epistemolojisinde çalışmamızın amacı bakımından en çok ilgilendiren husus budur.

Ancak bu bilgi mekanizması, aynı zamanda, filozofumuzun Aydınlanma içindeki pozisyonu ve genellikle bu pozisyonla bağlantılı olarak felsefesinin aktüel ideo-politik mahiyeti konusundaki tartışmaların odak noktasını teşkil etmektedir. Ayrıca Hume'un din politikası ve onu saf seküler düşüncenin modern zamanlardaki ilk büyük filozofu kıldığını söyleyebileceğimiz temalar da Humecu insanbiliminin bu boyutuyla çok yakından bağlantılıdır. Bütün bu noktalar, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin hem genel karakterinin, hem de onları kapsamlı bir sosyal düzen teorisi kılan unsurların ve kavrayışların izah edilmesi ve yorumlanması açısından Humecu bilgi mekanizmasının bir şemasının verilmesinin ne kadar büyük bir önem taşıdığını ortaya koymaktadır. İşte bu çerçevede önce "Hume'un duyusal bilgiden ayrı, tamamen zihinsel Kartezyen ilkeyi"[325] ve "tutkulardan ve deneyimsel bilginin sınırlarından bağımsız akıl idesini reddetmesinin"[326] zeminini oluşturan bu epistemolojik şemayı kısaca ortaya koymaya çalışacağız. Ardından da Humecu insan biliminin merkezine, yani bu mekanizmaya göre çalışan tutkular ve sempati teorisinden müteşekkil natüralist insan eylemliliği teorisine geçeceğiz.

[325]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.66.
[326]C.Finlay,*a.g.e.*,s.66.

3.3.Hume'un Empirist Bilgi Mekanizması

Hume, daha önce belirttiğimiz gibi, "insan zihninin doğasını ve işleyişini bir bilim olarak tanımlar."[327] Hume'un adını da kendisinin verdiği[328] bu bilimdeki hedefi, Baille'in ifadesiyle "bütün bilimlerin kalbinde yatan bir amacı" gerçekleştirmek, yani "muhtelif fenomenlerde düzen üreten açıklayıcı ilkeleri bulmak"tır.[329] Bu, Hume için *Treatise*'in girişinde gerekçelendirdiği gibi çok önemli bir teşebbüstür ve bu önem herşeyden önce insanbiliminin diğer bilimlerle özel bağlarından kaynaklanır:

> "Aşikârdır ki, bütün bilimlerin az veya çok insan doğasıyla bir ilişkisi vardır ve bu bilimlerden herhangi biri insan doğasından ne kadar uzaklaşıyor görünürse görünsün şu ya da bu bağlantı üzerinden yine ona geri döner. Matematik, doğal felsefe ve doğal din dahi belli bir ölçüde İNSAN bilimine bağımlıdırlar; çünkü bu bilimlerin hepsi insan kavrayışının erişimi içinde yer alır ve insanların kabiliyetleri ve kapasiteleri sayesinde değerlendirilirler.[330]

Hume, insan doğasına nispeten daha az bağımlı görünen bu bilimler için sözkonusu olan bu ilişkinin, insan doğasıyla çok daha yakın ve sıkı bağlantıları olan ve hepimizin bir şekilde tanışıklık kurduğu veya insan zihninin gelişmesini ve donanım kazanmasını sağlayan neredeyse herşeyi kapsayan 'mantık, ahlâk, eleştiri ve politika' için çok daha güçlü olduğunu ifade eder.[331] Bu, Humecu insanbiliminin 'muhtelif fenomenlerde düzen üreten açıklayıcı ilkelerinin', esasen, diğer bilimleri sağlam temeller üzerinde oturtmaya yönelik olduğu; filozofumuzun, onu, bir bakıma bütün bu bilimlerin 'bilimi' olarak tasavvur ettiği ve kurguladığı anlamına gelmektedir. Zaten Hume'un kendisi de insanbilimini "bu bilimlerin başkenti veya merkezi"[332] olarak niteler ve bizi "felsefi araştırmalarımızdan umut ettiğimiz başarıya" ulaştırabilecek "yegâne çarenin" doğrudan doğruya bu başkente ve merkeze, yani "insan doğasının kendisine yürümek"[333] olduğunu söyler. Çünkü:

---

[327]J.Biro,'Hume's new science of the mind',*The Cambridge Companion to David Hume* içinde (ed. David Fate Norton), s. 33.
[328]D. Forbes,*Hume's Philosophical Politics*,s.104.
[329] James Baille,*Hume on morality*,London:Routledge,2000,s.11.
[330]Hume,*Treatise*,s.xix.
[331]Hume,*a.g.e.*,s.xix.
[332]Hume,*a.g.e.*,s.xx.
[333]Hume,*a.g.e.*,s.xx.

> "insan biliminin hakkında bir hüküm içermediği hiçbir önemli sorun yoktur;ve bu bilime aşina olmadan önce herhangi bir kesinlikle sonuca bağlanabilecek hiçbir sorun da yoktur."[334]

Böylesine hayatî bir bilimin kendisinin de elbette çok sağlam bir temel üzerinde yükselmesi zorunludur. Hume bu temeli, yine daha önce belirttiğimiz gibi, gözlem ve tecrübede bulur. Konusu insan zihni olan bu bilim filozofumuz için doğal felsefede bir reformasyona ve en son gelişmeye tekabül eder.[335] Hume'a göre bu bilimin, konusunun mahiyeti gereği, yani "insan zihninin özü[nün] bizim için dışsal maddelerin özü kadar bilinmez ol[masından]"[336]; dolayısıyla, onun "güçlerinin ve niteliklerinin herhangi bir kavramını oluşturmamızın dikkatli ve kesin deneylerle, farklı şartlar ve durumlarından doğan tikel etkilerin gözlemi"[337] dışında bir yolu bulunmamasından ötürü "deney ve gözlem üzerinde kurulması gerekir."[338] İşte bu bilim, önce, dış dünyaya ilişkin bilgimizi elde ettiğimiz deneyimsel akıl yürütme mekanizmasının gözlem ve tecrübeden çıkarılmış işleyiş ilkelerini ve şemasını ortaya koyar. Burada sözkonusu olan dışarıdan gözlemlendiği ve tecrübe edildiği şekliyle zihnin işleyiş mekanizmasıdır. Çünkü Hume "hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğumuz ve hayatın bütün akışının dayandığı deneyimsel akıl yürütmenin kendisinin"[339] "içimizde bizim bilmediğimiz şekilde iş gören ve başlıca işlemlerinde zihinsel yetilerimizin uygun nesneleri olan idea ilişkileri ve mukayeseleri ile yönetilmeyen bir cins içgüdü veya mekanik bir güçten başka bir şey olmadığını"[340] belirtir. Bu, empirist yöntemle içimizde bizim bilmediğimiz şekilde iş gören bu 'bir cins içgüdü'nün veya 'mekanik gücü'n nihai kökensel nedenlerini veya niteliklerini bilme iddiasında bulunamayacağımız anlamına gelir:

---

[334]Hume,*Treatise*,s. xx.
[335]Hume kendi insan bilimini İngiltere'de Lord Bacon'la başlayan yaklaşık yüz yılda Locke, Lord Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson ve Butler ile olgunluğuna oluşan bir sürecin son aşaması olarak görür. Doğal felsefe Hume için deneysel felsefe dediği empirik yöntemin doğa bilimine uygulanmasını ifade etmektedir. İnsanbilimi ise deneysel felsefenin ahlâksal konulara uygulanmasının bir sonucudur. Hume, Bacon'ı Tales'e ve doğal felsefenin insanbilimine dönüşmesi arasındaki süreyi ise Tales'le Sokrates arasındaki zaman aralığında antik Yunan düşüncesindeki yaşanan değişime benzetir. Bkz. Hume, *Treatise*,xxi.
[336]Hume,*a.g.e.*,s.xxi.
[337]Hume,*a.g.e*,s.xxi.
[338]Hume, *a.g.e.*,s.xx.
[339]Hume,*EHU- İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. Oruç Aruoba), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s.88.
[340]Hume,*EHU*,s.88.

> "(..)deneyimlerimizi azami ölçüde takip etmek ve bütün etkileri en basit ve en az sayıda nedenden kalkarak açıklamak suretiyle, tüm ilkelerimizi mümkün olduğu kadar genelleştirmeye gayret etmemiz gerekmesine rağmen, gene de deneyimin ötesine geçemeyeceğimiz kesindir; o hâlde, insan doğasının nihai niteliklerini keşfettiğini iddia eden her hipotez küstahça ve hayali olduğu için daha baştan reddedilmelidir."[341]

Kısaca, Hume'un insanbilimi "maddi dünyanın en iyi açıklamasını ver[en]"[342] ve "dogmatik filozofların insan aklı adına ileri sürdükleri iddiaları redde[den]"[343] deneyimci felsefe üzerinde yükselir.

Hume'un insan biliminin analitik evresinin ilk adımı, yani insan bilgisinin kökenine ve mahiyetine ilişkin soruşturması, işte, insan zihninin dış dünya ve bu dünya içinde eyleyen bir varlık olarak kendimiz hakkındaki bilgimizi edindiğimiz bilgi mekanizmasının işleyişinin ancak empirist yöntemle kavranabilecek ilkelere göre iş gördüğünü ortaya koyarken, aynı zamanda neyi nereye kadar bilebileceğimizin sınırlarını net bir şekilde çizmeye yöneliktir. Beebee'yi takip ederek, Hume'un incelemesinin bu aşamasında üç temel nokta üzerinde odaklandığını söyleyebiliriz. Bu farklı ama birbirleriyle bağlantılı odak noktalarından ilki "zihinde bulunan unsurların - izlenimlerin, idelerin, inançların, bilginin- kökeni ve kaynağı ve bu unsurların kendisi vasıtasıyla etkileşim içinde oldukları mekanizma"dır.[344] Hume'un bu aşamada odaklandığı ikinci nokta "neyin kesinlikle bilinip neyin bilinemeyeceği" meselesidir ve bu anlamda tamamen epistemolojik bir ilgiyi ifade etmektedir.[345] Filozofumuzun epistemolojisinde, Beebee'nin 'semantik' olarak nitelediği üçüncü ilgisi ise "bir şeyin başka bir şeyin nedeni olduğunu veya dış dünyanın varolduğunu söylediğimizde aslında neyi kastettiğimizdir."[346] Hume'un epistemolojisinin konumuzla doğrudan doğruya ilgili olan, dolayısıyla bizi en fazla ilgilendiren boyutu bu üç temel noktadan ilki, yani aklı, dış dünyanın bilgisinde neredeyse tamamen işlevsiz bırakan bilgi mekanizmasıdır. Bu mekanizma, Hume'la ilgili söz ettiğimiz tartışmaların kaynağını oluşturduğu gibi, sık sık belirttiğimiz üzere, filozofumuzun, hem ahlâk ve siyaset felsefesini bir sosyal

[341]Hume,*Treatise*, xx.
[342]S.Buckle,*Hume's Enlightenment Tract*,s.325.
[343]S.Buckle,*a.g.e.*,s.325.
[344]Helen Beebee, *Hume On Causation*, London:Roudledge, 2006, s.5.
[345]H.Beebee, *a.g.e.*,s.5.
[346]H.Beebee,*a.g.e.*,s.5.

düzen teorisi olarak kavranmasını mümkün kılan iç kurgusunun hem de ona mahsus inovatif anlayışların şekillenmesini de izah eder.Dolayısıyla bunların anlaşılabilmesi için bu mekanizmanın kısa bir şemasını vermek gerekir.

3.3.1.Hume'un Bilgi Mekanizmasının Materyali: İzlenimler ve İdeler

Hume insanın anlama yetisine ilişkin açıklamasında, Finlay'in belirttiği gibi, öncelikle hayalgücünde nesnelerin ve nesnelerin ilişkilerinin bilgisini meydana getiren idelerin düzenlenişini yöneten ilkelerle ilgilidir.[347] Ancak o, bu ilkelerin soruşturmasına geçmeden önce "idelerin içinde tutkuların da can alıcı bir rol oynadıkları büyük bir mekanizmanın unsurları olarak ortaya çıktıkları zihinsel bir olaylar dizisini tarif eder."[348] Bu zihinsel olaylar dizisinin temelinde Hume'un 'izlenimler' ve 'ideler' olarak iki kategoriye ayırdığı insan zihninin algıları vardır.[349] Bu, Hume'un "terimin klasik kullanımıyla bir duyumcu olduğu",[350] yani Locke gibi "tüm bilgiyi duyu izlenimlerinde kurmaya çalıştığı"[351] anlamına gelir. Hume, bu çerçevede, "bir taraftan ideler ve izlenimleri, diğer taraftan duyu izlenimleri ve refleksiyon izlenimleri arasındaki temel ayrımları izah eder ve bu izlenimlerin duygusal tepkileri düşünce şeklinde nasıl birbirine bağladıklarını ortaya koyar."[352] Bununla birlikte, Hume, duyularımızdan aldığımız verileri, yani algıları, izlenimler ve ideler olarak ikiye ayırırken, Locke'u ide kavramını kendisinden türetildiği algıların yerine geçirerek, bu kavramın anlamını saptırmış olmakla eleştirir ve kendisinin Locke'tan farklı olarak bu kavramı orijinal anlamında kullandığını belirtir. Buna karşılık izlenim kelimesini doğrudan doğruya ne İngilizcede ne de bildiği başka dillerde kendilerine mahsus isimleri bulunmayan algıların kendileri için kullandığını ifade eder.[353] Finlay'i takip ederek söylersek, Locke ide terimini doğrudan doğruya sezgisel olanlar da dahil, bütün zihinsel kavramları belirtmek için kullanmışken;Hume,bir tecrübenin ilk olarak kendileri aracılığıyla faillere eriştiği duyuların izlenimleriyle, bu tecrübenin hafızada bıraktığı kalıcı izler arasında bir ayrıma gitmiş ve sadece izlenimden daha solgun bir

[347]C.Finlay,*David Hume's Social Philosophy*,s.68.
[348]C.Finlay, *a.g.e.*,s.68.
[349]Hume,*Treatise*,s.1.
[350]B. Laing, *David Hume*,s. 80.
[351]B.Laing, *David Hume*,s.80.
[352]C.Finlay *a.g.e*,s.68.
[353]Hume,*a.g.e.*,s.2.

tasavvur oluşturan bu ikincileri ide olarak tanımlamıştır.[354] İdeler, tanımlandığı bu şekliyle, aklın kendileri sayesinde tecrübenin bilgisini kurmaya çalıştığı materyali teşkil ederler.[355]

Bütün bunları daha açık bir şekilde ifade edersek, izlenim, duyu verilerinin ilgili organlar aracılığıyla duyu yetileri tarafından algılandığı andaki hâli, yani algının kavramsal karşılığı olarak kendisidir.İzlenim, bu niteliğiyle,Hume'un bilgi teorisinde ahlâkî ve olgusal konulardaki bilgimizin esasen yegâne kökensel kaynağıdır.Çünkü *ideler izlenimlerin* canlılığını kaybetmiş, solgun kayıtlarından başka bir şey değildir: Elimizi ateşe tutarız, avucumuzda daha az, parmak uçlarımızda daha çok hissettiğimiz yakıcı duyu verisi, yani algı *izlenim*dir; elimizi ateşten uzaklaştırdıktan sonra parmak uçlarımızda daha kesif bir şekilde hissettiğimiz yakıcılığın, ateşi her hayal edişimizde ve düşünüşümüzde aleve yaklaştıkça artacağını *bildiğimiz* acı vericiliğinin anısı yahut belki çok daha uygun bir karşılık olarak duyu-anısı onun *ide*sini oluşturur. İşte izlenimin ahlâk ve olgu konularında bilgimizin yegâne sahici ve asli kökeni olmasının sebebi, onun ideleri önceler ve idelerin kaynağı olurken, izlenimi önceleyen ve onun kaynağı olan hiçbir şeyin bulunmayışıdır: Başlangıçta sadece ve ancak *izlenim* vardır. Eğer belli bir duyu verisini alabilecek duyusal kabiliyeti temin eden donanımdan yoksunsak, meselâ ışığa karşı doğuştan engelliysek, ışığı algılamamız, dolayısıyla ışık algısının doğrudan doğruya kendisi olan *izlenim*den, bu *izlenim*in zihnimizin *hafıza* olarak adlandırılan yetisi vasıtasıyla kaydedilip arşivlendiği kopyasından, yani duyu-anısından başka hiçbir şey olmayan *idesine* geçmemiz imkânsızdır. Kısaca *izlenim* yoksa *ide* de yoktur:

> "Kör bir kimse renklere, sağır olan seslere ilişkin hiçbir fikre ulaşamaz.Yetersiz olan duyusunu ona yeniden kazandırın: duyumlarına bu yeni yolu açmakla, aynı zamanda -idealara bir yol açmış olursunuz ve o, bu nesneleri kavramakta güçlük çekmez."[356]

Burada izlenimler konusunda belirtilmesi gereken iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki izlenimlerin beş duyu yetisiyle algılanan ve Hume'un *duyum izlenimleri* terimi

[354]C.Finlay,*a.g.e.*,s.68.
[355]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.68.
[356]Hume,*EHU-İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çeviren Oruç Aruoba), s.15.

altında tasnif ettiği[357] duyu verilerinden ibaret olmamasıdır. Hume izlenim terimi ile "daha canlı algılarımızın hepsini" kastettiğini belirtir;[358] yani bir şeyi gördüğümüz, işittiğimiz, ona dokunduğumuz andaki algılarımız kadar, bir kimseden nefret ettiğimiz, bir şeyi arzuladığımız veya bir eylemde bulunmayı istediğimiz andaki algılarımız da izlenimlerdir.[359] Bu çerçevede belli bir duyguyla ilgili bir izlenimin doğması da tıpkı duyum izleniminde olduğu gibi bir tür yatkınlığı gerektirir:

> "Yumuşak huylu bir adam amansız bir öç ya da zalimlik ideasını kuramaz; bencil bir yürek de dostluğun ve cömertliğin yüceliklerini kolay kolay kavrayamaz."[360]

Hume, kişiye eyleminin veya davranışının, başkalarının tutkuları, arzuları ve duyguları üzerinde doğurduğu etkilerin duygu verilerini sunan bu algıları *refleksiyon izlenimleri* olarak adlandırır.[361] Hume insanbiliminin analitik safhasının ikinci adımına, yani insan eylemliliğinin asli dinamikleri olarak tutkuları merkeze aldığı teorisine geçerken, "izlenimlerin orijinal ve ikincil izlenimler olarak da bölümlenebileceğini"[362] söyler ve *ikincil* yahut *reflektif izlenimler* dediği izlenimlerin "kökensel izlenimlerin bazılarından ya doğrudan doğruya veya onların ideleri vasıtasıyla ortaya çıktıklarını"[363] belirtir.

Hume'un *algılarl*a ilgili tasnifinde ikinci önemli husus, onları *basit* ve *karmaşık izlenimler* olarak iki bölüme ayırmasıdır. *Basit izlenimler* "ne bir ayrım ne de bir ayrılma kabul eden türden" *izlenimlerdir.*[364] *Karmaşık izlenimlerse* basit izlenimlerin aksine, bir elmada belli bir rengin, kokunun ve tadın birleşmiş olmakla birlikte, bunların tikel bir renk, koku ve tat olarak birbirinden ayırt edilebilir olmalarının örneklediği gibi, bileşenlerinin birbirinden ayrılabileceği ve onlar arasında bir ayrıma gidilebileceği izlenimlerdir.[365] Burada, Hume'un basit izlenimleri, karmaşık izlenimlerin kurucu bileşeni olarak kavradığını; onlara, ilgili duyu yetisi vasıtasıyla alınan bir duyu verisi olmaktan öte bir anlam vermediğini belirtmek önemlidir.Hume için böylece metafizik bir aşkınlıkla bir biçimde ama mutlaka ilişkilendirilen töz düşüncesinin gerçekte

[357]Hume,*Treatise*,s.7-8.
[358]Hume,*EHU*,s.14.
[359]Hume,*a.g.e.*,s.14.
[360]Hume,*a.g.e.*,s.15.
[361]Hume,*Treatise*,s.7-8.
[362]Hume,*a.g.e*,s.275.
[363]Hume,*a.g.e.*,s.275.
[364]Hume,*a.g.e.*,s.2.
[365]Hume,*a.g.e.*, s.2.

karmaşık izlenimleri kuran basit izlenimlerden türetilmiş bir soyutlamayı ifade ettiğini söyleyebiliriz:

> "Bir tikel nitelikler toplamının idesinden ayrı olarak ne bir töz düşüncemiz vardır; ne de bu idenin üzerinde konuşur yahut ona ilişkin muhakemede bulunurken başka bir şeyi kastederiz."[366]

Bu, ancak akıl vasıtasıyla kavranabileceği için akla zihnin yetiler hiyerarşisinin en üstünde yer verilmesini uygun ve kaçınılmaz kılan son derece önemli bir ayrımın, yani töz-ilinek ayrımının zemininin tamamen ortadan kalkması anlamına gelir. Bunu sağlayan şey, Hume'un empirik muhakemesidir. Buckle'ın deyişiyle, Hume için, "tecrübe ötesine geçemeyeceğimiz sınırlar koyar"[367] ve bize "gerek fiziksel dünyanın gerekse insan doğasının nihai kökensel niteliklerine hiçbir erişim imkânı vermez."[368] Hume, böylece, izlenimler analizi içinde nihai kökensel niteliklerin zeminini ortadan kaldırmak, bir bakıma töz kavramını anlamsızlaştırmak suretiyle, aklı zihnin diğer yetileri karşısında ikincil bir pozisyona indirgeme yönündeki ilk adımını atmış olmaktadır.

Hume'un aynı bağlamda değerlendirilebileceğimiz ikinci adımı izlenimlerin muhafazasına ve izlenimlerden ideye geçişe ilişkin açıklamasıdır. Hume, tecrübe vasıtasıyla bilinebileceği gibi, herhangi bir *izlenimin* zihinde bulunurken onun yine zihinde bir *ide* olarak tezahür ettiğini belirtir. Bu iki şekilde olur: İlki izlenimin bir algı olarak canlılığının önemli ölçüde korunması, yani *izlenimlerle ide* arasında az çok ara bir konuma tekabül edecek şekilde muhafaza edilmesi; ikincisi, izlenimin canlılığını tamamen kaybedip tam bir ideye dönüşmesi ile.[369] Bunlar akılla ilgisi bulunmayan *hafıza* ve *hayal gücü* yetileri vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bu süreç, yani algıların izlenimler olarak kaydı ve tam ideye dönüşümü adeta kendiliğinden diyebileceğimiz bir mahiyet taşır, yani zihin bu işlemler esnasında *neredeyse* tamamen pasif bir kaydedici veya alıcı pozisyonundadır. İşte burasının, Hume'un insanbiliminde bütün izlenimlerin ve idelerin bir bilgiye dönüştükleri mekanizmanın en kritik noktasını oluşturduğunu

[366]Hume,*Treatise*,s.16.
[367]S.Buckle,*Hume's Enlightenment Tract*, s.85.
[368]S.Buckle,*a.g.e.*,s.85.
[369]Hume,*a.g.e.*,s.8.

söyleyebiliriz. Çünkü zihnin izlenimleri kaydederken tamamen pasif bir kaydedici pozisyonunda olması, bu izlenimler ve onların kayıtları olarak idelerle ilgili işlemlerin rastgele ve düzensiz bir şekilde yürütüldüğü anlamına gelmez. Aksine bu işlemler belli ilkelere göre yürütülür.

Hume, işte izlenimleri ve ideleri tarif ve tasnif ettikten sonra, bilgi mekanizmasının en kritik boyutunu, yani "hayalgücünü, kendileri vasıtasıyla zihinde temsil edilen tecrübe unsurlarını ve ideleri doğal olarak birleştirmeye yönelten ilkeleri tanımlar."[370] Bunun nedeni "anlama yetisinin başlıca etkinliğinin, nesneler arasındaki ilişkileri, özellikle de nedensel ilişkileri kavramak; böylece de, nesnelerin geçmişteki hadiselerden hareket ederek, hâlihazırdaki şekillerini nasıl aldıklarını ve aynı hadiselerin gelecekte de benzer şekillerdeki nesneleri ortaya çıkarıp çıkarmayacakları anlamak ve alışkanlık vasıtasıyla öğrenmek" olmasıdır.[371] Aynı husus, insan eylemliliğinin asli dinamikleri olan refleksiyon izlenimleri olarak tutkularımızı ve arzularımızı anlama teşebbüslerimiz için de geçerlidir.[372] Çünkü Hume'un kendisinin belirttiği gibi: "Bunlar [refleksiyon izlenimleri] hafıza ve hayalgücü tarafından kopyalanırlar ve ideye dönüşürler; bu ideler de belki sonradan başka izlenimleri ve ideleri doğururlar. Dolayısıyla refleksiyon izlenimleri yalnızca kendilerine tekabül eden ideleri öncelerler; ama duyum izlenimlerinden sonra gelirler ve onlardan türerler."[373] Bu arzularımızın ve diğer tutkularımızın üzerinde derinlemesine düşünürken "dışsal nesneleri anlamaya çalışırken kullanmakta olduğumuz muhakeme şekillerini kullandığımız"[374] anlamına gelir.

Böylece, Finlay'i takip ederek, Hume'un insan doğası incelemesinin bilişsel bakımdan anlama yetisi ve tutkularda paralel bir şekilde işleyen iki süreçten teşkil ettiğini söyleyebiliriz: Bir tarafta, kendisi vasıtasıyla nesnelerin algılandığı ve onlar arasındaki belli başlı ilişkilerin anlaşıldığı bir süreç vardır; diğer tarafta, kendisi aracılığıyla tutkuların birbirleriyle belli başlı ilişkileri içinde ve kendileriyle ilgili nesnelere göre anlaşıldıkları bir süreç bulunur.[375] Bireyler buna uygun olarak, pratik muhakemede

[370]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.69.
[371]C.Finlay,*a.g.e.*,s.69.
[372]C.Finlay,*a.g.e.*,s.69.
[373] Hume,*Treatise*,s.8.
[374]C. Finlay,*a.g.e.*,s.71.
[375]C. Finlay,*a.g.e.*,s.71.

öncelikle nesnelerin varlığını, sonra da, kendilerinin nesnelere yönelik tutkusal eğilimlerini öğrenirler ve en sonunda tutkuların yönlendirmeleriyle, başka bireylerin çıkarları, güçleri ve görevleriyle ilgili olabilen hedefler de dâhil, tutkuların ilginç buldukları her türlü hedefi kuşatan ilişkileri keşfederler.[376]

İşte, anlama yetisinin paralel ve etkileşimli olarak işleyen bu iki süreç içinde zihindeki tecrübe unsurlarını, yani izlenimlerin ve onların solgun izlerini veya kopyalarını teşkil eden idelerin kendiliğinden ve doğal bir şekilde birleştirmesinden ibaret olan bu öğrenme ve keşif işlemleri, üç empirik ilkeye göre yürütülür.Bu üç ilke, Hume'da "zihinsel dünyada doğal dünyada olduğu kadar olağanüstü etkilerin bulunduğu ve kendisini çok sayıda ve muhtelif şekillerde gösterdiği anlaşılan bir tür ÇEKİM"[377] olarak tanımlanan ve bundan ötürü Newton'un yer çekimi yasasıyla karşılaştırılabileceği belirtilen[378] zihinsel fenomeni, yani çağrışımı ortaya çıkaran *benzerlik, zamanda ve mekânda bitişiklik* ve *sebep ve etki* ilkeleridir.

Gilles Deleuze, Hume'da "çağrışımın bir doğa yasası"[379] olduğunu; bu yasanın "tüm yasalar gibi nedenleriyle değil etkileriyle tanımlandığını"[380] belirtir. Dolayısıyla "bir insan bilimi olarak felsefenin nedenleri araştırması gerekmez; onun etkileri büyük bir dikkatle tetkik etmesi gerekir." Kaldı ki, "nedenlerin bilinmesi imkânsızdır; ilkelerin ne bir nedeni ne de güçlerinin bir kökeni vardır. Kökensel olan şey ilkelerin hayalgücü üzerindeki etkileridir."[381] Deleuze'ün bununla kastettiği şey,çağrışım ilkelerinin esasen hayalgücünün işleyişini belirlediğidir. Burası, Hume'un bilgi mekanizmasının, sadece, aklı dış dünyanın bilgisinde nasıl dışarıda bıraktığını anlamak bakımından değil; sosyal düzen teorisinin inovatif kavrayışlarının filozofumuzun insanbiliminin analitik safhasının her iki adımıyla nasıl çok sıkı bir şekilde ilişkili olduğunu anlamak bakımından da kritik bir noktadır ve onun ahlâk ve siyaset felsefesinin anti-rasyonalist karakteriyle ilgili bütün tartışmalarda merkezi bir önem taşır.Dolayısıyla bu bölümü, çağrışım ilkelerinin, özellikle hayalgücü üzerindeki etkileri vasıtasıyla, içinde

[376]C. Finlay,*a.g.e.*,s.71.
[377] Hume,*Treatise*,s.12-13.
[378]S.Buckle,*Hume's Enlightenment Tract*,s.51.
[379]G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*,s.24.
[380]G. Deleuze, *a.g.e*,s.24-25.
[381]G. Deleuze, *a.g.e*.,s.25.

eylediğimiz sosyal vasatın kendisinin de bir parçası olduğu dış dünya ve kendimiz hakkındaki bilgi mekanizmasını nasıl oluşturduklarını çok genel çizgileriyle ortaya koyarak kapatmak istiyoruz.

Hume'un bilgi teorisinin, kabaca, izlenimlerin idelere dönüşmeleriyle birlikte idelerden bilgiye geçme ve onları birleştirerek bilgi üretme mekanizmasının çok ayrıntılı bir şemasını verecek şekilde kurgulandığını söyleyebiliriz.Bu şema içinde hafıza ve özellikle de hayalgücü yetilerinin çok önemli bir yeri vardır. Hafıza "içinde nesnelerinin sunulduğu orijinal formları ve daha canlı ve güçlü bir şekilde düzenlerini ve konumlarını saklayarak"[382] muhafaza eden yetimizdir. Hafızanın başlıca niteliği, kendisinden hafıza idelerinin neşet ettiği tecrübelerin bir izlenim olarak kaydedildiği andaki bütün parametrelerini -meselâ zamanı, mekânı, duyguları- kaydedildiği andaki hâlleriyle koruması ve onlar üzerinde hiçbir şekilde ve kesinlikle oynamaması, yani değişikliğe gitmemesidir. Buna karşılık hayalgücü, izlenimlerin bütün canlılıklarını ve güçlerini kaybetmiş kopyaları olarak idelerle dilediği gibi oynayan, onları yeniden düzenleyip değiştiren yetimizdir. Böyle olduğu içindir ki, edebiyatta uçan atlara, ateşler saçan ejderhalara rastlarız.[383] Hume'un bu örneği, bir yeti olarak hayalgücünün işleyiş mekanizmasını ve sınırlarını ortaya koymaya yöneliktir: Hayalgücü Hume için, sadece, daha karmaşık idelerin üstünde oynayan ve yaptığı yegâne şey veya yerine getirdiği başlıca fonksiyon, aslında farklı iki karmaşık ideye ait basit ideleri ayrıştırıp, onlardan yeni bir karmaşık ide oluşturmaktan ibaret olan bir yetidir.Gerçi kendisinin *EHU*'da vurguladığı gibi, hiçbir şey insanın hayalgücünden daha özgür değildir; hayalgücü, ideaları her türlü kurgulama ve görüntü çeşitliliği içinde karıştırmada, birleştirmede, ayırmada ve bölmede sonsuz güce sahiptir.Ama bu sonsuz güç, iç ve dış duyuların sağladığı malzemeyle sınırlıdır veya Hume'un deyişiyle idea malzemesini aşamaz.[384] Bu, hafızanın ve hayalgücünün operasyonlarında aklın herhangi bir etkisinin ve müdahalesinin bulunmadığını söylememizi mümkün kılan ilk hususu, yani bilgi malzemesinin empirik karakterini oluşturur.

[382]Hume,*Treatise*,s.9.
[383] Hume,*a.g.e.*,s.10.
[384]Hume, *EHU-İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. Oruç Aruoba), s.40.

Ancak, bu konuda asıl belirleyici olan husus, hayalgücünün ideleri birbirine bağlarken veya bir ideden diğerine geçiş yaparken, hiçbir keyfiliğin veya başıboşluğun söz konusu olmamasıdır. Başka bir deyişle, hiçbir şeyin hayalgücünden daha özgür olmaması, yani hayalgücünün ideleri birleştirmekte, ayırmakta, bölmekte, kurgulamakta olağanüstü bir güce sahip olması, hatta bazı zorunlu kısıtlamalar hariç hafıza idelerini de kapsayacak şekilde idelerle dilediği gibi oynayabilmesi; onun, bu işlemleri gerçekleştirirken, yasa statüsünde konumlayabileceğimiz belli ilkelere bağlı olmadığı ve kendi işlevlerini bu ilkelere göre yürütmek durumunda olmadığı anlamına gelmemektedir.Çünkü böyle olmasaydı, yani bütün bu işlemler "hayalgücünün kendisini belli ölçüde bütün yerlerde ve zamanlarda üniform kılan bazı evrensel ilkeler tarafından idare ediliyor olmasalardı, hiçbir şey bu yetinin operasyonlarından daha az açıklanabilir olmazdı."[385] Daha açık bir ifadeyle, bu evrensel ilkelerin yokluğunda düşünceleri "ancak ve sadece şans birleştirirdi"[386] Hayalgücünü ideleri tamamen keyfi ve kontrolsüz bir şekilde birbirine bağlayan bir yeti olmaktan çıkaran, dolayısıyla Hume'u, onu "yumuşak bir kuvvet" olarak nitelemeye götüren şey, işte, üç çağrışım ilkesidir ve bu üç ilke, hayalgücünün karmaşık ideleri basit idelere ayırma, ayrıştırma, bölme ve onları yeniden bir araya getirme işlemlerinin işleyiş mekanizmasını oluştururlar. Benzerlik, zamanda ve mekânda bitişiklik ve neden ve etki ilkelerinden müteşekkil bu mekanizma vasıtasıyla "doğa, karmaşık bir düşünce hâlinde birleştirilmeye en uygun basit ideleri herkese gösterir."[387]

3.3.2.Benzerlik İlkesi

Hume'un zihin biliminde, dış dünya ve moral konularda bilgimizin yegâne kaynağını teşkil eden tecrübelerimiz içinde izlenimlerin kopyaları olarak ideleri birbirine bağlayan ve böylece bilgimizin kökeninde bulunan ilk ilke benzerlik ilkesidir. Hume, bu ilkeyi kısaca "bir resim düşüncelerimizi doğal olarak aslına götürür" şeklinde formüle eder.[388] Düşüncelerimizin akışı içinde, hayalgücümüzün bir fikirden ona herhangi bir yönüyle benzeyen veya andıran bir başkasına kolaylıkla geçmesini sağlayan bu ilke, hayalgücü

[385]Hume,*Treatise*,s.10.
[386]Hume,*a.g.e.*,s.10.
[387]Hume,*a.g.e.*,s.11.
[388]Hume,*EHU-İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*,s.18.

için bağ ve çağrışım tesis etmeye tek başına yeterlidir.[389] Benzerlik ilkesi, Hume'un, aynı zamanda, felsefede nesnelerin tikel bir karşılaştırma konusu yapılabilmesini sağlayan nitelikler olarak tanımlayıp, yedi kategori altında tasnif ettiği ilişkilerin ilkini teşkil eder. Hiçbir felsefi ilişki benzerlik söz konusu olmadıkça varolamaz. Bunun nedeni, nesnelerin belli bir ölçüde benzerlik taşımadıkları takdirde karşılaştırmaya mahal vermeyişleridir.[390]

Bütün bunları somutlaştırmak gerekirse, bir toplulukta hiç tanımadığımız iki kişinin kardeş olduklarını tahmininde bulunmamızı mümkün kılan şey, belli ortak fiziksel özelliklere, yani benzerliklere sahip olmalarıdır. Üstünde üniforması olmayan bir kimsenin yürüyüşünden veya bir toplantıda söz aldığında ses tonundan, jestlerinden ve meseleye yaklaşım şeklinden hareket ederek mesleğinin askerlik olabileceğini düşünmemizin sebebi, onun yürüyüşünü, ses tonunu, jestlerini veya bakış açısını bir askere benzetmiş olmamızdır. Benzerlik ilişkileri konusunda hayatın farklı alanlarından verilebilecek bütün örneklerin ortaya koyacağı gerçek, benzerlik ilkesinin hiçbir yerinde aklın bulunmadığıdır: Hume'un örneğiyle ifade edersek, bir resmi görünce doğal olarak aslına gitmemizin sebebi daha önce böyle bir tecrübeyi yaşamış olmamızdır. Bir balıkçı teknesi kaptanı hava açık, durgun ve sıcakken, gökyüzünde beliren bulutlara bakarak havanın birkaç saat içinde bozacağını tahmin ediyor ve rotasını en yakın limana çeviriyorsa, bu, aynı tür bulutları neredeyse her görüşünden sonra benzer bir tecrübeyi yaşamış olmasındandır.

3.3.3. Zamanda ve Yerde Bitişiklik İlkesi

Hume'da ideleri bağlamaya hizmet eden üç çağrışım ilkesinden ikincisi *zamanda ve yerde bitişiklik* ilkesidir.[391] Bu ilke, neden-etki ilkesinin ve bu ilkenin içerdiği *sürekli biraradalık* ilişkisinin zeminini teşkil ettiği için, işleyiş mekanizması iyi anlaşılması gereken bir ilkedir ve bir nesnenin varlığını ancak onun aracılığıyla bir başkasından çıkarabildiğimiz tecrübenin doğasından kaynaklanır.[392] Buna göre, biz, önce nesnelerin bir türünün varlığının sık sık tekrarlanan örnekleriyle karşılaşmış olduğumuzu

[389]Hume,*Treatise*,s.11.
[390]Hume,*Treatise*,s.14.
[391]Hume,*EHU*,s.18.
[392]Hume,*Treatise*,s.87.

hatırlarız.[393] Zihnimizin bu işleyişi, idelerin çağrışım ve bağlantı ilkelerinden ilkiyle, yani benzerlik ilkesiyle ilgilidir. Ama yine tecrübeden bilebileceğimiz gibi, hatırlama, nesnelerin izlenimlerinin daima karmaşık izlenimler olmasından ötürü, bu izlenimlerin bileşenlerini oluşturan öğelerin bizim onları algıladığımız andaki düzenleri içinde gerçekleştirildiği bir hafıza operasyonudur.Bundan ötürü biz, daha önce sık sık tekrarlanan örneklerini hatırladığımız nesneyi, o ne zaman vuku bulmuşsa, ona eşlik eden ve adeta yapışık diyebileceğimiz şekilde zamanda ve mekânda bitişik olan, Hume'un bir başka nesneler türünün bireyleri olarak adlandırdığı unsurlarla birlikte hatırlarız: yani, ne zaman *alev* dediğimiz nesneyi görmüş olduğumuzu hatırlasak, aynı zamanda *sıcaklık* dediğimiz duyum türünü hissetmiş olduğumuzu da hatırlarız.[394]Tıpkı *buz* dediğimiz şeyi düşündüğümüzde *soğukluk* dediğimiz duyum türünü düşünmemiz gibi. Bu alevle sıcaklığı, buzla soğukluğu yerde ve zamanda her zaman bir arada düşünmememiz demektir. Aynı şekilde, mevsimlerin birbirinden belirgin bir şekilde ayrıldığı ve düzgün bir döngüsellikle birbirlerini takip ettikleri yerlerde, yaz mevsiminden söz edildiğinde akla hemen güneşin ve sıcağın, kış mevsiminden söz edildiğinde kar ve soğuğun gelmesi *yerde ve zamanda bitişiklik* ilkesinin bir tezahürüdür. Yerde ve zamanda bitişiklik ilkesine ilişkin bütün bu açıklamalar, bu ilkenin tıpkı benzerlik ilkesi gibi, akıldan değil tecrübeden kaynaklandığını; bundan ötürü, onunla ilişkilendirilmesi gereken yetilerin, bir kere, daha tecrübelerden gelen izlenimlerin hafıza ideleri olarak muhafaza edildiği hafıza ve kendi operasyonlarında bu kuralı sürekli kullanan hayalgücü yetileri olduğunu gösterir.

3.3.4.Nedensellik İlkesi ve Nedenselliğin Önemi

Hume'un üç çağrışım ve bağlantı ilkesinden sonuncusu neden-etki ilkesidir. Bir yarayı düşündüğümüzde onun vereceği acıyı düşünmeden edemeyiz.[395] Bu ilkeyi, *yerde ve zamanda bitişiklik* ilkesinin bir sonraki adımı olarak da tasavvur edebiliriz. Bunun sebebi, *yerde ve zamanda bitişiklik* ilkesinin düzenli bir sürekli biraradalık ve ardışıklık ilişkisini içermesi, yani düşünceleri bu ilişkiyi içerecek şekilde bağladığımızı ortaya koyan bir ilke olmasıdır. Bu, geçmiş durumlardaki sürekli biraradalıkları hatırlarken,

[393]Hume,*a.g.e.*,s.87.
[394]Hume,*Treatise*,s.87.
[395]Hume,*EHU*,s.18.

birini *neden* diğerini *etki* diye adlandırdığımız, *etki* olarak adlandırdığımız algı-nesnesini, *neden* olarak adlandırdığımız algı-nesnesinden çıkardığımız[396] anlamına gelir: yani yerde ve zamanda değişiklik ilkesini açıklarken verdiğimiz alev ve sıcaklık örneğinde, alev *neden*; sıcaklık *etki* olmaktadır.

Üç çağrışım ve bağlantı ilkesinin hiç şüphesiz en can alıcı noktası buradadır: çünkü Hume, *neden-etki* ilkesinin içerdiği *sürekli biraradalık* ilişkisini oluşturan bitişiklikten ve ardışıklıktan hareket ederek zorunlu bağlantı gibi herhangi bir orijinal ide doğmayacağını belirtir.[397] Bu herşeyden önce çağrışımın, Deleuze'ün ifadesiyle, "idelerin kendilerinin bir niteliği değil, onları birleştiren bir nitelik"[398] olmasından kaynaklanır ve nedensellik ilkesinin bu bakımdan durumu diğer iki ilkeden farklı değildir. Üç çağrışım ilkesi hep birlikte hayalgücüne bir istikrar kazandırarak "ideleri bir sistem şeklinde düzenlerler"[399] ve onlar vasıtasıyla çağrışım "hayalgücüne kılavuzluk eder, onu tekbiçimli kılar ve de sınırlandırır."[400] Böylece "ideler zihinde birleştirilmiş olurlar, zihin tarafından değil."[401] Burada Deleuze'e göre

> "empirizmin özel zeminini görebiliriz: zihindeki hiçbir şey insan doğasının ötesine geçmez; çünkü insan doğası, kendi ilkeleri içinde zihnin ötesine geçer ve hiçbir şey aşkın değildir."[402]

Diğer iki ilkenin bunda ortak bir rolleri olmakla birlikte en büyük pay kısaca nedensellik diye adlandırılan neden-etki ilkesine aittir. Nedenselliğin bu ayrıcalığı sadece bu ilkenin "bizim varoluşu tasdik etmemizi ve ona inanmamızı sağlamasından"[403] kaynaklanır. Çünkü nedensellik

> "bir nesnenin idesine, eğer bu nesne mevcut bir izlenimi yalnızca bitişiklik veya benzerlik ilkeleri vasıtasıyla çağrıştırıyor olsaydı asla kazanamayacak olduğu bir sağlamlık ve nesnellik verir."[404]

---

[396]Hume,*Treatise*,s.88.
[397]Hume,*Treatise*,s.88.
[398]G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*, s.24
[399]G. Deleuze,*a.g.e*.,s.24.
[400]G. Deleuze,*a.g.e*, s.24.
[401]G. Deleuze,*a.g.e*.,s.24.
[402]G. Deleuze,*a.g.e*.,s.24.
[403]G. Deleuze,*a.g.e*.,s.24.
[404]G. Deleuze,*a.g.e*, s.24.

Ancak aklın insan bilgisinin merkezine yerleştirildiği, dolayısıyla, insan davranışlarının ve etkinliklerinin değerlendirilmesi ve düzenlenmesinde gerçeklik ve doğruluk ölçütlerinin akla dayandırıldığı bir perspektiften bakıldığında, bu sağlamlığın ve nesnelliğin çürük bulunmakla kalmayıp, Hume'un dış dünyaya ve ahlâkî konulara ilişkin bilgimizde aklın otoritesine indirdiği büyük bir darbe olarak görünmesinin kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz.Bunun sebebi, alev ve sıcaklık örneğinde olduğu gibi, düzenli bir bitişiklik ve ardışıklık ilişkisi içinde sürekli birarada bulunan olguların tecrübesinden ve gözleminden çıkarılmış neden-etki ilkesinin,[405] dış dünyanın bilgisinde Hume'un "evrende hiçbir şeye dayanmadan, sadece düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkarılabildikleri" için *idea ilişkileri*[406] diye tanımladığı matematiksel önermelerin içerdikleri türden kesin ve apaçık bir doğruluğu garanti etmemesidir.Daha açık bir ifadeyle, "üç kere beş otuzun yarısı eder" şeklindeki matematik önermesinin veya doğada hiçbir zaman daire veya üçgen olmamasına rağmen Euklides tarafından yapılan ispatların doğruluklarını ve apaçıklıklarını sonsuza kadar koruyacaklarını söyleyebileceğimiz halde, alev ve sıcaklığın nedenselliği türettiğimiz düzenli biraradalıkları için bunu ileri sürmemiz kesinlikle mümkün değildir.Çünkü alevi sıcaklığın takip etmesi formel-soyut bilimlerdeki ilkeler gibi, deyim yerindeyse, akılsal bir yasa statüsü taşıyabilecek zorunlu bir bağıntıyı ifade etmez. Daha doğrusu ortada idea ilişkileri için söyleyebileceğimiz gibi akıl tarafından keşfedilmiş bir ilke yoktur; tecrübeden çıkardığımız ve gözlemlenen sürekli tekrarının verdiği alışkanlığı ilke diye adlandırdığımız bir durum sözkonusudur.[407]

Bu çağrışım ve bağlantı ilkelerinin kökeninde alışkanlığın bulunduğu anlamına gelir ve Hume, bundan ötürü, alışkanlığın "doğanın bir ilkesinden başka bir şey [olmadığını] ve onun bütün gücü[nün] bu kökenden kaynaklan[dığını]"[408] söyler. Burada ilkenin içeriğini teşkil eden şey, Deleuze'ün ifadesiyle "alışkanlıklar edinme alışkanlığıdır"[409]

---

[405]Hume,*Treatise*,s.88.
[406]Hume,*EHU*,s.21-22.
[407]Hume zorunlu bağlantı idesinin nasıl tamamen tekrarlanan tecrübenin bir ürünü olduğunu *EHU*'nun, Türkçesiyle *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın 'Zorunlu Bağlantı İdesi Üzerine' başlıklı bölümde son derece ayrıntılı bir şekilde tetkik ve analiz eder (ss.50-65).Ancak konuyu, *Treatise*'de burada tüketmemizin hem imkânsız hem de alâkasız olacağı bir şekilde, insanbiliminin analitik safhasının bütününe yayarak işler.
[408]Hume, *Treatise*, S-B s.179.
[409]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.66.

ve bunun bir sonucu olarak "deneyimsel akıl, alışkanlığın bir ürünüdür; alışkanlık deneyimsel aklın değil."[410] Hume,bu çerçevede alışkanlıkla tecrübe arasında çok sıkı bir bağ kurar ve bu ikisi arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koyar:

> "Bağlantıyı [ve çağrışımı] üreten alışkanlık nesnelerin sık sık görülen birlikteliklerinden doğduğu için onun edinilmesi tedrici olarak gerçekleşiyor ve gözlemimiz içindeki her vakayla birlikte yeni bir kuvvet kazanıyor olmalıdır."[411]

Tecrübe, Deleuze'ün belirttiği gibi, "tikel biraradalıkları gözlemlememizi sağlar. Tecrübenin özü benzer durumların tekrarı; etkisi felsefi bir bağıntı olarak nedenselliktir."[412] Ancak bu felsefi bağlantıyı ortaya çıkaran şey tekrarlardaki sürekliliği, dolayısıyla "nedenselliğin gerçek içeriğini" ifade eden alışkanlıktır. İşte Hume, şu pasajda sadece nedenselliği değil, diğer iki çağrışım ve bağlantı ilkesini, yani benzerlik ve mekânda ve zamanda bitişiklik ilkelerini de tecrübe ve alışkanlıkla sıkı sıkıya ilişkilendirir ve böylece bu ilişkiler içinde eylediğimiz sosyal ortamın da bir parçasını teşkil ettiği dış dünya hakkındaki bilgimizi nasıl elde ettiğimizin mekanizmasını şu şekilde ortaya koyar:

> "Tecrübe nesnelerin geçmişteki birtakım biraradalıkları hakkında beni bilgilendiren bir ilkedir. Alışkanlık benim gelecekte de aynı şeyi beklememi belirleyen diğer bir ilkedir; ve bunların ikisi hayalgücünü harekete geçirecek şekilde işbirliği yaparak, belli ideleri aynı avantajların refakat etmediği başka idelerden daha canlı ve yoğun bir şekilde oluşturmamı sağlarlar."[413]

3.3.5. Sonuçlar

Hume'un insanbiliminin bilgimizin kökeni konusundaki soruşturmasının en önemli boyutunu oluşturduğunu söyleyebileceğimiz bilgi mekanizmasına ilişkin sunmaya çalıştığımız bu genel çerçeveyi, hem filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin hem de onun bütün çalışması hakkındaki ideo-politik, dolayısıyla tartışmalı bir mahiyet taşıyan değerlendirmelerin ve yorumların daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabileceğini düşündüğümüz bazı noktalara dikkat çekerek tamamlamak istiyoruz.Bu noktalardan ilki Hume'un, Finlay'in belirttiği gibi, felsefenin işe gözlemle başlaması ve ondan sonra

[410]G. Deleuze,*a.g.e.*,s.66.
[411]Hume,*Treatise*,s.130.
[412]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.67.
[413]Hume,*Treatise*,s.265.

dikkatli bir analiz ve tasvir vasıtasıyla bir yoruma gitmesi gerektiğine inanan Bacon, Newton, Locke ve Mandeville örneklerini takip etmiş olmasıdır.[414]Ancak Hume bilgi mekanizmasının ortaya koyduğu gibi empirik yöntemi, meselâ kendisinin selefi olan Locke'tan çok daha tavizsiz bir şekilde uygulamış, yani kendi bilgi teorisinde ondan farklı olarak katkısız bir empirizmi somutlaştırmıştır. Daha açık bir ifadeyle Hume, dış dünyaya ve ahlâkî konulara ilişkin bilgimizin bütün kaynağını sadece tecrübeye dayandırmakla kalmamış, nedensellikte gördüğümüz gibi sınırlı olmak durumunda olan bu bilginin doğruluğunu ve kesinliğini tayin edecek akıl veya tanrı gibi herhangi bir üst ilkeye müracaat edilmesinin yolunu kesin bir şekilde kapatmıştır. Akıl, filozofumuz için, bu bilginin ne edinilmesinde ne de doğruluğunun sınanmasında herhangi bir role ve işleve sahip değildir.

Hume'un bilgi teorisinin bu katışıksız empirizminin bu çerçeve içinde bir anti-rasyonalizmden ziyade bir non-rasyonalizme tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Onun akıl anlayışının keskin bir anti-rasyonalizmi ifade ettiği yer, aşağıda göreceğimiz gibi, insan eylemliliğine ilişkin tutkular ve sempati teorisidir. Bununla birlikte, Hume'un bilgi teorisinin,Hayek'in ısrarla üzerinde durduğu bir anlamda açıkça anti-rasyonalist bir karakter taşıdığı da aşikârdır. Hume'un bilgi teorisinin Aydınlanma'yla ilişkisi ve genellikle bu ilişkiyle bağlantılı bir şekilde yürütülen aktüel ideo-politik mahiyeti konusundaki tartışmaların odak noktasını teşkil eden bu husus, filozofumuzun akıl kavrayışının, Hayek'in kurucu rasyonalizm diye adlandırdığı ve 17. yüzyılda Manş Denizinin iki yakasında da, yani hem Britanya'da hem de Kıta Avrupasında hâkim olan[415] akıl anlayışıyla tam bir karşıtlık içinde olmasıyla ilgilidir. Hayek'e göre, Bacon ve Hobbes'un en az Descartes ve Leibniz kadar sözcüsü olduğu ve Locke'un dahi etkilerinden tamamen kaçamadığı bu rasyonalizmin, daha önceleri rasyonalizm diye adlandırılan düşünce şekilleriyle karıştırılmaması gerekir.[416] Çünkü kurucu 'rasyonalist' için, akıl, artık açığa vurulduğunu fark ettiği hakikati kabul etme yetisi değil, açık öncüllerden tümdengelimci muhakemeyle hakikate ulaşma yetisidir.[417] Hayek'in kastettiği akıl anlayışı Kartezyen akıl anlayışıdır. Bilindiği gibi Descartes, aklı dış

[414]C. Finlay,*Hume's Social Theory*,s.8.
[415]F.A.Hayek,'The Legal and Political Philosophy of David Hume', *The Trend of Economic Thinking* içinde, s.103.
[416]F.A.Hayek,*a.g.e.*,s.103.
[417]F.A.Hayek,*a.g.e.*,s.103.

dünyaya başvurmaksızın kendi iç işleyiş mekanizmalarıyla bilgi üretebilen bir yeti olarak kavramış ve bu kavrayışını da matematik biliminin saf soyutlamalar zinciri içinde keşfedilen ilkelerinin esasen aklın kendi iç işleyiş mekanizmasının bir ürünü olmasına dayandırmıştır. Onun "bir üçgenin verili olduğunu varsaydığımızda, üç açısının iki dik açıya eşit olması gerektiğini hiç kuşkusuz gördüm; ama bu nedenle beni *dünyada böyle bir üçgenin olduğuna inandıracak* hiçbir şey görmedim"[418] şeklindeki ifadesi bu kavrayışın yansımasıdır. Descartes'ın sağlam ve doğru yargılarda bulunmanın kurallarını soruştururken ulaştığı bu kavrayış, onun, "şimdiye dek bilinen bütün bilimler arasında yalnızca Aritmetik ve Geometrinin kendilerini herhangi bir yanlışlık ve belirsizlik lekesinden arınmış gösterdikleri"[419] şeklindeki değerlendirmesinde somutlaştığı gibi, aynı zamanda, bir bilginin erişmesi gereken kesinlik ve sağlamlık ölçüsünü de içermektedir. Bu, öylesine güçlü bir kesinlik ve sağlamlıktır ki, tam bir evrensellik taşır ve aklın bir evrensellik ilkesi ve kaynağı olabileceğini ortaya koyar. Çünkü:

> "kendisine aritmetik öğretilmiş ve önceden verilen kurala göre bir toplama işlemi yapmış olan çocuk ona verilen rakamların toplamı açısından insan anlığının bilebilecek olduğu her şeyi bulduğundan emin olabilir."[420]

Tülin Bumin'in belirttiği gibi, matematiğin sonuçlarının tartışılmaz olması, Descartes için, "onun bir yöntem olarak kullanıldığında bütün diğer bilimler arasında bir ölçü birliğini sağlayabileceği umudunu doğurmuştur."[421]

Descartes, bundan ötürü *Yöntem Üzerine*'de istisnasız bütün bilgimizin doğruluğunun ve kesinliğinin dayanaklarını akılda bulur. O, aklımızın kanıtlarına dayanmadıkça kendimizi herhangi bir şeyin doğruluğuna inandırmamıza kesinlikle izin vermememiz ve kendisinin gerçeklerden, kanıtlardan ve idelerden söz ederken hayalgücümüzden veya duyularımızdan değil, aklımızdan bahsettiğine dikkat etmemiz gerektiğini söyler. Çünkü nasıl ki "sırf güneşi çok açık bir şekilde görüyoruz diye, onun ancak duyularımızın bize sunduğu büyüklükte olduğuna hükmetmiyorsak, bir keçi bedeninde

[418]René Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar* (çeviren Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi, 1996, s. 35.
[419]Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*,s.66.
[420]Descartes,*a.g.e*., 1996,s. 25.
[421] Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*,İstanbul:YKY, 2. Baskı2003,s.39-40

bir aslan başını pekâlâ tasavvur edebilsek dahi, bunu yapabiliyoruz diye, bundan böyle bir tasavvurun gerçekten varolduğu sonucunu çıkarmayız."[422]Yani bizim hayalgücü vasıtasıyla tahayyül edebildiğimiz bir şeyin gerçekten varolduğuna ikna olmamıza veya inanmamıza izin vermeyen yahut engel olan şey akıldır:

> "Çünkü akıl böyle gördüğümüz yahut hayal ettiğimiz herşeyin gerçekten varolduğunu dikte etmez; aksine bize, açıkça, bütün idelerimizin yahut nosyonlarımızın bir hakikat temeline dayanması gerektiğini söyler."[423]

Buna göre, olgular ve eylemler alanında hakikatin dayandırıldığı, dolayısıyla da aslan başlı bir atın gerçekliğe uygunsuzluğunu belirleyen yetimiz akıl olmaktadır; tıpkı ahlâkî yargılarımızın doğruluğunu temellendirdiğimiz yetimizin akıl olması gibi.

Oysa Hume'un bilgi teorisinin merkezini teşkil eden bilgi mekanizması, yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, içinde eylediğimiz sosyal vasatın da bir parçası olduğu dış dünyanın, yani olgusal ve ahlâkî konuların bilgisine ancak ve sadece tecrübe vasıtasıyla ulaştığımızı ortaya koymaya ve aklı bu konularda tamamen yetkisizleştirmeye yöneliktir. Meselâ Descartes'ın verdiği örnekleri kullanırsak, güneşin bize duyularımızın sunduğu büyüklükte olmadığı veya bir keçi bedeninde aslan başının gerçekliğe uygun düşmediği bilgisinin kaynağında onun ileri sürdüğü gibi akıl yoktur. Yani duyularımızın bizi yanıltabileceği fikri ve bilgisi, kesinlikle akla içkin veya akla özgü birtakım ilkelerin kazandırdığı maharet sayesinde aklın ulaştığı bir keşif veya sonuç değildir. Doğrudan doğruya tekrarlanan tecrübelerdeki izlenimlerin önce hafıza ideleri olarak hafızada muhafaza edilmesi ve ardından hayalgücünün değişik biçimlerde kullanıp değerlendirilebileceği hayalgücü idelerine dönüşmüş olması ile ilgilidir. Duyuların yanıltıcı olabileceğine ilişkin tecrübeler olmasaydı, duyuların yanıltıcı oldukları ve duyu yetilerimizden süzülüp gelen bilgilere hiçbir zaman tam olarak güvenemeyeceğimiz bilgisine ulaşamazdık. Sonuç olarak, bize, duyuların yanıltıcı olduğu bilgisini veren akıl değil tecrübedir ve Hume'un dış dünyanın bilgisini nasıl

[422]Descartes,*The Method, Meditations and Philosophy* (İngilizceye çeviren John Veitch), Washington: M.Walter Dunne, 1901, s.176;Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (çeviren K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar, Mayıs 1984, s.39.

[423]Descartes,*The Method, Meditations and Philosophy* Fransızca'dan İngilizceye çeviren John Veitch, Washington: M.Walter Dunne, 1901, s.176; René Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar* (Fransızcadan Türkçeye çeviren Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 1996,s. 37.

edindiğimize ilişkin izahı, yukarıda belirttiğimiz gibi, bu çerçeve içinde 'akla' yer vermemesiyle anti-rasyonalist olmaktan ziyade non-rasyonalist bir karakter taşımaktadır.

Ancak Hume, olgu ve ahlâk meselelerinde bilgimizin kaynağının sadece tecrübe ve gözlem olduğunu değil; aynı zamanda, aklın bu tür meselelerde karar verebilecek bir yeti olarak değerlendirilemeyeceğini de ortaya koymaya çalışır. Akıl bize duyuların yanıltıcı olduğunu söyleyemez; çünkü aklın bunu söyleyebilmesi için, kendisinde, duyularımızın bizi yanılttığına ilişkin tecrübeleri yaşamamıza gerek bırakmadan bu bilgiye ulaşmamızı sağlayan bir güç veya ilke olması gerekirdi. Oysa akılda böyle bir güç veya ilke olmadığı gibi, Hume'un idea ilişkileri dediği ve "evrende herhangi bir şey dayanmadan, sadece düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkarılabildiği için aklın birinci dereceden konusunu teşkil eden"[424] soyut-formel bilimlerin ilkelerine ve kurallarına ancak akıl vasıtasıyla nüfuz edilebilmesi,yani bu bilimlerdeki önermelerin ispatlarının pür akılsal işlemlerle yürütülmesi; akla, olgu sorunlarının açıklamasında özel bir yetki vermez.İşte bu noktanın, Hume'un katışıksız empirizminin bir sonucu olarak non-rasyonalist bir karakter taşıyan soruşturmasına özellikle Hayekçi anlamda açıkça anti-rasyonalist bir boyut kazandırdığını ve esasen filozofumuzun en az non-rasyonalizmi kadar empirizminin doğal ürünü olan bu anti-rasyonalizmin, çağın hâkim felsefi eğilimleri açısından muteber bir pozisyon sayılmayan şüpheciliğin bir tezahürü ve kanıtı olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

Bunun nedenine ilişkin iyi bir açıklamayı, aklın, bilgideki rolünü, Hume'un nedensellik eleştirisi çerçevesinde düşünen ve kendi akıl teorisini bu eleştiriyi dikkate alarak kurgulayan Kant'ta bulabiliriz. Kant, bilindiği üzere, Hume'a benzer bir yaklaşımla "tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir şüpheye yer olamaya[cağını], zaman bakımından hiçbir bilgimizin deneyimi önceleme[diğini] ve tüm bilgi[nin] deneyimle başla[dığını]"[425] söyler. "Tecrübe" Kant'a göre,

> "hiç şüphesiz, anlama yetimizin duyumlarımızın hammaddesini şekillendirmeye çalışması esnasındaki ilk ürünüdür; bundan ötürü ilköğretimdir ve onun kendi

[424]Hume, *EHU-İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s.21-22.
[425]Immanuel Kant, *Critic of Pure Reason* (İngilizceye çeviren, F. Max Müller) New York: Mac Millan Company, 1922, Second Edition, s.1.Ayrıca Kant, *Arı Usun Eleştirisi* (çeviren Aziz Yardımlı), İstanbul:İdea,1993,s.38.

> ilerlemesi içinde verdiği yeni dersler öylesine zengindir ki, bütün gelecek kuşaklar bu alanda toplanabilecek yeni enformasyona asla muhtaç olmayacaklardır."[426]

Ancak Kant'ın tecrübeden gelen bilgiyi "ilköğretim"e benzetmesi, temel bilgileri edinmenin çok önemli olsa bile, bilme ve bilgilenme hiyerarşisinde alt basamaklara tekabül ettiği şeklinde hepimizin hemfikir olabileceği bir kabulü içerir. Böyle bir kabul hemen ve kendiliğinden tecrübenin, daha doğrusu tecrübeden gelen bilgiyi edindiğimiz yetilerin ulaşamayacağı cinsten bir bilgi türünün var olduğu anlamına gelir. Kant'ın önemini inkâr etmediği kanaatini güçlü ve ısrarlı vurgularla pekiştirmek istediği tecrübe "bize" ancak "olan şeyi söyler, onun zorunlu olarak başka türlü değil de öyle olması gerektiğini değil."[427] Kant'ın empirik bilginin sınırlılığına ilişkin bu argümanını, Aristoteles'in *Metafizik*'te duyularımızın vasıtasıyla edindiğimiz bilgilerin niçin bilgelik statüsü için elverişli olmadıklarını belirtirken ortaya koyduğu eleştirel argümanla daha da açık hâle getirebilir ve tamamlayabiliriz:

> "Bireysel şeylerle ilgili olarak bize en güvenilir bilgileri verdikleri halde duyularımızdan hiçbirine bilgelik olarak bakmayız. *Çünkü onlar bize hiçbir şeyin nedenini*, örneğin *ateşin neden sıcak olduğunu söylemezler;* sadece onun sıcak olduğunu söylerler."[428]

İşte Hume, katışıksız empirizmiyle, bunu, yani ateşin neden sıcak olduğunu zaten hiçbir zaman ve hiçbir şekilde bilemeyeceğimizi; çünkü "deneyimlerimizi sonuna kadar takip etmek ve bütün etkileri en basit ve en az sayıda nedenden çıkarsayarak açıklamak suretiyle, [onları] mümkün olduğu ölçüde evrensel kılmaya çalışsak dahi, yine de tecrübenin ötesine geçemeye[ceğimizi]"[429] ifade eder.Dolayısıyla, bizim herhangi birşeyin veya insan doğasının nihai kökensel niteliklerini keşfettiğini ileri süren her hipotezi daha başında küstahça ve hayali olduğu için reddetmemiz gerekir.[430] Bu, olgusal ve ahlâkî konularda sadece tecrübe ve gözlemin bize sunduğu bilgiyle yetinmek zorunda olduğumuz değil, idea ilişkilerinin aklın birinci derecede konusu olmasına

---

[426]Kant,*Critic of Pure Reason*, s.1.
[427]Kant,*a.g.e.*,s.1.
[428]Aristoteles,*Metafizik* (çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan) İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s.83.
[429]Hume,*Treatise*,s.xxi.
[430]Hume,*a.g.e.*,s.xxi.

dayanarak, akıldan, bize empirik bilginin ötesine geçirecek genel hakikatlerin bilgisini vermesini bekleyemeyeceğimiz anlamına gelir. Akıl, Hume'da, tecrübenin yapamadığını yapabilecek, yani bize olan şeyin zorunlu olarak başka türlü değil de neden öyle olması gerektiğini söyleyebilecek bir yeti değildir; o bu tür bir beklentiyi karşılayamaz. Çünkü onun için "soyut muhakemeler hiçbir olgu veya varlık sorununu bir sonuca vardıramaz."[431]

Kaldı ki, insan zihninin Humecu bilgi mekanizmasında bu tür bir beklentiyi karşılayabilecek hiçbir yetinin bulunmadığı, dolayısıyla Hume'un bilgi teorisi içinde bu tür bir beklentinin anlamlı olmadığı açıktır. Bu, Hume'un epistemolojik anti-rasyonalizmini ve bununla bağlantılı olarak, bir örneğini Hume'a olan borcunu sürekli dile getiren Kant'ın verdiği gibi,[432] şiddetli bir şekilde şüphecilikle eleştirilmesinin ve suçlanmasının zeminini teşkil eder. Bunun sebebi, Hume'un, aklı rasyonalistlerin ona izafe ettikleri güçlerden ve bu güçlerin belirlediği rollerden soymakla ahlâkî ilkelerin ve kuralların *a priori* doğruluğunun ve meşruluğunun doğrudan yahut dolaylı olarak dayandırılabileceği yegâne temeli ciddi bir şekilde sarsmış olmasıdır. Meselâ Kant'ın temel ahlâk yasası, aklın, kendi özerkliği çerçevesinde kendi iç işleyişiyle zorunlu olarak ulaştığı *a priori* bir yasadır. İşte Hume, kendi bilgi teorisinde çağrışım ve bağlantı ilkelerine göre çalışan hayalgücü merkezli empirik bilgi mekanizmasını ve olgusal konuları, aklın birinci derecede konusu olan idea ilişkilerinden çok net ve kesin sınırlarla ayırmış olması nedeniyle, aklın kendi kendisinde temellendirdiği bir ahlâkî buyruğa dayanan bir ethik anlayışının epistemolojik temelini ortadan kaldırmıştır. Kant'ın bundan ötürü kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını belirttiği Humecu nedensellik eleştirisinin, aynı zamanda olgu ve ahlâk konularında, aklın, tamamen yetkisizleştirilmesinin kapılarını sonuna kadar açacağını gördüğü için, Hume'u şüpheciliğe saplanıp kalmakla suçladığını söyleyebiliriz.

---

[431]Hume, 'Of the Immortality of the Soul',*EPML*,s.591.

[432]Kant *Prolegomena* adlı çalışmasında, fikri bile bilinmeyen ve kurulması için Hume'un şüphesinin verdiği ipucundan başka şimdiye kadar yapılanlardan hiçbir şeyin kullanılmadığı yeni bir bilim kurduğunu söyler.Ancak Kant'a göre, kurduğu bilim kendisinden ilham aldığı Hume "böyle biçimsel bir bilimin olanaklı olduğunu sezmemiş" ve gemisini emin bir yere getireyim derken, orada kalıp çürüyeceği "kumsala, yani şüpheciliğe oturtmuştur." Bu görüldüğü gibi çok ciddi ve sert bir eleştiridir. Bkz. Kant, *Prolegomena* (çevirenler: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s.10.

Ancak, Hume'a yönelik bu çerçeve içinde değerlendirebileceğimiz şiddetli eleştiriler, Kant'a mahsus ve Kant'la sınırlı değildir. Hume, kendi bilgi teorisindeki akıl anlayışıyla doğal hukuk doktrinini ve doğal haklar kavrayışını, bağlantılı olarak da sosyal sözleşme teorilerini temelinden sarsar. Çünkü St. Thomas'dan Grotius'a, Pufendorf'tan Locke'a kadar doğal hukuk ve doğal haklar kuramcılarının kuramlarının temelinde ancak akıl vasıtasıyla bilinebilecek bir doğa kanunu vardır. Black bundan ötürü *Law Dictionary*'de *jus naturale*'yi, yani doğal hukuku veya doğa kanununu "tabiatın bizi bilgilendirmesi veya keskin akılcılık ile belirlenebildiği varsayılan (..) kanun veya yasal ilkeler"[433] şeklinde tanımlar. Peterson ise, doğal hukuku tarif ederken, "insan davranışının ilkeleri, insan tabiatının temel eğilimlerinden 'akıl' yoluyla belirlenir ve bunlar her zaman ve her yerde mutlaktır, değişmezdir ve evrensel geçerliliği vardır"[434] der ve ilâve eder "bu skolâstik tabiat kanununun temel kabulüdür ve çoğu tabiat kanunu düşünürünün temel fikridir."[435] Doğal hukuk geleneğinde "ahlâkî ve otonom varlıklar olarak insanlar beşeri ilişkilerde geçerli olabilecek ilke ve kuralları akıl vasıtasıyla elde ederler.Her insan akla sahip olması nedeniyle potansiyel olarak bu ilkeleri kendisi keşfetmeye, araştırmaya ve hayatı için geçerli kılmaya yetkili ve sorumludur."[436]

Oysa, Humecu bilgi teorisinde, bizim için dış dünyanın bir parçası olan sosyal düzenin, dolayısıyla onu var eden ve ayakta tutan ahlâkî, siyasî ,iktisadî ilkelerin ve kuralların bilgisini,tıpkı dış dünyanın bilgisi gibi, aklın müdahil olduğu süreçler üzerinden değil; tecrübe ve gözlem vasıtasıyla ediniriz. Ama daha önemlisi, dış dünyada olgular arasında kurduğumuz nedensellik ilişkilerinde olandan (*is*), olması gerekeni (*ought*) çıkarmak gibi 'akla' mahsus bir işlemin sözkonusu olmamasıdır. Hume, *Treatise*'de yazarların ahlâk ve insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerinde olguları olağan bağ-fiilleri kullanarak aktarırlarken, bir noktada gereklilik belirten kiplere geçtiklerini, yani olandan, meselâ bu doğru'*dur*'dan "bu doğru olma'*lıdır*' sonucunu çıkardıklarını; halbuki, ikincisinin tamamen yeni bir ilişkiyi ifade etmesinden ötürü bu tür bir çıkarımın yapılamayacağı konusunda okurlarını uyarır.[437] Bu, sosyal düzeni var eden ve ayakta tutan ahlâkî,

[433]akt.Murray N. Rothbard, *Özgürlüğün Etiği (çev. Recep Tapramaz),* Ankara: Liberte Yayınları, 2009,s. 4.
[434]akt.M. Rothbard,*a.g.e*.,s.4.
[435]akt.M. Rothbard,*a.g.e*.,s.4.
[436]Cennet Uslu,*Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009,s. 45.
[437]Hume,*Treatise*,s.469.

hukukî ve iktisadî ilkelerin ve kuralların 'olan'ların gözleminden akıl vasıtasıyla türetilmiş veya keşfedilmiş 'olması gereken'ler olarak tasavvur edilemeyecekleri anlamına gelir.Hume, Hardin'in ifadesiyle "empirik olgulardan hareketle bir değerin doğruluğunu belirleyemeyeceğimizi ileri sürer."[438]

İşte, Hume'da, aklın olgusal konularda olduğu kadar ahlâkî konularda da bu epistemolojik yetkisizliğinin, doğal hukuk geleneğini sarsıcı bir anti-rasyonalist karakter taşıdığını ve filozofumuzun bu cepheden de negatif bir anlamda şüphecilikle eleştirilmesine yol açtığını söyleyebiliriz. Modern liberteryanizmin önde gelen kuramcılarından Rothbard bu keskin eleştiriyi şöyle ifade etmektedir:

> "David Hume, modern felsefeciler tarafından tabiat kanununu bir hayli tahrip eden bir felsefeci olarak bilinir. Hume'un bu tahribi iki taraflı bir 'tahrip' olarak yorumlanmaktadır: Birinci taraf "olgu ve değer" ikileminin yüceltilmesi ve böylece olgudan değere olabilecek bütün girişimlerin engellenmesi, ikinci taraf ise onun aklın sadece ve kesinlikle tutkuların kölesi olduğu hakkındaki görüşüdür."[439]

Rothbard'ın değerlendirmesinin ilk bölümü, yani Hume'un olgudan değere geçilmesinin önünü tamamen kesmiş olmasına dair eleştiri, filozofumuzun epistemolojik anti-rasyonalizmiyle ilgilidir ve bu anti-rasyonalizmin negatif bir bağlamda şüphecilikle ilişkilendirilmesinin neden kaçınılmaz olduğuna ilişkin belki de en kritik noktaya işaret ettiğini söyleyebiliriz. Akıl, Hume'da, olgusal ve ahlâkî bilgilerin edinilmesi sürecinde belirleyici bir işlev ve rol oynamadığı için, onların doğruluk ve evrensellik statülerinin kendisine dayandırılabileceği ve kendisi vasıtayla teminat ve garanti altına alınabileceği bir yeti de değildir. Çalışmamızın girişinde belirttiğimiz yerleşik 'şüpheci-Tory ve muhafazakâr' Hume tasavvurundaki 'şüpheci' bileşeninin kaynağı da zaten budur.

Hume'un insan biliminin analitik safhasının ilk aşamasını oluşturan bilgi teorisinin çalışmamızın amacı bakımından özel önem taşıyan unsurlarına ilişkin sunmaya gayret ettiğimiz bu genel çerçevenin ardından,filozofumuzun insan biliminin anti-rasyonalist karakteri çok daha keskin ve belirgin olan ve temel unsurları insan zihninin bilgi mekanizmasına göre işleyen insan eylemliliği hakkındaki teorisine geçebiliriz.

---

[438]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*, s.8.
[439]M. N. Rothbard,*Özgürlüğün Etiği,*s.14-15.

3.4. Hume'un Tutkular Merkezli İnsan Eylemliliği Teorisi

Hume, kendi insanbiliminin analitik safhasının ilk aşamasında, genel çizgileriyle göstermeye çalıştığımız gibi, insanın anlama yetisini analiz etmiştir. En kapsamlı ve detaylı şekliyle *Treatise*'in ilk kitabında vücut bulan ve *EHU*'da kolay ve doğru felsefenin çatısını teşkil eden bu analizin temel amacı, Finlay'e göre, bireylerin genel olarak insanlar ve şeyler arasındaki karmaşık nedensel ilişkileri kavramak için zihinsel bakımdan nasıl teçhiz edildiklerini göstermekti.[440] Hume'un, *Treatise*'in ikinci kitabındaki merkezi amacı ise, Finlay'in deyişiyle "kendileri vasıtasıyla bu kapasitenin karmaşık sosyal ilişkilerin inşasında kullanılmasını sağlayan duygusal ve zihinsel yapıların anatomisini çıkarmaktır."[441] Bu yapılar, çağrışım ve bağlantı ilkelerine göre işleyen iki ayrı mekanizma, yani haz ve acı mekanizması ve sempati mekanizması ile bütün insan eylemliliğini belirleyen ve yönlendiren tutkulardır. Tutkular, göstermeye çalışacağımız üzere, Hume'da insan eylemliliğinin asli dinamiklerini, yani bizi bir hedef ve amaç doğrultusunda harekete geçiren ve eyleme sevk eden temel unsurları teşkil ederler ve onların insan eylemliliğindeki bu belirleyici rolleri nedeniyle Hume'un insanbiliminin tam kalbinde yer aldıklarını söyleyebiliriz. Terence Penelhum'un dediği gibi Hume'da "tercih ve eylem motivasyonu her zaman tutkularla -arzu, sevgi ve nefret, gurur ve utanç, hayırhahlık ve kötü niyet ile- ilgili bir meseledir."[442]

Tutkuların insan eylemliliğinin asli belirleyicisi olmaları etkin bir muhakemenin de tutkulara bağlı olduğu, yani "onların harekete geçirici gücü olmaksızın etkin bir muhakemenin gerçekleşemeyeceği"[443] anlamına gelir. Finlay, bundan ötürü, "insan doğasının felsefi analizinin Hume için muhakeme kabiliyetimizin felsefecilerin ve bilim adamlarının muhakemeleriyle sınırlandırılmamış; aklın işlemlerini özellikle sıradan sosyal etkileşimler bağlamında vurgulayan bir açıklamasını gerektirdiğini"[444] söyler. Finlay'in kastettiği şey, asli dinamiklerini tutkuların oluşturduğu bir insan doğası kavrayışında, aklın insan eylemliliğindeki rolünün ve konumunun ve antik düşünceden

[440]C. Finlay 'Hume's Theory of Civil Society', *European Journal of Political Theory*, London:SAGE Publications, Volume 3 No 4 October 2004,s.372.
[441] Finlay,a.g.m., *European Journal of Political Theory*,Volume 3 No 4 October 2004,s.372.
[442]Terence Penelhum,*David Hume: An Introduction His Philosophical System*,West Lafayette, Indiana: Purdue University,1992 s.30.
[443]C.Finlay, *Hume's Social Philosophy*,s.66.
[444]C.Finlay,*a.g.e.*,s.66.

beri felsefede hâkim anlayışı yansıttığını söyleyebileceğimiz akılla tutkular arasında kurulan hiyerarşik ilişkinin, tutkulara göre tanımlanmak durumunda olduğudur. Hume'da aklın temel işlevlerinden birisi, herhangi bir rasyonalist filozof için söyleyebileceğimiz gibi, tutkuları kontrol altına almak değildir; aksine, aklın hayat içindeki fonksiyonunu belirleyen tutkulardır. Finlay'in ifadesiyle "tutkular" Hume'da "rasyonel düşünceye etkin, pratik hayat içinde bir rol verirler."[445] Bu, insan eylemliliğinin aktif ilkesinin akıl değil, tutkular olduğu; aklın işlevlerini tutkuların tayin ettiği anlamına gelmektedir. Hume'un tutkular merkezli insan eylemliliği teorisinin, böylece, çok belirgin ve keskin bir anti-rasyonalizm içerdiğini ve bunun, filozofumuzun bilgi teorisinin anti-rasyonalist boyutuyla birleştirilerek, onun felsefesinin aktüel ideo-politik anlamına dair tartışmalarda, onu, gerek negatif gerekse pozitif bir bağlamda muhafazakârlıkla ilişkilendiren siyasî kuramcıların bu görüşlerini kanıtlamak için belki de en çok kullandıkları argüman olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte,Hume'un tutkular teorisinin çalışmamız açısından asıl önemi, bu teorinin,onun ahlâk ve siyaset felsefesini bir sosyal düzen teorisi olarak da kavramamızı mümkün kılan ahlâkî ayrımların kökenine ilişkin izahını, doğal ve sunî erdemler ayrımını, uylaşımları,medeni bir toplum ve hükümet anlayışını vb. birçok Humecu kavramı ve temayı anlayabilmemizin kilit noktasını teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu, elbette, tutkular teorisinin ve sempati mekanizmasının son derece keskin bir anti-rasyonalist karakterinin bütün bu kavramlar ve temalar üzerindeki etkilerini ihmal edeceğimiz anlamına gelmemektedir.Çünkü Hume'un insan eylemliliğine ilişkin tutkular teorisinin ve sempati mekanizmasını açıklamaya yönelik her teşebbüsün kendiliğinden ve kaçınılmaz bir şekilde ortaya koyacağı başlıca noktalardan birisi, bize göre, bu teorinin anti-rasyonalist karakteri olmak durumundadır.

3.4.1.Tutkular Teorisi: Tarihsel Arka Plan

Filozofumuzun özel olarak ahlâk ve siyaset felsefesinin ve genel olarak tarih, ekonomi, din vb. çalışmalarında somutlaşan felsefi politikasının şekillenmesinde birinci derecede etkili olan tutkular merkezli insan eylemliliği açıklamasına geçmeden önce, bu

[445]C.Finlay,*a.g.e.*,s.66.

teşebbüsü hem daha iyi anlamamıza,hem de felsefe tarihi içinde daha iyi konumlandırmamıza yardımcı olabileceğini düşündüğümüz birkaç noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan ilki, Laing'ten hareket ederek söylersek, Hume'un tutkular incelemesinin ve tutkuları ele alış ve işleyiş şeklinin tamamen yeni bir şey olmamasıdır.[446] Tutkular, antik çağlarda özellikle Stoacılar tarafından incelenmiş ve modern çağlarda tutkuların ele alınış ve işleniş şekilleri antik doktrinlerden etkilenmiştir.[447] Bu doktrinler, Hume'un çağrışım ve bağlantı ilkelerine göre çalışan iki mekanizmaya, yani haz ve acı mekanizmasıyla,sempati mekanizmasına dayanan tutkular teorisinin şekillenmesinde, ilgili yerlerde işaret edeceğimiz gibi, etkili olmuşlardır.Meselâ, bazı Hume yorumcuları, Hume'un sempati mekanizmasında benzerliklerin sempatiye dayalı bağların yoğunluğunu artırması ve böylece sosyal ilişkilerin zeminini güçlendirmesiyle, Aristotelesçi sivik sevgi ve yurttaşlık anlayışı arasında paralellikler kurmakta[448] ve bunların neo-Aristotelesçi sivik hümanizm geleneğindeki yurttaşlık ilişkilerine benzer bir rol icra ettiklerini ileri sürmektedirler.[449]

Laing, Hume'dan hemen önce tutkuları ele alan ve tartışan filozoflar arasında Descartes'ı, Malebranche'ı, Crousaz'ı ve 1728'de yayımlanan 'The Nature and Conduct of the Passions and Affections' başlıklı denemesindeki görüşlerinin bazı bakımlardan Hume'un teorisine benzediğini ve bu denemesiyle muhtemelen Hume'u etkilemiş olduğunu düşündüğü Hutcheson'ı zikreder.[450] Hume'un konuya yaklaşımında kendisinden önce gelen filozoflardan önemli bir farkı, tutkuları, psikolojik bir zeminde ve sadece gözlemlenebilir fenomenler olarak ele almasıdır.[451] Bu farklılık, elbette, onun katışıksız empirizmiyle bağlantılıdır ve "tutkuların üretiminde ve tutumlarında hareket, optik, hidrostatik veya doğa felsefesinin herhangi bir kısmının yasaları kadar hassas, bilimsel incelemeye elverişli, kesin ve düzenli bir mekanizmanın varolduğunu"[452] gösterme amacına yöneliktir. Burası, Hume'un bilgi teorisinin temel mekanizmasıyla

[446]B.Laing,*David Hume*,s.160.
[447]B.Laing, *a.g.e.*, s.160.
[448]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.115-116.
[449]C.Finlay,*a.g.e.*,s.105.
[450]B.Laing,*David Hume*,s.160.
[451]B.Laing, *a.g.e.*,s.160.
[452]Hume,'A Dissertation on the Passions',*The Philosophical Workings of David Hume IV* içinde, Edinburg: Adam Black and William Tait, 1826, s.233.

tutkular teorisinin birleştiği noktayı teşkil etmektedir. Çünkü Hume böylesine bir kesin düzenlilikle çalışan bu mekanizmanın işleyişini ve bilgisini çağrışım ve bağlantı ilkelerine dayandırır.Zaten Laing'e göre, Hume'un ayırt edici yönünü, çağrışım ilkelerinin, tutkuların çalışma mekanizmasının asli ve zorunlu temel ilkeleri olduklarını göstermeye teşebbüs etmesi oluşturmaktadır.[453] Hume böylece, kendi tutkular teorisini fiziki doğanın teorisine benzetir ve bütün bu teşebbüsünün "zihnin iki düzeydeki karmaşık fenomenlerini çok basit birkaç ilkeyle açıkladığı için astronomideki Kopernikçi değişimin önemine tekabül ettiğini"[454] düşünür:

> "Doğanın kendi seyri içinde etkilerin çok sayıda olmasına rağmen, bu etkilerin kendilerinden doğdukları ilkelerin genellikle çok az ve basit olduğunu ve her farklı işlemi açıklamak için ayrı bir niteliğe başvurmanın beceriden yoksun bir doğa bilimcinin işareti olduğunu keşfederiz. [..] Burada ahlâk felsefesinin durumu Kopernik'ten önce astronomi konusunda doğa felsefesinin içinde bulunduğu durumla aynıdır. Eskiler, *doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz* ilkesinin farkında olmalarına rağmen doğru felsefeyle tutarsız görünecek ölçüde karmaşık gök sistemleri tasarladılar ve sonunda daha basit ve doğal bir şeye yer verdiler. Her yeni fenomeni eski bir ilkeye uyarlamak yerine [bu fenomen için] hiç tereddüt etmeksizin yeni bir ilke icat etmek; hipotezlerimizi bu tür bir ilkeler çeşitliliğiyle aşırı yüklemek bu ilkelerden hiçbirinin doğru olmadığının kanıtlarıdır."[455]

Hume, böylece, insanın anlama yetisinin *Treatise*'in ilk kitabında tetkik ve analiz ederek şemasını çıkardığı bilgi mekanizmasının ve onun işleyiş ilkelerinin, insan eylemliliğinin iki mekanizmaya, haz ve acı mekanizmasıyla sempati mekanizmasına göre çalışan asli unsurları ve dinamikleri olarak tutkular için de geçerli olduğunu ve kendi insanbiliminin tutarlı bir bütünlük gösterdiğini ifade etmiş olmaktadır.Tabii bizi ilgilendiren şey, bu bütünlüğün,Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavrayışları ve felsefi politikası üzerindeki şekillendirici etkisi ve sonuçlarıdır.

Laing, Hume'un insan doğasını bu tür bir teoriyle açıklama teşebbüsünün,insan ruhunun kavranılamaz olduğu şeklindeki şüpheci teze onun bir cevabı olduğunu belirtir.[456] Ona göre, Hume için, insan ruhunun, yapısında idelerin,arzuların ve tutkuların içkin olduğu bir şey olarak değil, bu türden fenomenlerin gerçekliği kesinlikle kanıtlanabilir yollarla

[453]B.Laing,*a.g.e.*,s.161.
[454]B.Laing,*a.g.e.*,s.161.
[455]Hume,*Treatise*,s.282.
[456]B.Laing,*David Hume*,s.161.

bağlantılı oldukları bir sistem olarak kavranabileceği bir anlamı vardır. İnsan doğasının işleyiş mekanizmasının çok basit birkaç ilkeyle açıklanabilecek bir sistem olarak kavranması, evrensel bir nitelik taşıyan bir insan doğası anlayışına açılır.[457] Hume'un kendi ifadesiyle,

> "bütün milletlerde ve çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir birörneklilik vardır ve insan doğası bütün ilkelerinde ve işlemlerinde hep aynı kalır.(..) İnsanlık bütün çağlarda ve her yerde o kadar aynıdır ki, tarih bize [insanların tutumlarında ve eylemlerinde] hiçbir şeyin yeni veya tuhaf olmadığını anlatır"[458]

Laing'i takip ederek söylersek, "değişik kişiler ve halklar arasındaki farklılıklara rağmen insan doğası aynıdır ve bu evrensellik basit ve nihai birkaç ilkeyle açıklanabilir."[459] İnsanların eylemlerindeki ve tutumlarındaki farklılıklar, onların bu birkaç basit ve nihai ilkeye tabi olmadıkları anlamına gelmez. Çünkü,

> "Ren nehri kuzeye, Rhône nehri güneye akar; ancak ikisi de *aynı* dağdan doğarlar ve yine *aynı* yerçekimi ilkesi tarafından karşıt yönlerde harekete geçirilirler. Yeryüzünün [bu iki nehrin]üzerinde aktıkları farklı eğimleri onların akış yönlerinin de tamamen farklılaşmalarına neden olur."[460]

Hume bu düşüncesini *Treatise*'de hiçbir benzetmeye başvurmadan ifade eder:

> "Bütün insanların zihinleri, duyguları ve işlemleri bakımından benzerdir ve hiç kimse diğerlerinin de belli ölçüde hassas olmadıkları hiçbir duygu tarafından harekete geçirilemez."[461]

Bununla birlikte bundan insanlar arasında hiçbir farklılık olmadığı sonucunu çıkaramayız. Laing'in belirttiği gibi şartlar, durumlar, eğitim, görgü, terbiye gibi etkenlerdeki farklılıklar, insanları farklı görüşlere ve insan hayatıyla ilgili işler veya şeyler üzerinde farklı vurgulara sevk eder ve insan hayatının tamamen yasaya indirgenmesini imkânsız kılar.[462] Dolayısıyla, sözkonusu etkenleri, aynı kaynaktan doğmalarına ve aynı çekim yasasına tabi olmalarına rağmen, Ren ve Rhône nehirlerinin, ters istikametlerde akmalarına neden olan yeryüzü eğimlerine ve şekillerine benzetebiliriz. Hume böylece, Laing'e göre, Kartezyen anlayışın antik Yunan

[457]B.Laing.*a.g.e*.,s.162.
[458] Hume,*EHU- İnsanın Anlama Yetisi Üzerine*.. s.68.
[459]B.Laing,*a.g.e*.,s.162.
[460]Hume,'A Dialogue', *Enquires*,s.333.
[461] Hume,*Treatise*,s.576.
[462]B.Laing,*David Hume*,s.162

teorilerinin etkisi altında geliştirmiş olduğu değişmez ve sabit insan doğası anlayışını rasyonalist bir temel üzerinde değil, empirik gözlem vasıtasıyla tesis eder ve kendi insan doğası teorisini Kartezyen anlayıştan farklılaştırır.[463] Bu, hemen aşağıda temas edeceğimiz gibi, filozofumuzun bilgi teorisinin anti-rasyonalist karakteriyle yakından ilgilidir. Ancak Hume'un empirik temelli sabit ve değişmez, dolayısıyla evrensel insan doğası anlayışının konumuz açısından belki daha önemli olan yanı, bu insan doğasının evrenselliği idesinin daha ileri bir şeklinin, onun sempati doktrininde vücut bulmuş olmasıdır. Sempatiyi var eden insan doğasının benzerliğidir. Eşit ölçüde gerilmiş tellerde bir telin titreşiminin diğer telleri titretmesi gibi, insanların bütün duygularının bir kişiden bir diğerine kolaylıkla geçmesini sağlayan şey de işte bu olgudur.[464] Bundan ötürü, Laing'in deyişiyle "insan doğasının benzerliği nihai olarak sosyalliğin temelidir"[465] ve bu benzerlik "kendini sempati fenomenlerinde açığa vurur."[466] Bu doktrin önemlidir; çünkü göreceğimiz gibi, "insanın tamamen egoist bir varlık olduğu şeklindeki argümanları çürütmenin bir temelini sunmakla kalmaz; Hume'un teorisinin bireyci olduğu ithamına karşı bir cevap da oluşturur."[467]

Hume'un bilgi mekanizması, daha önce belirttiğimiz gibi, empirik bir şekilde işlemesi nedeniyle esasen non-rasyonalist bir nitelik taşımaktadır. Bununla birlikte, aklın dış dünyanın bilgisinde ehliyetsiz ve yetkisiz bir yeti olarak tarif edilmiş olması, Hume'un bilgi teorisine anti-rasyonalist bir boyut da kazandırır. Başka bir ifadeyle, anti-rasyonalizmin, Hume'un bilgi teorisinin hâkim karakteristiğini değil, sadece bir boyutunu teşkil ettiğini ileri sürmek mümkündür. Ancak konu Hume'un insan eylemliliği teorisine geldiğinde tamamen renk değiştirir: Hume, göstermeye çalışacağımız gibi, çok belirgin ve keskin bir şekilde anti-rasyonalist karakter taşıyan bir insan eylemliliği teorisi ortaya koyar. Bu, o kadar güçlü bir anti-rasyonalizmdir ki, onu, filozofumuzun bilgi teorisinin anti-rasyonalist boyutuyla birleştirmemiz ve bundan, anti-rasyonalizmin, Humecu insanbiliminin analitik safhasının tümünü karakterize eden başlıca nitelik olduğu sonucunu çıkarmamız neredeyse kaçınılmaz gibidir.

[463]B.Laing,a.g.e.,s.163
[464]Hume,*Treatise*,s.576.
[465]B.Laing,*a.g.e.*,s.164.
[466]B.Laing,*a.g.e.*,s.164.
[467]B.Laing,*a.g.e.*,s.164.

Hume'un *Treatise*'deki izlenimler ve ideler anatomisi,Finlay'in belirttiği üzere, bilmenin ve hissetmenin değişik cephelerini ele alan farklı bir analizler dizisi şeklinde ortaya konulmuştur.[468] Fakat bu ayırmanın amacı, insanın hayat içinde birey olarak kendisi aracığıyla düşündüğü, hissettiği ve eylediği mekanizmaların bir bütün hâlinde açıklanmasına katkıda bulunmaktır.[469] Daha açık bir ifadeyle zihnin, Hume'un tetkik ve analiz amacıyla birbirinden ayırdığı bu işlemleri ve unsurları; insanlar düşünürler, hissederler ve eylerlerken, eşzamanlı ve diğer işlem ve unsurlarla bağlantılı olarak gerçekleşirler.Bu işlemlerde düşünmenin ve eylemenin rotasını belirleyen asli unsur tutkulardır.Finlay, tutkuların bu belirleyiciliğini, Humecu 'akıl, nedensellik ve tutkular' açıklamasına ilişkin bir dizi önermesinde şöyle formüle eder:

> "birincisi, Hume'un zihinsel bir etkinlik olarak muhakemeyle ilgili açıklaması, tutkuların düşüncenin amaçlarını belirlediği güdüsel bir yapıya oturtulmuştur; ikincisi, tutkular tarafından belirlenen amaçlar, Hume'un vurguladığı gibi, motivasyonun bencil tutkularla sınırlı olmamasına rağmen, düşünen bireylerin çıkarlarıyla bağlantılıdır; üçüncüsü, bu çıkarlar bireyleri kuşatan deneyim dünyasına müdahil olmaya yönelik düşünceyi ve eylemi düzenler. Son olarak, aklın, müdahale stratejilerinin başarı ihtimallerini hesaplar ve formüle ederken, anlamaya çalıştığı en yaygın ve önemli ilişkiler, benzer şekilde, kendi tutkusal güdülerine göre hareket eden ve kendi pratik gayelerini takip eden başka bireylerin tutkularının ve çıkarlarının işin içine dâhil oldukları ilişkilerdir. Dolayısıyla Hume'un nedensel muhakemeye ilişkin açıklamasının, hem düşünen öznenin kendisi (yani onun düşünce güdüleri) hem de tecrübelerini yaşarken üzerinde düşündüğü nesneler (başka insanlar ve onların tutkuları dâhil) bakımından tutkular bağlamında anlaşılmaları gerekir." [470]

Hume'un esasen insan eylemliliğinin asli kaynağını ve dinamiklerini, böylelikle de, insan doğasında sosyal düzeni ve düzenlilik idesini üreten veya buna ters düşen doğal unsurları açıklamayı hedefleyen insanbiliminde akıl, şüphe götürmeyecek bir kesinlikle tutkulara tabidir. Aklın tutkulara tabi olması, onun insan eylemliliğindeki rolünün ve işlevlerinin mahiyetinin değişmesi, rasyonalist bir perspektiften bakıldığında tamamen tali bir düzeye indirgenmesi anlamını taşır. Aklı, belirleyen ve yönlendiren değil, belirlenen ve yönlendirilen bir yeti olarak kavranmasının ve ona bu kavrayışa uygun bir rol ve fonksiyon biçilmesinin, çalışmamızın ileriki bölümlerinde daha ayrıntılı göreceğimiz üzere,bazı çok önemli bazı sonuçları vardır.Bunlardan ilki, bu akıl

[468]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.67.
[469]C.Finlay,*a.g.e.*,s.67.
[470]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*,s.67.

kavrayışının rasyonalist bilgi ve eylem teorilerinin mümeyyiz vasıflarını oluşturan aklın ve iradenin özerkliğine ilişkin iddiaların zeminine ciddi bir darbe indirmesidir. Finlay'in belirttiği gibi, Hume, "aklın ve iradenin özerkliğine ilişkin reddiyle duyusal bilgiden ayrı olan saf zihinsel Kartezyen ilkeye"[471] ve bu ilkeyle bağlantılı "tutkulardan ve deneyimsel bilginin sınırlamalarından bağımsız akıl idesine itiraz eder."[472] Yine Locke'un politik teorisinin volontarizmi ve irade özgürlüğü anlayışı, Finlay'e göre, özerkliği tanrının yaradılışta cisimleştirdiği yasaları idrak etmesinden kaynaklanan bir akıl idesine dayanır.[473] Locke "davranışın en temel birimi olan, düşünen, hisseden, tercihleri olan ve çaba gösteren"[474] bir birey kavrayışı ortaya koyar ve her bireyin "doğal haklarını tesis eden tabii hukuk kavramının"[475] içeriğini teşkil eden doğa yasasını "akıl aracılığı ile araştır[dığını]"[476] ve aklın bu yasayı, yürüttüğü bu araştırma sayesinde "üstün gücün koyduğu ve kalplerimize yerleştirdiği bir kanun olarak keşfet[tiğini]"[477] vurgular. Hume, işte insan eylemliliği teorisindeki tutkular ve sempati mekanizmasıyla, Locke'un tutkuları kontrol edebilecek bir güç ve yeti olarak kavranmasına son derece elverişli olduğunu söyleyebileceğimiz akıl anlayışını ve asıl önemlisi, bununla bağlantılı olarak, bu anlayışa göre şekillendirdiği doğal haklar ve sosyal sözleşme teorisini ciddi bir şekilde sarsar.

Finlay, bu çerçevede son olarak, "Shaftesbury ve özellikle de onun takipçisi olarak Hutcheson gibi yeni Stoacıların, bireylere kendisi sayesinde tutkulardan bağımsız bir şekilde aklın emirlerini takip ettikleri bir özgür irade yetisi isnat ettiklerini" söyler.[478] Hume, Finlay'e göre, "tutkular, akıl ve eylem arasındaki ilişkiler konusundaki tartışmasının tam merkezinde yer alan özgür irade doktrine ilişkin reddini ve bağdaştırmacı özgürlük izahını" "tutkuların muhakemenin, iradenin ve bundan ötürü de genel olarak insani sosyalliğin temel belirleyicileri olarak görüldüğü yeni Epikurosçu gelenekten çıkarır."[479] Finlay, Hume'un bu bakımdan, aralarındaki önemli farklılıklara

[471]C.Finlay,*a.g.e.*,s.67.
[472]C.Finlay,*a.g.e.*,s.66.
[473]C.Finlay,*a.g.e.*,s.66.
[474]C.Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s.21
[475]C.Rothbard,*Özgürlüğün Etiği*,s.21
[476]John Locke,*Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (çev. İsmail Kara),İstanbul:Paradigma Yayıncılık,1999,s.19.
[477]Locke,*Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*,s.19.
[478]C. Finlay,.*Hume's Social Philosophy*,s.66.
[479]C.Finlay,*a.g.e*, s.66.

ve kendisinin son derece belirgin orijinalliğine rağmen, bu yeni Epikurosçu geleneğin habercileri ve öncüleri sayılan Hobbes, Bayle ve Mandeville gibi filozofların açmış oldukları yolu takip ettiğini belirtir.[480]

3.4.2.Hume'da Epikurosçu etkiler

Hume'un insan eylemliliğinin tutkular merkezli teorisinin açıklamasına geçmeden önce, Finlay'in dikkat çektiği bir nokta konusunda genel bir çerçeve sunmanın, hem Hume'un akıl kavrayışının ve bu kavrayışın özellikle ahlâk felsefesi üzerindeki etkilerinin, hem de bunlara yönelik eleştirilerin anlaşılması bakımından faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu nokta, Hume'un ve selefi Hutcheson'ın "ahlâkî ayrımların akıl tarafından değil, ahlâkî bir duygu vasıtasıyla üretildiği" görüşüyle sonuçlanan bir argüman çizgisi takip etmelerine ve tartışmalarının yapısal benzerliğine rağmen[481], akla, insan eylemliliğinde ve ahlâkî davranışta çok farklı bir yer vermelerine yol açan Epikurosçu ve Stoacı insan eylemliliği ve ahlâk teorileriyle ilgilidir. James Moore'dan hareket ederek söylersek, Hutcheson, akla ahlâkî davranışta Hume için kesinlikle sözkonusu olmayan görevler biçer.[482] Meselâ "birtakım eylemlerin ve duygusal etkilenimlerin her zaman erdemli veya erdemsiz olarak tasavvur edildiklerini ve onaylanan karakter niteliğinin her zaman hayırhahlık olduğunu bilmek"[483] aklın görevleri arasındadır. Bunun, Hutcheson'ın, Hume'da insan eylemliliğinin asli dinamiklerini oluşturan tutkular ve onların etkilerini ve davranışlarını belirleyen haz-acı ve sempati mekanizmasına tamamen ters düşen Stoacı akıl ve tutku anlayışı ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.Stoacılar aklı

> "insan ruhunun egemen kısmı olarak nite[lerlerken,](..) bütün diğer ruhsal güçlerin, onun sadece parçaları ve türemiş kısımları olduğunu ileri sür[erek] tüm duygu ve arzu, hatta tutkuları aklın kendisinden türetmek istemektedirler."[484]

Bu, Stoacılar için tutkuların özleri itibariyle "aklın yanlış yargılarına indirgen[diği]"[485] ve Stoacı ethik kuramında "insan aklının eğitilmesi, iyileştirilmesi yoluyla tutkuların

---

[480]C.Finlay,*a.g.e.*,s.66.
[481]James Moore,'Hume and Hutcheson',*Hume and Hume's Connexions* içinde(eds. M.A.Stewart and John P. Wright) Pennsylvania:The Pennsylvania State University Press,1994, s.40.
[482]J.Moore,'Hume and Hutcheson',*Hume and Hume's Connexions*,s.42.
[483]J.Moore,a.g.m.,*Hume and Hume's Connexions*,s.42.
[484]Ahmet Arslan,*İlk Çağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul:Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008,s.395-396
[485]A.Arslan,*a.g.e.*, s.395.

kontrol altına alınması[nın], [aklın]olumlu bir şekilde düzenlenmesi imkânı olarak kabul edil[diği]"[486] anlamına gelmektedir. Finlay'in, Shaftesbury ve Hutcheson'ı yeni Stoacılar olarak niteler ve onların bireylere kendisi sayesinde aklın emirlerini takip ettikleri bir özgür irade yetisi isnat ettiklerini belirtirken, işte, tutkular üzerinde kesin bir hâkimiyet kurulmasını kaçınılmaz kılan bu Stoacı akıl anlayışını kastettiğini söyleyebiliriz.

Hume'un bilgi teorisi, içine doğduğumuz sosyal vasatın, dolayısıyla, ahlâkî konuların da bir parçası olduğu dış dünyanın bilgisinde, görmüş olduğumuz gibi, aklı yetkili kılmaz. Bundan ötürü, Hume için, Stoacıların tutkuları aklın yanlış yargılarına indirgemelerinin, kendisinin tutkular merkezli insan eylemliliği teorisinden önce, kendi empirist epistemolojisinin zorunlu bir sonucu olarak hatalı ve kabul edilemez olduğunu söyleyebiliriz. James Moore'un belirttiği üzere, Hume, antik ahlâkçıların, özellikle de Stoacıların erdem ve erdemsizlik arasındaki ayrımları keşfetmiş olduklarını düşünen Hutcheson'ın aksine, bütün antik felsefe ekolleri tarafından tasavvur edilmiş olan erdem ve mutluluk idelerinin, onların doğal veya fiziki dünya ideleri gibi sadece hipotetik veya hayali olduklarını düşünür.[487] Bunun sebebi, Hume'a göre, onların tümünün "erdem ve mutluluk şemalarını ortaya koyarlarken, her ahlâkî kararın kendisine bağlı olması gereken insan doğasını dikkate almaksızın [sadece] kendi hayalgüçlerine başvurmuş olmalarıdır."[488]

Hume'un kastettiği şey, antik ahlâk filozoflarının ahlâkî yargıların kökeninde bulunan ayrımları tecrübeye dayandırmamış olmalarıdır. Hume, ahlâkî yargıları oluştururken, *Treatise*'in 'ahlâkî konulara deneysel akıl yürütme yöntemini uygulamaya yönelik bir teşebbüs' şeklindeki alt başlığının ortaya koyduğu gibi, ahlâkî idelerin tecrübeye dayandırılması gerektiğini vurgulamaktadır.[489] Moore, bunun "Hume'un ahlâk felsefesinin kökeni veya ilham kaynağı" olduğunu belirtir ve *Treatise*'i deneyimsel bir ahlâk bilimi için antik ahlâk filozoflarının anlayışlarını yeniden gözden geçirmeye veya

[486]A.Arslan,*a.g.e.*,s.397.
[487]J.Moore, 'Hume and Hutcheson', *Hume and Hume's Connexions*, s.26.
[488]akt. J.Moore, *a.g.m.*, s.26.
[489]J.Moore,a.g.m.,*Hume and Hume's Connexions*,s.26.

onları bu tür bir bilime indirgemeye yönelik bir teşebbüs olarak niteler.[490] Hume, bu teşebbüsü gerçekleştirirken, antik "ahlâk felsefesinin belli bir geleneğinin anlayışlarını ya kullanır, ya sahiplenir veya değerlendirir."[491] Sözkonusu gelenek "özellikle 17. ve 18.yüzyıl Fransız yazarları tarafından canlandırılan bir ahlâk felsefesi geleneği olarak Epikurosçu gelenektir."[492]

James Moore,Hume döneminde ahlâk felsefesinde Epikurosçu iki gelenek bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki Epikurosçuların "duyusal hazzın tutkunları olarak algılandığı hafif, popüler gelenektir"[493] ve "bu gelenek büyük ölçüde Epikuros'un ve onun okulunun Stoacı yahut Augustinusçu karşıtlarının eleştirel hayalgücünün bir kurgusu, bir karikatürü ve bir ürünüdür."[494] Bunun karşısında, Epikurosçu ahlâkçıların,Epikuros'un kendisinin, Lucretius'un, Horatius'un 17. yüzyılda Pierre Gassendi, Baron des Cousteres ve son derece kendine özgü şekliyle Hobbes tarafından yapılmış daha gerçekçi ve daha doğru okumalarına dayanan bir gelenek vardır. Moore, bu geleneğin, Pierre Bayle tarafından asli Epikurosçu ahlâk geleneğine uyarlandığını ve Bayle'in eseriyle birleştirilmesinden dolayı da,18. yüzyılın başlarında septiklerin veya Pironcuların ahlâkı olarak tanımlandığını ifade eder.[495] Moore, Hume'un işte *Treatise*'in İkinci ve Üçüncü Kitaplarında derinlemesine incelediği başlıca konuların ve temaların Epikurosçu gelenekten türediğini vurgular.[496] Bu asli konular ve temalar şunlardır:

> "(a)Adalet ve doğal erdemler arasındaki ayrım; (b) doğa durumu; (c) başkalarının mallarından uzak durmaya yönelik uylaşım (konvansiyon); (d)erdemlerin faydalarından ve hoşluklarından ötürü onaylandıkları şeklindeki argüman; (e) sempatinin faydalı ve hoş olan niteliklerle ilgili onayımızı pekiştirdiği düşüncesi."[497]

Hume'un ahlâk ve siyaset teorisinde, çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde yakından tetkik edeceğimiz bu temel konuların ve temaların antik felsefedeki ağırlıklı

[490]J.Moore,a.g.m.,*Hume and Hume's Connexions,*s.27.
[491]J.Moore,a.g.m.,*Hume and Hume's Connexions*,s.27.
[492]J.Moore,a.g.m.,*Hume and Hume's Connexions*,s.27.
[493]J.Moore,a.g.m.,*Hume and Hume's Connexions*,s.27.
[494]J.Moore,a.g.m.,*Hume and Hume's Connexions*,s.27.
[495]J.Moore,'Hume and Hutcheson',*Hume and Hume's Connexions*,s.27.
[496]J.Moore,a.g.m.. *Hume and Hume's Connexions,*s.27.
[497]J.Moore,a.g.m., *Hume and Hume's Connexions*,s.27.

olarak Epikurosçu, bazı yönleriyle Aristotelesçi ve Stoacı köklerine ihtiyaç duyulduğu ve açıklayıcı bir işlev taşıdıkları yerlerde ve bağlamlarda dikkat çekeceğiz. Ancak Moore'un zikrettiği beş temadan son ikisi,yani erdemlerin faydalarından ve hoşluklarından ötürü onaylandıkları şeklindeki argüman ve sempatinin faydalı ve hoş olan niteliklerle ilgili onayımızı pekiştirdiği düşüncesi, Hume'un tutkuları merkezli insan eylemliliği ve onunla bağlantılı ahlâkî yargılarımızın kökeni ilişkin açıklamasında,aklı insan eylemliliğinde belirleyici olmaktan çıkaran ve tutkulara tabi kılan iki mekanizmayla doğrudan doğruya ve birinci derecede bağlantılıdırlar. Bunlar, aşağıda açıklamaya çalışacağımız üzere,Epikurosçu nitelikler taşıyan haz ve acı mekanizmasıyla sempati mekanizmasıdır. Epikuros, Ahmet Arslan'ın belirttiği gibi "ahlâk kuramında (..) iyinin ölçütü olarak *duygulara* dayanmaktadır."[498] Onun için

> "duygular, özellikle haz ve acı duyguları, ahlâk alanında, duyumların doğa alanında sahip oldukları güvenilirliğin aynına sahiptirler. Epikuros (...) bozulmamış bir yaklaşımla duygularımızı ele aldığımızda veya onları (..) tarafsız bir şekilde incelediğimizde, gördüğümüz şeyin şu olacağı görüşündedir: İnsan doğal, hatta içgüdüsel olarak acıdan kaçar, hazzın peşinden koşar."[499]

İşte Hume, refleksiyon ideleri olarak tanımladığı ve öncelikle "nesnelerin idrak edilişine bir karşılık olarak ortaya çıkan tutkuları",[500] aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi, hafıza ve hayalgücündeki kayıtlarını çağrışım ve bağlantı ilkelerinin belirlediği bir şema içinde haz ve acıyla ilişkilerine göre tasnif eder ve tutkuların insan eylemliliğinde aklı kendilerine tabi kılmalarını ilişkili oldukları haz ve acı duygusunun türü, yoğunluğu ve şiddeti ile açıklar.Aynı yaklaşım,yine hemen aşağıda görüleceği üzere, tutkuların 'aklı' kendi hizmetine almasının diğer mekanizmasını teşkil eden sempati mekanizmasının işleyişi ve bu mekanizmayla şekillenen sosyal ilişkilerin ve bu ilişkilerdeki belli unsurların faydalı veya faydasız yahut zararlı olarak nitelendirilmeleri için de sözkonusudur. Nihayet ahlâkî yargılarımızın kökeninde 'iyi'yi haz,'kötü'yü acı verici duygularla özdeşleştirdiğimiz psikolojik bir mekanizma bulunur.

[498]A.Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*,s.131.
[499]A.Arslan, *a.g.e.*,s.131.
[500]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.68.

Böylece "Epikurosçu ahlâkî hazcılığın temelinde bulunan psikolojik hazcılığın"[501] yine Epikurosçu unsurlar içeren sempati kavrayışı ve mekanizmasıyla birlikte, Hume'un tutkular merkezli insan eylemliliği teorisinde aklı tutkulara tabi kılmasında, ahlâkî yargılarla aklın kökensel bağlarını kesmesinde ve böylece filozofumuzun ahlâk felsefesinin bir bütün olarak anti-rasyonalist karakter kazanmasında önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz.Ancak bunda belirleyici olan ve James Moore'un dikkat çektiği gibi, Hume'un bir ahlâk filozofu olarak orijinalliğini ve Epikurosçu idelere katkısını teşkil eden ve onların bir inovasyon niteliğinde kavrayışlarla tezahür etmesini sağlayan şey, bu ideleri daha mantıklı, daha güvenilir, daha iyi bir şekilde tecrübede temellendirmesi ve onları izah ederken deneyimi esas alan bir açıklama yöntemi kullanmasıdır.[502]

Bu, şüphesiz, Hume'daki, filozofumuzun Livingston gibi bazı günümüz yorumcuları tarafından klasik erdem ethiki içinde konumlandırılmasına[503] neden olan sadece Epikurosçu değil, Stoacı ve Aristotelesçi diğer unsurlar için de geçerlidir. Bunun bulunduğumuz bağlamda anlamı, tutkuları ve onların işlemlerini belirleyen iki mekanizmayı, Humecu empirik bilgi mekanizması ve tutkuların bu mekanizma üzerinden bilgisini edindiğimiz, insan eylemliliğinde toplumu ve sosyal düzeni gerekli kılan etkileri ve etkileşimleri ile ilişkileri içinde kavramamız ve izah etmemiz gerektiğidir. Çünkü, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesiyle politika, ekonomi,din ve tarih çalışmalarında vücut bulan felsefi politikasında adalet ve mülkiyet kurallarına yönelik uylaşımlardan lüksün ve ticaretin yaygınlaşmasına kadar belli başlı bütün kavrayışlarının ve temalarının temelinde, bu mekanizmaların adeta koordineli olarak harekete geçirdiği tutkuların bulunduğunu söyleyebiliriz.Humecu insanbiliminin bu ikinci safhası bu yönüyle o kadar önemlidir ki, Rotwein, Hume'un sosyal değişim sürecinin genel görünüşlerini,yani alışkanlıklardaki, geleneklerdeki ve usûllerdeki değişimleri ele alırken; onların, esasen, insan tutkularının yoğunluğu ve yönlendirmesiyle işleyen değiştirici çevresel güçlerin normal etkileri olduğunu

[501]A.Arslan,*İlkçağ Felsefe Tarihi 4,* s.131.
[502]J. Moore,'Hume and Hutcheson', *Hume and Hume's Connexions*,s.29.
[503]D.Livingston,'on Hume Conservatism',*Hume Studies*,Volume XXI,Number 2, November 1995,s.163.

göstermeye veya kısaca onları iyi tanımlanmış tarihsel davranış yasalarına indirgemeye teşebbüs ettiğini belirtir.[504]

İşte, hemen aşağıda, önce tutkuları ve onların etkinleşmesiyle ilgili mekanizmaları, Hume'un ikisini birarada bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak da kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesinin belli başlı nitelikleri üzerindeki şekillendirici etkilerini ortaya koyacak şekilde tetkik ve analiz etmeye çalışacağız. Bu, bizim için, Humecu sosyal düzen kavrayışı ve bununla ilgili unsurların insan doğasında nasıl temellendirildiği; yani onların insan doğasındaki kökleri, dolayısıyla da Hume'un sosyal ve siyasî düzen teorisinin mahiyeti konusunda açıklayıcı bir çerçeve oluşturacak. Ardından, bu tetkik ve analiz çerçevesinin ışığında, Hume'un ahlâkî psikolojinin belli başlı unsurlarını ve karakteristiklerini genel çizgileriyle ele alacağız ve Hume'un insan biliminin analitik safhasını sentetik safhasına bağlayan sonuç değerlendirmeleriyle bu bölümü noktalayacağız.

3.4.3. Tutkuların Kökeni

Hume, insanın anlama yetisini açıklamaya çalışırken, öncelikle bu yetinin kendileri vasıtasıyla nesnelerin ve onların ilişkilerine hakkında bir sonuç çıkarmasını sağlayan ve hayalgücünde idelerin düzenlenişini yöneten ilkelerle ilgilidir.[505] O, bu çerçevede, daha önce belirttiğimiz gibi, tecrübemizin bütün unsurlarını 'algılar' başlığı altında topluyor; sonra onları, izlenimler ve ideler olarak iki gruba ayırıyordu. Hume'un ide olarak tanımladığı şey, faillerin deneyim yoluyla doğrudan doğruya edindikleri izlenimlerinin daha soluk görüntüleri,[506] yani hafızada bu izlenimlerden kalan 'izlerdir' ve bu izler aklın bir deneyim anlayışı kurmaya çalıştığı materyali teşkil ederler.[507] Hume izlenim-ide ayrımının ardından, izlenimleri bir de kendi içlerinde duyum izlenimleri ve refleksiyon izlenimleri şeklinde tasnife tabi tutuyordu. Duyum izlenimleri, duyularımız vasıtasıyla yaşadığımız renk, koku, dokunma gibi algılardan kaynaklanan izlenimlerle, haz ve acı algılarından kaynaklanan izlenimleri içeriyordu. Refleksiyon izlenimleri ise tutkular, arzular, hisler ile ilgili izlenimlerdir. Rawls'ın

[504]E.Rotwein,'Introduction' to Writings on Economics,David Hume *Writings on Economics* içinde,s.xxiii.
[505]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.68.
[506]Hume,*Treatise*,s.1.
[507]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.68.

belirttiği gibi, duyum ve refleksiyon izlenimlerinin ikisi de, bizi idelere göre hem daha büyük bir güçle, hem de daha büyük bir şiddetle etkilerler.[508] Bununla bağlantılı olarak izlenimler, hem idelerden önce gelirler, hem de onlardan canlıdırlar. Ancak refleksiyon izlenimleri "duyum izlenimlerinden ideler vasıtasıyla dolaylı olarak da türeyebilirler."[509]

Bunun mekanizmasını Rawls'ın özlü izahını takip ederek şöyle tarif edebiliriz: Bir haz veya acıyla ilgili bir duyum izlenimi, kendisinin 'zihin tarafından alınmış bir kopyası' olarak düşünebileceğimiz, sözkonusu hazza veya acıya tekabül eden, yani onun karşılığı olan bir ide doğurur.[510] Sonra

> "bu haz veya acı idesi, ruhta ortaya çıktığı zaman yeni bir refleksiyon idesi, bir arzu veya bir tiksinti, bir ümit veya korku vb. ile ilgili düşünümsel (reflective) bir izlenim üretir.Bu refleksiyon izlenimleri hafıza veya hayalgücü vasıtasıyla kopyalanabilirler ve bu yolla ilâve ideler meydana getirirler: Refleksiyon ideleri onlardan doğan idelerden önce,fakat (..) bir haz veya acı idesi vasıtasıyla kendilerinden dolaylı olarak türetilebildikleri duyum izlenimlerinden sonra gelirler."[511]

İşte, Hume'un tutku dediği ve *Treatise*'in 'Giriş'inde insanbilimi olarak tescil ettiği çalışmasının asli konusunu oluşturan şey bu ikincil izlenimlerdir. Hume, bu ikincil izlenimlerin duyum izlenimlerinden farkını tutkular analizinin başlarında net bir şekilde ortaya koyar:

> "Bedensel acılar ve hazlar, zihin tarafından hem hissedildikleri, hem de tasavvur edildikleri zaman birçok tutkunun kaynağıdırlar; fakat ruhta yahut bedende, hangi adla adlandırırsanız adlandırın,[kendilerini] önceleyen hiçbir düşünce ve algı olmaksızın orijinal olarak doğarlar. Bir gut nöbeti keder, ümit, korku gibi uzun bir tutkular zinciri üretir; fakat [kendisi] doğrudan doğruya herhangi bir duygudan veya ideden türemez."[512]

Tutkular böylece "benzersiz, basit ikincil izlenim"ler olarak bizde "her zaman zihinsel nedenlerden doğarlar" ve "diğer tutkulardan doğdukları zaman da çağrışım vasıtasıyla zihinsel nedenlerden doğarlar."[513] Hume'da tutkuların kökenine ilişkin bu tespitin; Hume'un epistemolojisiyle insan eylemliliğinin asli dinamikleri olarak tutkuları

[508]J.Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.25.
[509]J.Rawls,*a.g.e.*,s.25.
[510]J.Rawls,*a.g.e.*,s.25.
[511]J.Rawls,*a.g.e.*,s.25.
[512]Hume,*Treatise*,s.276.
[513] Terence Penelhum,' Hume's moral pyschology',*The Cambridge Companion to Hume* içinde.,126.

merkezi alan felsefi psikolojisinin, bilgi mekanizması üzerinden, birbirine bağlı ikili bir sistem olarak tasavvur edilebilmesinin kilit noktasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Finlay, bundan ötürü, zihinsel olaylar zincirinde tutkuların, özellikle de dolaysız tutkuların ortaya çıkışlarının, tutkular ve anlama yetisi, güdü ve düşünce arasındaki ilişkileri yorumlamamıza yardımcı olması bakımından önemli olduğunu belirtir.[514] Bunun sebebi "tutkular[ın] herşeyden önce nesnelerin algılanışlarına bir tepki olarak doğ[malarıdır].[515] Dolayısıyla, bizde nesnelere yönelik hissi bir eğilim doğmadan önce, her zaman belli zihinsel hadiselerin gerçekleşmesi gerekir. Bu hadiseler, Hume'un insanbiliminin analitik safhasında gördüğümüz gibi, duyum izlenimleri ve bazen tecrübenin zihindeki ide olarak basit refleksiyonudur. Finlay, işte, Hume'da algılanan nesneler, yani onların izlenimleri ve ideleri hakkında daha derinlemesine düşünmemizin ve akıl yürütmemizin tutkuların teşvikine bağlı olduğunu ifade eder.[516] Bir kimse ancak idelere ve onların nesnelerine yönelik bir duygu, yani bir arzu veya ümit, bir kızgınlık veya korku yaşadığı takdirde algıladığı nesneler arasındaki ilişkileri tetkik etmeye çalışır. Ayrıca, tutkuların harekete geçirdiği bu refleksiyon süreci genellikle tecrübe nesnelerine etkin, pratik bir bağlanmayı destekleyecek şekilde düzenlenir.[517] Bu düzenlemeyi sağlayan mekanizma ise, üç çağrışım ve bağlantı ilkesine göre çalışan bilgi mekanizmasıdır. Böylece Hume'da tutkuların düşünmenin ve akıl yürütmenin güdüsel dinamiğini oluşturduklarını söyleyebiliriz. Hume, Finlay'e göre, nedensel ilişkileri ele alırken, idrak ettiğimiz dış nesneleri sadece neden-etki ilişkilerine dair izlenimler olarak değil; tutkuların kendilerine ilişkin izlenimler olarak da anladığımızı vurgular:[518]

> "neden-etki idelerinin duyum izlenimlerinden olduğu kadar refleksiyon izlenimlerinden de türemiş olmalarından ötürü, bu idelerin kökenlerine ilişkin söyleyeceğim herşeyin refleksiyon izlenimlerini de kapsayabilmesini arzulamama rağmen, konuyu daha fazla uzatmamak adına, bu idelerin kökenleri olarak genellikle duyum izlenimlerini zikrediyorum.Tutkular, nesneleri ve birbirleriyle en az dışsal cisimlerin birbirleriyle oldukları kadar bağlantılıdırlar. O hâlde birine ait olan belli bir neden-etki ilişkisi onların hepsi için ortak olmalıdır."[519]

[514]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.68.
[515]C.Finlay,*a.g.e*,s.68.
[516]C.Finlay,*a.g.e.*,s.69.
[517]C.Finlay,*a.g.e.*,s.69.
[518]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.70
[519]Hume, *Treatise*,s.78.

Bu, tutkularla ilgili nedenselliğin bilgisine tıpkı dış dünyanın bilgisine ulaştığımız şekilde ulaşabileceğimiz anlamına gelir ve bu yönüyle de anlama yetisinin temel etkinliğiyle ilgilidir. Anlama yetisinin temel etkinliği, Finlay'in belirttiği gibi, nesneler arasındaki ilişkileri, özellikle de nedensel ilişkileri kavramak, böylelikle de geçmişteki olaylardan hareket ederek hâlihazırdaki şekillerini nasıl elde ettiklerini ve benzer olayların gelecekte de benzer şekillerdeki nesneleri ortaya çıkarıp çıkarmayacağını anlamaktır.[520] Aynı husus, arzuyu ve diğer tutkularımızı anlamaya yönelik teşebbüslerimiz için de geçerlidir.[521]

3.4.4. Tutkular, İnsan eylemliliği ve Akıl

Bu olgunun, Finlay'den hareket ederek, aklın, tutkuların nedenselliğiyle ilgili olmasının iki önemli gerekçesini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, aklı harekete sevk eden şeyin öncelikle tutkular olmasıdır. İkincisi, aklın, nedensel bağlantılar bakımından başka olay tipleri kadar, tutkuların nedensel etkililiğini de içeren deneyimi anlamaya yönelik girişimleridir. Hume'un insanbiliminin analitik safhası, böylece, daha önce belirttiğimiz gibi, anlama yetisinde ve tutkularda paralel bir şekilde işleyen iki bilişsel sürecin iki düzeyini ve bu iki düzeydeki işlemleri ortaya koyar.[522] Bir tarafta kendisi vasıtasıyla nesnelerin algılandığı ve onlar arasındaki belli başlı ilişkilerin anlaşıldığı bir süreç sözkonusudur. Diğer tarafta ise kendisi sayesinde tutkuların birbirleriyle belli başlı ilişkileri içinde ve kendi nesneleriyle bağlantılı olarak idrak edildikleri bir süreç vardır. Bireyler pratik muhakemede böylelikle "ilkin nesnelerin varlıklarını, ikinci olarak nesnelere karşı kendi tutkusal eğilimlerini öğrenirler"[523] ve sonra "tutkuların harekete geçirmesiyle"[524] başka bireylerin çıkarları, güçleri ve ödevleriyle münasebeti olabilenler de dâhil, "tutkuların çıkar olarak gördüğü bütün nesneleri kuşatan ilişkileri keşfederler."[525] Finlay, Hume'un "insanların tikel çıkarı olarak tanımladığı nedensel ilişkilerin, efendiler ve uşaklar, yargıçlar ve toplumun üyeleri vb. olarak bireyler ve bu gibi bireylerle muhtelif türden mal sahipliği arasında varolduğu anlaşılan ilişkiler

[520]C.Finlay,*a.g.e.*,s.71.
[521]C.Finlay,*a.g.e.*,s.70.
[522]C.Finlay,*a.g.e.*,s.71.
[523]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.71..
[524]C.Finlay,*a.g.e.*,s.71
[525]C.Finlay,*a.g.e.*,s.71.

olduğunu"[526] belirtir. Bütün bunlar, Hume'un insanbiliminin analitik safhasının, toplum dediğimiz sosyal düzeni var eden ilişkiler örgüsünün insan doğasındaki köklerini açıklamaya ve insanların, bireyler olarak, bu ilişkilerde belirleyici olan unsurları, özellikle de "ideler ve tutkular arasındaki ilişkileri derinlemesine düşünecek şekilde teçhiz edilmiş olduklarını"[527] göstermeye yönelik olarak kurgulandığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Ancak bulunduğumuz bağlamda, belki çok daha kritik bir önem taşıdığını söyleyebileceğimiz husus, anlama yetisinin iki düzeyde yürüttüğü empirik temelli bu süreçlerin başlangıcında, yukarıda temas ettiğimiz gibi, tutkuların yer alması ve deyim yerindeyse bütün bu süreçlerin tetikleyicisinin tutkular olmasıdır. Hume'da pratik muhakeme, ancak, kendilerini çevreleyen nesneleri algılayan ve kavrayan bireylerin, bu nesnelere karşı bir arzu veya benzer türden bir tutku hissetmeleri, böyle bir duyguyu bir deneyim ve tecrübe olarak yaşamaları durumunda gerçekleşir.[528] Bu duygu, bireylerin, karşı karşıya kaldıkları şeyler arasındaki göze çarpan ilişkileri merak etmelerini onların çıkarı haline getirir. Daha açık bir ifadeyle, bizim şeyler arasındaki ilişkilerin mahiyetini merak etmemizin nedeni, bunları keşfetmemizin ve anlamamızın bizim için faydalı olacağını, yani kendi çıkarımıza olacağını düşünmemizdir. Ancak böyle düşünmemizin, dolayısıyla bu doğrultuda harekete geçmemizin kökeninde bir tutku vardır. Bize ilgili 'çıkar' düşüncesini veren şey tutkudur ve o çıkarın, belli bir tutkunun pratikte somutlaşmış ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Hume, Finlay'in belirttiği gibi, "birtakım çıkarlarımız bulunmadığı sürece, deneyim nesneleri ve onların karşılıklı ilişkilerini ve etkileşimlerini anlamaya çalışmamız için hiçbir sebebe sahip olamayacağımızı"[529] yazar:

> "Eğer hem nedenlerin hem de etkilerin bizimle ilgisi yoksa, şu nesnelerin nedenler ve bu nesnelerin etkiler olduğunu bilmek bizim zerre kadar ilgimizi çekemez. Nesnelerin kendilerinin bizi etkilemedikleri yerde bağlantıları da onlara asla herhangi bir etki veremez; ve şu aşikârdır ki, akıl bu bağlantıların keşfinden başka birşey olmadığı için nesneler bizi onun vasıtasıyla etkileyemez."[530]

[526]C.Finlay,*a.g.e.*,s.71.
[527]C.Finlay,a.*g.e.*,s.70.
[528]C.Finlay,*a.g.e*,s. 71
[529]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.72.
[530] Hume,*Treatise*,s.414.

Hume, böylece, nesnelerin kendi aralarındaki ilişkileri anlamaya yönelik eylemlerimizin temelinde tutkuların bulunduğunu, bizi en saf akılsal ilişkileri keşfetmeye sevk eden şeyin dahi tutkular olduğunu belirtmektedir. Rawls bundan ötürü, sürekli bir şekilde Hume'un bizi bağlayan veya harekete geçiren bir şey olarak pratik akıl kavramından yoksun olduğunu vurgular.[531] Hardin ise, Hume'da pratik akıl kavramının bulunmadığını kabul eder; ama bunu bir yoksunluk olarak değil, Hume'un kendi bilgi ve eylem teorisi gereği bu tür bir ideyi reddetmesinin doğal bir sonucu olarak görür.[532] Ancak burada bizi asıl ilgilendiren nokta, tutkuların insan eylemliliğindeki bu son derece baskın rolünün mekanizmasıdır.

Finlay "Hume['un] bizim arzuları ve diğer tutkuları içeren etkileşimler ve karşılıklı ilişkiler üzerinde derinlemesine düşünme kapasitemizin başka nesneleri anlama kabiliyetimiz ölçüsünde geniş olduğunu ve onlar üzerinde düşünürken dış nesneleri anlamaya çalışırken kullandığımız muhakeme şekillerinin aynısını kullandığımızı vurgula[dığını]"[533] ifade eder. İşte bu en temel düşünme etkinliğinin muharrik unsuru tutkular olduğu gibi, diğer bütün eylemlerimizi belirleyen de tutkularımızdır. Sosyal tecrübe bağlamında çok daha açık ve kolay örneklenebileceği gibi, arzuladığımız şeyler, meselâ merak tutkusu tarafından hareket geçirilen bilginin kendisinden güzel giysilere ve paraya kadar çok geniş bir alana yayılır. Onlar ilgili oldukları tutkularımızın kendilerinde somutlaştığı eylem nedenlerimizdir.İşte dış nesneler, yani kendi dışımızda yer alan şeyler arasındaki ilişkileri anlamaya çalışırken kullandığımız muhakeme yöntemleriyle, tutkularımızın nesnelerini ve bu nesnelerin gerek birbirleriyle gerekse içinde gerçekleştikleri sosyal bağlamlarla ilişkilerini anlamaya çalışırken kullandığımız muhakeme yöntemleri aynıysa, bu, başta nedensellik olmak üzere çağrışım ilkelerinin tutkuların işleyişleri ve etkileri bakımından ne anlama geldiğinin gösterilmesini gerektirir. Hume'un ilgisinin, bundan ötürü, "insan dışı evrendeki nesne ilişkilerinden çok, insani faillerin birbirleriyle birarada bulunmak durumunda oldukları sosyal

[531]J. Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*, s.38,50,69,84,96-98
[532]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.15,s.32.
[533]C.Finlay,*a.g.e*,s.70.

bağlamlarda birbirlerinin iradelerini etkileme kapasiteleri"[534] üzerinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz.

Bu, Hume için, gerek kendimizin gerekse başkalarının çıkarlarını ve güçlerini tespit edip, onlara değer biçme kabiliyetimiz bakımından nedenselliğin merkezi bir önem taşıdığı anlamına gelmektedir.[535] Hume bu tür yargılarımızı oluştururken, Finlay'in belirttiği gibi, özellikle güdüler -tutkular-, kabiliyetler ve eylemler arasındaki nedensel ilişkiler hakkında bir karara vardığımızı ileri sürer.[536] Bu kararlarımız ve yargılarımız, esasen, irade özgürlüğü ve zorunluluk sorunuyla ilgilidir ve bu sorun "toplumda bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak tetkik etmeleri ve değerlendirmeleri bağlamında ortaya çıkar."[537] Sözkonusu kararlarımızın ve yargılarımızın irade özgürlüğü ve zorunluluk meselesiyle ilgili olmasının sebebi, bizi harekete geçiren şeyin tutkular olması, yani eylemlerimizin gözlemleyebildiğimiz ilk nedenini tutkuların oluşturmasıdır. Bu, hemen yukarıda belirttiğimiz ve aşağıda muhtelif bağlamlarda göreceğimiz üzere, kişisel çıkarın bireyleri eyleme geçmeye sevk etmek için yeterli olduğuna hükmetmemiz gerektiği anlamına gelmektedir. Hume işte, bu zorunluluğun, Finlay'in ifadesiyle "tutku ve irade arasında zorunlu bir ilişkinin varolduğunu zaten kabul etmemizi gerektirdiğini"[538] ve "bu tür bir zorunlu ilişkiyi kabul ediyorsak, örneğin skolâstik felsefede işlenip ifade edildiği şekliyle özgür irade doktrinine gerçekten inanmadığımızı"[539] ileri sürer. Hume'un bu doktrine karşı çıkmasının sebebi, bu doktrinin savunucularının eylemlerimizle tutkuların bağını tamamen koparmış olmaları değil,muhakemelerini bu zorunluluklar üzerinden yürütmelerine rağmen, kendimizi akıl vasıtasıyla tutkuların ve nesnelerinin nedensellikle belirlenen zorunluluk ilişkilerinden, yani tutkuların insan eylemliliğindeki zorunlu belirleyiciliğinden tamamen izole edebileceğimizi iddia edebilmeleridir:

> "İnsanlar kendi içlerinde o kadar tutarsızdırlar ki, sık sık zorunluluğun insanlığa veya üstün güçlere ilişkin bütün meziyetleri ve kusurları tamamen ortadan kaldırdığını ileri sürmelerine rağmen, yine de bu sorunla [irade özgürlüğü ve

[534]C.Finlay,*a.Hume's Social Philosophy,*s.72.
[535]C.Finlay,*a.g.e.*,s.72
[536]C.Finlay,*a.g.e.*,s.72
[537]C.Finlay,*a.g.e.*,s.72
[538]C.Finlay,*a.g.e.*,s.72
[539]C.Finlay,*a.g.e.*,s.72

> zorunluluk ilişkisi sorunuyla] ilgili bütün yargılarında, bizatihi bu zorunluluk ilkelerinin kendilerine dayanan bir muhakemeyi sürdürürler."[540]

Bu hatalı muhakemenin bir sonucu olarak, Finlay'in belirttiği gibi, "bu doktrin[de] aklın farklı muhtemel alternatifler arasında kayıtsız bir şekilde tercihte bulunabilmesi anlamında eylemlerin özgür olmaları şart koş[ulur.]"[541] Oysa, anlama yetisinin dış dünyadaki nesnelerin kendi aralarındaki ilişkilerini anlamaya yönelik teşebbüslerinde dahi, bu tür bir kayıtsızlık sözkonusu olamaz;çünkü bu teşebbüslerin kökeninde kendisini bir tür tutkunun somutlaşmış ifadesi sayabileceğimiz çıkar vardır. Kaldı ki, Hume için iradenin kendisi de dolaysız tutkuların, yani "duyum izlenimlerine veya onlara tekabül eden idelere doğrudan doğruya karşılık veren arzu ve tiksinme vb. tutkular" gibi hazzın ve acının doğrudan etkisi olarak doğarlar.[542]

Hume, işte, iradenin tutkular tarafından belirlendiğini ileri sürerken, aklı duygulardan bağımsız ve eylemlerimize tutkuların tayin ettiği yönü değiştirmeye muktedir bir yeti olarak ele alan felsefi görüşlere tam cepheden karşı çıkar.[543] Hume'un iradeyle ilgili analizi, esasen, aklın "mevcut olduğu farz edilen" bağımsızlığı meselesiyle çok yakından ilgilidir ve Hume, tutkular soruşturmasıyla asli dinamiklerini tutkuların oluşturduğu bir insan eylemliliği anlayışı ortaya koyarak, rasyonalist tasavvurdaki akıl-tutkular ilişkisini ters yüz eder. Humecu insan eylemliliği tasvirinde akıl, artık, tutkular karşısında bağımsız ve özerk, dolayısıyla tutkular üzerinde hâkimiyet kurarak, onların, insan eylemliliğindeki özellikle aşırı etkilerini önleyebilecek ve insan eylemliliğini yönlendirebilecek bir güç ve yeti olarak resmedilmez. Akıl tutkulara tabi, insan eylemliliğinde yegâne fonksiyonu onlara hizmet etmek olan, dolayısıyla bu konudaki etkileri bu fonksiyonu yerine getirmek üzere icra ettiği işlemler çerçevesinde düşünülmek durumunda olan bir yetidir. Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesini, ılımlılığın karakterize ettiği felsefi bir politik programın temelini teşkil eden bir sosyal varoluş ve sosyal düzen teorisi olarak kavramamızı mümkün kılan unsurlarının şekillenmesinde büyük bir rol oynadığını düşündüğümüz bu akıl anlayışını ve tutku-akıl

[540]Hume,*Treatise*,s.411-412. Hume'un irade ve tutkular arasındaki ilişkiler ve bununla bağlantılı olarak iradi özgürlük ve zorunluluk meselesi hakkındaki tahkiki ve analizinin tamamı için bkz. *Treatise*,ss.399-411.
[541]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.72.
[542]Hume,*a.g.e.*,s.399.
[543]C. Finlay,*a.g.e*,s.72.

ilişkisini daha iyi açıklayabilmek için, Humecu eylemlilik teorisinin merkezine, yani tutkular tasnifine ve tutkuların işleyiş mekanizmasına gitmemiz gerekir.

3.4.5. Hume'un Tutkular Tasnifi

Hume, insan eylemliğinin asli dinamikleri olarak tutkular analizinde tutkuları iki temel kıstasa göre ayırır ve sınıflandırır. Bu kıstaslardan ilki tutkuların doğuş şekilleriyle ilgilidir ve Hume'un bu kıstasa dayanan temel ayrımı doğrudan ve dolaylı tutkular ayrımıdır. Doğrudan ve dolaylı tutkular ayrımı, tutkuların kökensel farklılıkları, yani onların "iki farklı şekilde doğmaları"[544] ile ilgili kesin bir ayrımdır. Hume, yukarıda belirttiğimiz gibi, doğrudan tutkular ile "iyilik veya kötülükten, hazdan veya acıdan dolaysız bir şekilde doğan tutkuları anla[dığını]"[545] söyler. Dolaylı tutkular da, doğrudan tutkularla aynı ilkelerden, yani haz ve acıdan kaynaklanırlar.[546] Fakat bu tutkuların farklılığı, haz ve acıyla doğrudan doğruya değil, başka nitelikler vasıtasıyla bağlantılı olmaları; yani "haz ve acıdan başka niteliklere bağlı olarak doğmalarıdır."[547] Penelhum'a göre dolaylı tutkularda "kilit unsur,dolaylı tutkuların nedenleri ile nesneleri;onlara sebep olan nitelikler ile bu niteliklere sahip olan kişiler, yani kişinin kendisi veya bir başkası yahut başkaları arasında bir ayrımı gerektirmesidir."[548] Rawls da, dolaylı tutkuların hazdan ve acıdan doğduklarını; fakat bu tutkuların Hume'un idelerin ve izlenimlerin "çifte bağlantısı olarak tanımladığı (...) daha komplike koşulları gerektirdiğini"[549] belirtir. Gurur ve kendini küçük görme, sevgi ve nefret, saygı ve küçümseme, hırs, kibir, haset, merhamet, kötü niyet gibi tutkuları içeren dolaylı tutkular, idelerin ve izlenimlerin bu ikili bağlantıya dayanan karmaşık yapısı içinde insan eylemliliğinin çok önemli unsurlarını teşkil ederler.

Hume, bu önemlerinden ötürü, *Treatise*'in 'Tutkular Üzerine' başlıklı ikinci kitabında önce dolaylı tutkuları ele alır ve son derece ayrıntılı bir şekilde inceler.O, doğrudan tutkularla,Finlay'in dikkat çektiği gibi, ikinci kitabın son bölümünde iradenin tutkulara

[544]Terence Penelhum,'Hume's moral pyschology,*The Cambridge Companion to Hume i*çinde (ed. David Fate Norton), s.126
[545]Hume,*Treatise*,s.276.
[546]Hume,*Treatise*,s.276.
[547]Hume,*Treatise*,s.276.
[548]T.Penelhum,a.g.m,*The Cambridge Companion to Hume*, s.126.
[549]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.26.

bağımlılığı ve özgürlük ve zorunluluk meselesi çerçevesinde ilgilenir.[550] Hume, doğrudan tutkular başlığı altında, "arzu, tiksinti, keder, neşe, umut, korku, umutsuzluk ve güvenlik"[551] gibi duyguları zikreder.Rawls, Hume'un tutkuları doğuş şekillerine ve kökenlerine göre ayırdığı tasnifinde üçüncü grubu kökensel tutkuların oluşturduğunu düşünür.[552] Kökensel tutkular, yerleşik içgüdülerimizdir ve bunların haz ve acı, iyi ve kötüyle ilişkileri doğrudan tutkulara benzemekle birlikte onlardan farklıdır. Kökensel tutkular, doğrudan veya dolaylı olarak haz veya acıdan, iyi veya kötüden doğmazlar; ancak etkili oldukları zaman haz veya acı üretirler.[553]

Hume'un tutkular analizinde tutkuları sınıflandırırken başvurduğu diğer temel kıstas, tutkuların şiddetleri ve hissediliş yoğunluklarıyla ilgilidir.[554]Hume, bu kıstasa dayanarak tutkuları sakin ve şiddetli tutkular olmak üzere ikiye ayırır. Bu iki tutku türü arasındaki farklılık, Páll Árdall'ın ifade ettiği gibi, hiç olmazsa kısmen "bir izlenim olarak tasavvur edilen duygunun yoğunluğundan ibarettir."[555] Rawls da, Hume'un bu ayrımı tutkuların şiddetine ve hissettirdikleri duygusal yoğunluğa dayandırdığını; ancak onun, bu ayrımın, tutkuların şiddet dereceleri aynı tür tutkular içinde büyük ölçüde çeşitlendiği ve fazlasıyla çakıştıkları için çok kesin olmadıklarını düşündüğünü ifade eder.[556] Rawls'ın bu değerlendirmesinin nedeni, Hume'un kendisinin, bu ayrımın "kaba ve görünüşe göre doğru"[557] olduğunu belirtmiş olmasıdır. Bununla birlikte, sakin ve şiddetli tutkular ayrımı "birey ve toplum için en faydalı tutkuları keşfetmeye"[558] yönelik bir ayrımı ifade etmektedir ve bu yönüyle de, göreceğimiz gibi, Hume'un toplum ve sosyal düzen anlayışı açısından son derece önemlidir.

Hume tutkular analizinde, tutkuları, Rawls'ın işaret ettiği üzere, onların düşüncemiz ve davranışımız üzerindeki nedensel etkilerinden hareket ederek güçlü ve zayıf tutkular

[550]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.73.
[551]Hume,*Treatise*,s.277.
[552]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.26.
[553]J. Rawls,*a.g.e.*,s.26.
[554]J.Rawls, *a.g.e.*,s.26.
[555]akt. C.Finlay,*a.g.e.*,s.72-73.
[556]J.Rawls,*a.g.e.*,s.26.
[557] Hume,*Treatise*,s.277.
[558]John Immerwahr,'Hume on tranquillizing the Passions',*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2 (November 1992), s.294.

olarak da ayırır.[559] Ancak bu ayrımın dayandığı ölçütün bütün tutkulara uygulanabilmesinden ötürü, ilk iki ölçüte dayalı ayrımlarda olduğu gibi, tutkuları sınıflandırmaya yönelik bir ayrımı ifade etmediğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle kendi başına zayıf veya güçlü tutku olarak adlandırabileceğimiz herhangi bir tutku sözkonusu değildir. Sakin tutkular kategorisine giren bir tutku 'güçlü' olabileceği gibi, şiddetli tutkular altında sınıflandırılan bir tutku 'zayıf' olabilir; aynı şey, elbette, dolaylı ve doğrudan tutkular için de geçerlidir. Rawls'ın belirttiği gibi, bir tutkunun güçlü veya zayıf olması, o tutkuya sahip olan kimsenin kişiliği, yani o kimsenin tutkularının bir bütün olarak tikel yapılanmasıyla ilgili bir konudur.[560]

Hume'un tutkular tasnifine ilişkin bu açıklamadan sonra, tutkuların Humecu insan biliminde insan eylemliliğinin neden ve nasıl asli dinamik unsurlarını teşkil ettiklerini daha iyi ortaya koyabilmek için, bu tasnifin temel unsurlarına genel çizgileriyle de olsa biraz daha yakından bakmamız gerekiyor. Böylece, Hume'da, tutkuların insan ilişkileri ve bu ilişkilerin sosyal düzenlenişindeki etkilerini ve sonuçlarını ve bağlantılı olarak Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin belli başlı inovatif kavrayışlarını daha iyi anlayabilir; bu kavrayışları ele alırken, onları, kendi zeminleri içinde ve filozofumuzun amaçlarına uygun bir şekilde değerlendirebiliriz diye düşünüyoruz.

3.4.6. Asli Dolaylı Tutkular ve Haz ve Acı Mekanizması: Gurur ve Kendini Küçük Görme, Sevgi ve Nefret

Hume, *Treatise*'in "Tutkular Üzerine" başlıklı ikinci kitabına dolaylı tutkuların özellikle *gurur* (kendini beğenmişlik) ve bu tutkunun karşıtı olarak *kendini küçük görme* (*alçakgönüllülük-tevazu*) tutkularının[*] analizi ile başlar ve ardından sırasıyla 'sevgi' ve

[559] J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.26.
[560] J. Rawls,*a.g.e*,, s.27.
[*] Çalışmamızda *pride* kelimesi için çoğunlukla *gurur* ve gururun nesnesini açmamız gereken yerlerde *kendini beğenme* veya *kendini beğenmişlik* kelimelerini kullanacağız. *Humility* kelimesini ise çok büyük ölçüde *alçakgönüllülük* yerine *kendini küçük görme* olarak karşılayacağız.Bunun nedeni gururun ve alçakgönüllülüğün Hume'un insan eylemliliği teorisindeki farklı konumlarıdır. Hume *gurur*u, genel çizgileriyle göstermeye çalışacağımız gibi, genellikle olumlu bir motivasyon kaynağı olan bir tutku olarak sunarken, *alçakgönüllülüğü* kişinin kendisine yeterince değer vermediğini ortaya koyan eylemlerin ardındaki bir tutku olarak tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle insan eylemliliğindeki rolü bakımından *gurur*u olumlarken ve onu *haz*la ilişkilendirirken, *alçakgönüllülüğü* hiç de böyle görmemekte ve *acı*yla ilişkilendirmektedir. Bu alçakgönüllülüğe meselâ Hıristiyan ahlâkında biçilen çok büyük değerle çelişen bir şeydir. Hıristiyan ahlâkında bilindiği gibi gurur büyük bir kusur ve günahtır, buna karşılık alçakgönüllülük (tevazu) erdemlerin belki de en yücesidir. Oysa Hume, *Natural History of Religion*'ın 'Cesaret ve Zillet Açısından' başlıklı onuncu bölümünde alçakgönüllülüğü insan zihnini en aşağılık itaat etme ve zillet

'nefret' tutkularını inceler. Hume'un, insan eylemliliğinin asli dinamikleri olarak tutkularla ilgili kapsamlı soruşturmasına insan eylemliliğindeki etkileri çok daha belirgin, dolayısıyla çok daha kolay gözlemlenebilir olan doğrudan tutkularla değil, dolaylı tutkularla başlaması ve tutkular analizinin çok büyük bir kısmını başta *gurur* olmak üzere dolaylı tutkulara tahsis etmiş olması, filozofumuzun bu konudaki asli ilgisinin, insanların toplum içindeki insani duyguları üzerinde odaklanmış olmasına bağlanır.[561] Stewart "Hume[un] esasen bireysel psikolojiyle değil, toplum içindeki davranışlarla ilgili olduğundan doğrudan tutkuları son derece kısa bir şekilde incele[diğini]"[562] söylemektedir. Buna karşılık Finlay, gerek doğrudan gerekse dolaylı tutkuların sosyal davranışla ilgili olduklarını; bundan ötürü de, onların, Hume'un sosyal felsefesinin kurucu unsurunu oluşturduklarını ileri sürer.[563] Bununla birlikte Finlay de, gurur başta olmak üzere dolaylı tutkuların toplumda meydana çıkmaları nedeniyle, birçok tikel arzuyu gerekli kıldıklarını ifade eder.[564] Hume'da dolaylı tutkuların sosyallikle ilişkisinin bu kadar güçlü bir şekilde vurgulanması, onların insan eylemliliğindeki işlevlerinin ve işlemlerinin, bununla bağıntılı olarak da sosyallikle bağlarının, insanların zorunlu ihtiyaçlarıyla ilgili güdülerin ve doğrudan tutkularınkinden çok farklı oldukları anlamına gelmektedir. Bu farklılığın kaynağında, Hume'un, sadece tutkuları sınıflandırırken değil; aynı zamanda, ahlâkî yargıların kökenini açıklarken başvurduğu bir mekanizma vardır. Bu mekanizma, empirik kayıtları anlama yetisinin temel işleyiş ilkelerini oluşturan çağrışım ilkelerine göre hafıza

---

durumlarını olumlu bir nitelik olarak görmeye sevk eden keşişlere mahsus erdemlerden birisi olarak zikreder. Aralarında alçakgönüllülüğün de bulunduğu bu keşiş erdemlerinin tanrı indinde en makbul nitelikler olarak gösterilmesini de tanrının insandan sonsuz derecede güçlü olduğu inancının hurafeyle birleşmiş olmasına bağlar.(David Hume, '*Natural History of Religion*' *The Philosophical Works of David Hume* Volume IV, s.479). Sonuç olarak Hume'un tutkular analizinde *pride* ve *humility* kelimelerine birer tutku olarak verdiği mananın kendi ahlâk felsefesinin ahlâkı insan doğasında temellendirmek şeklinde ifade edebileceğimiz ve ahlâkın mutlak olarak ve tamamen sekülerleşmesine hizmet edecek natüralist amacıyla son derece uyumlu ve tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu iki kelimeyi Türkçedeki tam karşılıklarıyla sadece *gurur* ve *alçakgönüllülük* kelimeleriyle tercüme etmemizin Hume'un amacına uygun bir tercih olduğunu ifade edebiliriz. Bununla birlikte, filozofumuzun tutkularla ilgili tahkik ve tetkikinin felsefi bir nitelik taşıyan psikolojik bir analiz olduğunu, özellikle alçakgönüllülüğün yerleşik anlamının tek başına kullanıldığı zaman, onun, bir tutku olarak anlaşılmasını ve kavranmasını zorlaştırdığını dikkate alarak *humility*i çok büyük ölçüde *kendini küçük görme* olarak karşılayacağız. Bu doğal olarak *pride* için de belki olması gerekenden biraz daha sık bir şekilde gurur yerine kendini beğenmişlik kelimelerini kullanmamızı kaçınılmaz kılabilecek.

[561]C.Finlay,*Hume's Social Theory*,s. 174.

[562]John B. Stewart, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1992, s.112 akt. Finlay, *a.g.e.*,s.175.

[563]C.Finlay,*a.g.e.*,s.175.

[564]C.Finlay,*a.g.e.*,s.88.

tarafından tutulan Epikurosçu haz ve acı mekanizmasıdır. Humecu tutkular tasnifini ve böylece tutkuların insan eylemliğinin neden kökensel dinamiklerini teşkil ettiğini anlamak için Hume'un dört temel dolaylı tutkusundan *gurur* ve *kendini küçük görme* ile *haz* ve *acı* mekanizmasının nasıl ilişkilendirildiğine genel çizgileriyle de olsa bakmamızın faydalı ve gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Hume için gurur, kendi insan tutkuları şeması içinde, "bütün insanlar[ın] tutkuları tarafından yönlendirilip yönetil[diklerini]"[565] söyleyen Mandeville için olduğu gibi "muazzam bir açıklayıcı ağırlık taşır."[566] Hume gurur teorisiyle, insan hayalgücünün kendileri sayesinde insanlara ve nesnelere değer biçtiği karmaşık tutkular ağının ve kavramsal çağrışımların bir açıklamasını verir.[567] Hume'da *gurur*un ve *kendini küçük görme*nin bu açıklamadaki şekliyle, insanın özellikle sosyal eylemliliğinin belki de en belirleyici değişkenleri olarak yorumlanmaya elverişli olduklarını söyleyebiliriz. Bunun sebebi, bu iki tutkunun nesnesinin, aşağıda ana çizgileriyle izah etmeye çalışacağımız gibi, başkalarının bizim değerimiz hakkındaki fikirleri ve tasavvurları üzerinden doğrudan doğruya *benliğimiz*, yani *kendi*miz olmasıdır. Biz, bu duygulardan herhangi biri tarafından harekete geçirildiğimiz zaman, bakışımız daima benliğimiz üzerinde sabitlenir.[568] *Kendi*mize ilişkin fikrimizin az veya çok olumlu olmasına göre, bu iki karşıt duygudan birisini hissederiz; yani ya gururla içimiz sevinç ve neşe dolarak göğsümüz kabarır veya kendimizi küçük görme ile neşemizi ve keyfimizi kaybedip mahzunlaşır ve durgunlaşırız.[569] Hume, son derece sıkı ve sofistike bir muhakemeyle, bizi kendimizi beğenmeye götüren etkenlerin ve sebeplerin 'haz' ile, kendimizi küçük görmeye yol açan etkenlerin ve sebeplerin ise 'acı' ile ilişkili olduklarını belirtir. Bu nokta önemlidir; çünkü Hume hazzı 'hoş', acıyı 'ıstırap verici' bir his olarak tanımlar ve kendini beğenmenin hoş; buna karşılık kendini küçük görmenin acı bir his olduğunu ifade eder.[570] Hume böylece kendini beğenmenin ve kendini küçük görmenin varlığını haz ve acı hislerine bağlar ve onlarla izah eder. Bu hislerin ortadan kalkması hâlinde

[565] akt.Friedrich A.Hayek, *The Trend of Economic Thinking*, Indianapolis: Liberty Fund Inc., 2009 s. 95.
[566]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.88.
[567]C.Finlay,*a.g.e.*, s.88.
[568]Hume,*Treatise*,s.277.
[569]Hume,*a.g.e.*,s.277.
[570]Hume,*a.g.e.*,s.286.

"gerçekte ne kendini beğenme ne de kendini küçük görme vardır. Bu tamamen duygumuzun kendisinin bizi ikna etmesiyle ilgilidir ve işte duygumuzun ötesinde bunu muhakeme etmek veya tartışmak beyhudedir."[571]

Finlay, Hume'un tutkular analizinde, gururun iki temel boyutu bulunduğuna dikkat çeker.[572] Bu boyutlardan ilki, onun nesnesiyle ilişkisidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, kendini beğenmenin (ve kendini küçük görmenin) yegâne nesnesi her zaman benliğimizdir; yani bu nesnenin değişmesi sözkonusu değildir. Gururun ikinci asli boyutu onun nedenleriyle olan ilişkisidir. Gururun nesnesinin daima aynı olmasına rağmen, onun nedenleri, hem çok sayıda ve türlü türlüdürler; hem de durumdan duruma sürekli değişirler.[573] Kendimizi beğenme ve kendimizi küçük görme arasında yaşadığımız duygusal gelgitler ve dalgalanmalar, bizimle ilgili şeylerin ve onların başkaları tarafından algılanma şeklinin zaman içinde geçirdiği değişikliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar.[574] Bu şeyler bizde, onları ancak kendimize yönelik bir bakışla irdelediğimiz zaman kendimizi beğenme veya küçük görme duygusu üretebilirler: "Benlik dikkate almamaya başladığı zaman ne gurura ne de alçakgönüllülüğe yer vardır."[575] "Bu tutkuların bencil yönelimleri" yani 'benlik' merkezli olmaları, "insan doğasının, insan davranışındaki ve bilincindeki etkilerinin sürekliliği ve değişmezliği vasıtasıyla doğuştan geldiği ortaya konulan bir eğiliminin sonucudur."[576] Bu eğilim insan doğasının kökensel eğilimlerinden birisidir. Çünkü:

> "doğa zihne [bu tür] bazı kökensel nitelikler vermiş olmasaydı, zihin bu durumda, [onlar olmaksızın] eylemin bir temeli bulunmadığı ve kendisini harekete geçiremeyeceği için, hiçbir zaman, ikincil niteliklere sahip olamazdı."[577]

Benlik, Hume için, gurur ve kendini küçük görme tutkularının nesnesi olmasına rağmen, onların kesinlikle nedeni olamaz.[578] Bu iki karşıt temel tutku, benlikle uygun bir ilişki içinde olan başka şeyler tarafından harekete geçirilirler.Hume, Finlay'in dikkat

[571]Hume,*Treatise*,s.286.
[572]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.88.
[573]C.Finlay,*a.g.e*,s.88.
[574]C.Finlay,*a.g.e*,s.89.
[575]Hume, *a.g.e.*,s.277.
[576]C.Finlay,*a.g.e*,s.89
[577]Hume,*a.g.e.*,s.280.
[578]Hume,*a.g.e.*,s.277-278.

çektiği gibi, bu iki tutkunun nedeni benliğimiz olsaydı, bunların muhtemelen aynı anda doğarak birbirlerini ortadan kaldıracaklarını belirtir.[579] Bir insanın, aynı anda, kendini hem beğenen hem de küçük gören birisi olması mümkün değildir ve bu iki tutku, sık sık görüldüğü gibi,kişilerin hem kendilerini beğenmek hem de küçük görmek için nedenlerinin bulunduğu durumlarda,münavebeli olarak birbirlerinin yerlerini alır ve karşı karşıya geldikleri takdirde de güçlü olan diğerini yok eder.[580] Bu, gururun ve kendini küçük görmenin bütün dolaylı tutkular gibi benliğimiz, yani kendimizle (veya sevgi yahut nefret tutkularında başka bir kişiyle) gurur yahut kendini küçük görme nedenlerinin birbirlerine bağlandıkları ikili bir izlenimler ve ideler ilişkisinden doğmalarının bir sonucudur.[581] Finlay, Hume'da dolaylı tutkuları doğuran bu ikili izlenimler ve ideler ilişkisinin mekanizmasını gurur üzerinden şöyle özetler:

> "Biz önce bir ide olarak tasavvur ettiğimiz bir nedeni algılarız; sonra bu ide bir haz izlenimi uyandırır. Neden idesi bizi çağrışım vasıtasıyla sahipliğin içerdiği süreklilik ve nedensel ilişkilerle bağlantılı olan benlik idesine götürür. Ardından, paralel olarak, nedenden doğan haz verici izlenim çağrışım yoluyla benliğimize ilişkin hoş bir his doğurur; bu ikinci haz verici his (izlenim) kendini beğenme duygusudur ve izlenimlerin ve idelerin ikili bağlantısını tamamlar."[582]

Hume'da dolaylı tutkuları ortaya çıkaran izlenimlerin ve idelerin bu ikili ilişkisi, elbette gururun -kendini beğenmişliğin- karşıtı olarak alçakgönüllülük -kendini küçük görme- ve bütün diğer dolaylı tutkular için de geçerlidir.

Finlay, Hume'un, gururu insan doğasının doğal bir niteliği olarak ele alan Mandeville'i takip ettiğini; fakat bu filozofun girdiği tartışmadan sakınmaya çalıştığını belirtir[583]. Finlay'in kastettiği şey, "Mandeville'in, *The Fable of Bees*'in Private Vices-Publick Benefits/ Özel erdemsizlikler-Genel Faydalar şeklindeki alt başlığında açığa vurduğu paradoksal temel tezine"[584] uygun olarak gururu faydalı sonuçları olan bir erdemsizlik olarak görmesidir. Oysa gurur, Hume için "insanın ahlâkî anatomisinin sadece nötr bir

[579]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*, s.89.
[580]Hume,*Treatise*, S-B s.277-278.
[581]Hume dolaylı tutkuların bu ikili izlenimler ve ideler ilişkisi içinde doğuşunun mekanizmasını *Treatise*'de ayrıntılı bir şekilde tetkik ve analiz eder.Bkz. *Treatise*,s.277-278. ve ss.285-290.
[582]C.Finlay,*a.g.e.*,s.89.
[583]C.Finlay,*a.g.e*,s.89.
[584]F.A. Hayek, *The Trend of Economic Thinking*, s.98

bilimsel olgusu[dur]"[585] Bundan ötürü, Finlay'in ifadesiyle, gururun yalnızca gözlemlenmesi, kaydedilmesi, anlaşılması ve okul veya kilise kürsülerinde yapıldığı şekilde ahlâkî veya gayrı-ahlâkî olarak yargılanmaması gerekir.[586] Finlay, Hume'un gurur tanımlanmasıyla ilgili analizinin, kelimenin ahlâkî anlamını, dinsel seremoninin duygusal retoriğinin yerine doğa biliminin bilimsel retoriğini geçirmek suretiyle, nötralize etmeyi amaçladığını belirtir.[587] Şu pasajın, Hume'un gururu ve alçakgönüllülüğü insan doğasının nötr bir olgusu olarak değerlendirdiğini bütün açıklığıyla ortaya koyduğunu söyleyebiliriz:

> "Okulların ve kilise kürsülerinin üslubuna alışmış ve insan doğasını hiçbir zaman içine yerleşmiş oldukları bu bakış açısından başka hiç bir bakış açısıyla değerlendirmemiş olan bazıları, benim burada onların bir erdemsizlik olarak baktıkları gururdan heyecan verici bir erdem ve [buna karşılık] bir erdem şeklinde tasavvur etmeleri kendilerine öğretilmiş olan alçakgönüllülükten bir erdemsizlik üreticisi olarak söz ettiğimi duyunca belki şaşırabilirler.Fakat kelimeler üzerine münakaşa etmemek için belirteyim ki *gurur* ile erdemimiz, güzelliğimiz, zenginliğimiz veya gücümüz bizim kendimizden tatmin olmamızı sağladığı zaman zihinde doğan o hoş izlenimi anlıyorum. *Alçakgönüllülük* ile de buna karşıt izlenimi kastediyorum. Aşikârdır ki, ne ilk izlenim her zaman erdemsizdir; ne de ikincisi her zaman erdemlidir."[588]

Bununla birlikte, gene de hatırlanması gereken şey "en katı ahlâkın dahi yüce gönüllü bir eylemi düşünürken haz almamıza müsaade etmiş olmasıdır"[589] ve Hume, Finlay'in dikkat çektiği gibi,[590] "hiç kimsenin geçmişteki bir kötülük ve alçaklık üzerine beyhude pişmanlıklar hissetmeyi bir erdem" olarak telakki etmeyeceğini düşünür.[591] Finlay, Hume'un böylece, insan doğasını daha yüksek bir erdem ideali adına sunî müdahalelerle ancak geçici olarak ve çok fazla şiddet kullanılarak bozulup çarpıtılabilecek bir zorunlu olgu olarak sunduğunu belirtir. İnsan doğasını anlamak, onu bir olgu olarak kabul etmek ve sonra ona karşı mücadele etmektense onu düzenleyecek erdem kavramlarını (ve adaleti ve hükümeti) oluşturmak daha iyidir.[592] Ama burada, Finlay'e göre, belki daha önemli bir nokta, Hume'un gurura ilişkin izahının içinde

[585]C.Finlay,*a.g.e.*,s.89
[586]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.89.
[587]C.Finlay,*a.g.e*,s.89.
[588]Hume,*Treatise*,s.297-298.
[589]Hume,*a.g.e.,s.*298.
[590]C.Finlay,*a.g.e.*,s.89.
[591]Hume,*a.g.e.*,s.298.
[592]C.Finlay,*a.g.e.*,s.89.

gururun doğduğu koşulları açıklayabilmesidir. Bu, onun izahını, sözkonusu koşulları açıklayamayan Mandeville'in gurur izahından ayırt eden başlıca noktayı oluşturur. Hume'un bunu, yani içinde gururun ve bağlantılı olarak kendini küçük görmenin doğduğu koşulları açıklayabilmesini sağlayan şey, sözkonusu koşulları bu iki tutkunun nesnelerinden daima ayrı olan nedenlerine atıfta bulunarak tanımlamasıdır.[593]

3.4.6.1. Gururun ve Kendini Küçük Görmenin Nedenleri ve Koşulları

Hume'da gururu doğurabilen neden tipleri, Finlay'in ifade ettiği gibi, sahip olduğumuz doğrudan ve sıkı sıkıya benliğimize bağlı olan zihinsel ve bedensel niteliklerden mülkiyet ve eşyalar gibi kendimizle ilgili dışsal mallara kadar geniş bir alana yayılır.[594] Bizim kendimizi bu neden tipleriyle negatif bir şekilde ilişkilendirmemiz kendimizi küçük görmemize yol açar. Bu kendini beğenmişlik ve bağlantılı olarak kendini küçük görme nedenleri üç kategori altında toplanabilir. İlk grupta zihnimizin niteliklerinden kaynaklanan nedenler vardır. Hume zihnimizin "her değerli niteliğinin", bu nitelikler, "ister hayalgücü, muhakeme, hafıza veya yaradılış; ister zekâ, sağduyu, cesaret, adalet ve dürüstlük niteliği olsunlar (...) kendini beğenmişliğin, bu niteliklerin karşıtlarının ise kendini küçük görmenin nedenleri [olduklarını]"[595] belirtir. İkinci grup, kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme nedenlerini bedenimizle ilgili özellikler ve nitelikler teşkil eder. Hume "bir insan[ın] güzelliğinden, kuvvetinden, çevikliğinden, dans, binicilik ve eskrimdeki ustalığından, herhangi bir el işindeki yahut üretimindeki maharetinden gurur duyabil[eceğini]"[596] söyler. Ancak tutku nedenleri bu iki grupla sınırlı değildir. Üçüncü bir kategori, zihnimizin ve bedenimizin dışında olmakla birlikte "bizimle en küçük bir yakınlığı ve ilgisi olan"[597] bütün nesneleri kapsar. Dolayısıyla: "ülkemiz, ailemiz, çocuklarımız, akrabalarımız, mal varlığımız, evlerimiz, bahçelerimiz, atlarımız,köpeklerimiz, kıyafetlerimiz, bunlardan herhangi biri kendini beğenmişlik veya kendini küçük görme nedeni hâline gelebilirler."[598]

[593]C.Finlay,*a.g.e.*,s.89-90
[594]C.Finlay,*a.g.e*, s.90
[595]Hume,*Treatise*,s. 278-279.
[596]Hume, *a.g.e*,s.279.
[597]Hume,*a.g.e.*,s.279.
[598]Hume,*a.g.e.*,s.279.

Kendimize ve başkalarına bunlarla bağlantımızın mahiyetine göre değer biçtiğimiz düşünceler ve duygular, Finlay'in belirttiği gibi, "izlenimlerin ve idelerin ikili bağlantısına dayanırlar."[599] Biz malvarlığından ve mülkiyetten söz ettiğimiz zaman bu ide "düşüncemizi doğal olarak mülkiyet sahibine, mülkiyet sahibinden mülkiyete götürür."[600] İşte izlenimlerin ve idelerin bu ikili bağlantısı, "her zaman duyguların bir geçişini üretir"[601] ve bu geçiş mülkiyetimizle bağlantılı bir haz ve acı doğurduğu takdirde, bu hazzın ve acının "bir sonucu olarak bir kendini beğenmişlik veya kendini küçük görme duygusu hissederiz."[602] Finlay, Hume'un dolaylı tutkuları analiz etmeye yönelik genel sistemle ilgili tartışmasının bireylerin içinde gurur hissettikleri koşullara ilişkin daha ayrıntılı bir gözlemler dizisi sunarken birbiriyle bağlantılı beş sınırlama getirdiğini belirtir. Bu sınırlamalar, Finlay'e göre, 18. yüzyıl sosyal arka planındaki ticari anlayışı karakterize eden maddi çıkar ilgisini güçlü bir şekilde yansıtan bir sahiplenmeciliği ifşa etmektedir.[603]

Hume, gururun ve kendini küçük görmenin doğması için, herşeyden önce, bu iki tutkunun nedeniyle ve kişinin *kendi*si, yani benliği arasında özellikle yakın bir ilişkinin olması gerektiğini ifade eder. Meselâ biz "duyularımızın her türden lezzetli yemeklerle doyurulduğu bir ziyafette bulunmaktan neşe duyabiliriz."[604] Ancak "aynı neşenin yanısıra, ilâve bir kendini kutlama ve kibir tutkusuna sahip olan yalnızca ziyafetin efendisidir."[605] Bunun nedeni onun ziyafetle ilişkisinin bizim ziyafetle olan ilişkimizle mukayese edilemeyecek kadar yakın, güçlü ve doğrudan olmasıdır. "[Gurur ve kendini küçük görme için] gereken sadece bir ilişki değil, yakın bir ilişkidir ve neşe için gerekenden daha yakın bir ilişkidir."[606] Başka bir deyişle gururun doğması için "belli bir nesnenin veya niteliğin kişilere ait olması gerektiğini; o şeyin veya o niteliğin onların malı olması gerektiğini" [607] söyleyebiliriz. Bütün bunlar Hume'un bir şeyin bizde kendini beğenmişlik veya kendini küçük görme üretebilmesiyle ilgili ilk sınırlamayı

[599]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.90.
[600] Hume,*Treatise*,s.310.
[601] Hume,*a.g.e.*,s.310.
[602]C.Finlay, *a.g.e.*, s.90
[603]C.Finlay, *a.g.e.*, s.90
[604]Hume,*a.g.e.*,s.290.
[605]Hume,*a.g.e.*,s.290.
[606]Hume,*a.g.e.*,s.291.
[607]C. Finlay,*a.g.e.*,s.90.

oluşturmaktadır ve kendimizle yakın bir şekilde ilişkili olmayan ve haz veya acı üretemeyen hiçbir şeyin bizde kendini beğenmişlik veya kendini küçük görme üretemeyeceği anlamına gelmektedir.

Hume, ikinci olarak bir şeyin bizde gurur (veya kendini küçük görme) üretebilmesi için gurur (veya kendini küçük görme) nedenlerinin sahip olduğumuz şeye mahsus olması veya en azından o nedenleri pek az kişiyle paylaşmamız gerektiğini belirtir.[608] Sık sunulan, kolay ve herkes yahut çok kişi tarafından elde edilebilir şeyler gözümüzde değerlerini hemen kaybederler. Biz "nesneler hakkında gerçek veya asli değerlerinden ziyade mukayese yoluyla yargıya varırız;ve bazı zıtlıklarla onların değerlerini arttıramadığımız zaman onlarda özsel olarak iyi olan şeyi dahi gözden kaçırmaya yatkınızdır."[609] Gurur, bundan ötürü, Finlay'in belirttiği gibi, gururun nedenleri bir nesne veya nitelik sahibini başkalarından ayırt eden ölçüye ulaştığı zaman harekete geçer. Dolayısıyla "sahip olunan şeyler ne kadar olağandışıysa [bu şeylerin]sebep oldukları gurur duygusu o kadar büyüktür."[610] Üçüncü sınırlandırma koşulu, gururun (ve kendini küçük görmenin) nedenlerini oluşturan sahiplenme ilişkisinin çok aşikâr olmasıdır. Başka bir deyişle "haz veya acı verici nesnenin sadece kendimiz için değil başkaları için de çok ayırt edilebilir ve açık seçik olması"[611] zorunludur. Bundan ötürü sahip olunan şeyler ne kadar gösterişli iseler, o kadar gurur vericidirler.[612]

Hume'un, gururun ortaya çıkmasıyla ilgili dördüncü koşulu, sahibi olduğumuz şeyler konusundaki sahipliğimizin belirgin bir istikrar ve kararlılık taşımasıdır. Hume "tesadüfî ve istikrarsız olanın ancak çok az bir neşe ve bu neşeden de az gurur ver[diğini]"[613] söyler. Dolayısıyla gurur nedeni ve bu nedene sahip olan kişi arasındaki ilişkinin, Finlay'in belirttiği gibi, belli bir istikrarlılık içinde olması gerekir.[614] Hume'un bu dördüncü sınırlaması çok önemlidir. Çünkü bu sınırlama, adalet ve mülkiyet kurallarının uylaşımsal olarak yerleşmesinde etkili olan alışkanlıkların ve geleneklerin insan doğasındaki belki de en belirleyici unsurlarından birisini teşkil etmektedir. Eğer

[608]Hume,*Treatise*, S-B s.291.
[609]Hume, *a.g.e*,s.291.
[610]Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.90.
[611]Hume,*a.g.e*.. 292.
[612]C. Finlay,*a.g.e*,s.91.
[613]Hume,*a.g.e*,s.293.
[614]Finlay,*a.g.e*.,s.91.

adalet ve mülkiyet kuralları sözkonusu olmasaydı, bizim herhangi bir şeyin kendimize ait olduğunu söyleyebilmemiz; dolayısıyla, o şeyin bize sunduğu faydalardan ve imkânlardan kaynaklanan çeşitli hazsal duyguların sürekliliğinden söz edebilmemiz mümkün olmazdı. Hume bu nedenle, sadece bir sınırlama olarak değil, aynı zamanda kendi gurur ve alçakgönüllülük sisteminin sınırlarının genişletilmesi olarak değerlendirdiği genel kuralların "bütün diğer tutkular üzerinde olduğu kadar, kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme üzerinde de büyük bir etkiye sahip [olduklarını]"[615] söyler ve ilâve eder: "Bundan ötürü biz, sahip oldukları güce ve servete uygun olarak farklı insan tabakaları hakkında bir anlayış oluştururuz ve bu anlayışı kişilerin sağlıkları ve mizaçlarının, onları mallarından tamamen istifade etmelerinden mahrum edebilecek herhangi bir özelliği yüzünden değiştirmeyiz.Bu durum,genel kuralların anlama yetisi üzerindeki etkilerini açıklayan aynı ilkelere dayanarak izah edilebilir. Alışkanlık bizi kolaylıkla muhakemelerimiz için olduğu kadar tutkularımız için de uygun sınırların ötesine geçirir."[616]

3.4.6.2. Gurur, Mülkiyet ve Sosyallik

Hume'un, bir tutku olarak gururun doğuşu ve şiddetiyle ilgili bu sınırlamaları, Finlay'e göre, filozofumuzun insan doğası tasavvurunda, insanın, doğası bakımından sadece bencil olmadığını; fakat bu bencilliğin, bir kimsenin çıkarları için hayati bir nitelik taşıyan muhtelif türden malvarlıkları üzerinde odaklandığını açığa vurmaktadır.[617] Bundan ötürü, Hume için "benlik ve sahip olmak arasındaki ilişkinin" doğası itibariyle başka herhangi türden bir ilişkiden ziyade "paradigmatik bir ilişki"[618]olduğunu söyleyebiliriz. Kişiyle sahip olduğu şeyler ve mülkiyeti arasındaki ilişkinin paradigmatik bir ilişki olması, malvarlığının büyüklüğünden veya küçüklüğünden kaynaklanan gurur veya kendini küçük görme duygusunun, diğer gurur veya kendini küçük görme nedenlerinin ürettiği kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme duygusundan daha güçlü ve şiddetli oldukları anlamına gelir.Hume, bunu, tutkular analizinin 'mülkiyet ve zenginlik' başlıklı alt bölümünün hemen başında, gurur ve

[615]Hume,*Treatise*,s.293.
[616]Hume,*a.g.e*,s.293.
[617]C.Finlay, *Hume's Social Philosophy*,s.91.
[618]C.Finlay, *a.g.e.*, s.91.

zenginlik ilişkisini ele alırken, benliğe "en yakın sayılan ve bütün diğerleri arasında en yaygın bir şekilde gurur tutkusu üreten ilişki *mülkiyet* ilişkisidir"[619] diyerek ifade eder. Mülkiyetten kaynaklanan gururun diğerlerinden daha büyük ve şiddetli olmasının sebebi, servetin ve zenginliklerin "haz veren şeylerin mülkiyetini kazanma gücü olarak tasavvur edilmeleri [dir]"[620] ve "onların ancak bu açıdan tutkular üzerinde bir etkileri vardır."[621] Bunun, gurur ve kendini küçük görme tutkuları açısından önemini Hume'un mülkiyet tanımı açıkça ortaya koyar. Hume, mülkiyeti, "*bir kişi ve bir nesne arasında, o kişiye adalet ve ahlâkî hakkaniyet yasalarını çiğnemeksizin o nesnenin serbest kullanımını ve sahipliğini verirken, bunları bütün diğer kişilere yasaklayan türden bir ilişki*"[622] olarak tanımlamaktadır. Bu, o nesnenin kullanımının ve sahipliğinin sağladığı bütün kolaylıklardan, imkânlardan ve avantajlardan kaynaklanan hazların sadece o kişiye ve o kişinin o nesneden istifade etmelerine izin verdiği kişilere açık olduğu anlamına gelmektedir. Ancak burada önemli olan nokta, o nesnenin kullanımının ve sahipliğinin sağladığı kolaylıkların, imkânların ve avantajların ancak o nesnenin sahibi için kesin bir süreklilik taşıması ve dolayısıyla ondan kaynaklanan hazların devamlılığının sadece onun kendisi için garanti altında olmasıdır. Hume, bundan ötürü, "zenginliklerin hakiki özünün hayatın hazlarını ve rahatlıklarını üretmeye dayan[dığını]"[623] söyler. Mülkiyet, kişinin sahip olduğu nesneden dilediği anda dilediği kişiyi faydalandırma ve bu faydayı yine dilediği anda dilediği şekilde sonlandırma hakkını ve gücünü içeren bir ilişkiyi ifade ettiği için yalnız mülk sahibine mahsus özel bir üstünlük duygusu, bağlantılı olarak da, güçlü bir kendini beğenmişlik duygusu üretir. Buna karşılık, bir nesneden ancak o nesnenin sahibinin izniyle istifade edenler için sözkonusu olabilecek gurur, o nesneden faydalanma ve bu faydalanmadan kaynaklanan duygusal hazları yaşama ayrıcalığına veya lûtfuna lâyık görülen bir kişi olmaktan ibarettir. Ama bunun, yukarıda belirttiğimiz dördüncü sınırlamaya uygun olarak, zayıf bir kendini beğenmişlik olduğunu ve daha önemlisi, o nesneden yararlandırılan kimsenin, kendisini, nesne sahibiyle mukayese etmesi durumunda, bu

[619]Hume,*Treatise*,s.309.
[620]Hume,*Treatise.*,s.311.
[621]Hume,*a.g.e.*,s.311.
[622]Hume,*a.g.e.*,s.310.
[623]Hume,*a.g.e*,s.315.

güçsüz kendini beğenmişliğin yerini kolaylıkla kendini küçük görmeye bırakabileceğini söyleyebiliriz.

Finlay'in belirttiği gibi, Hume'da milliyet, bedensel güç ve zarafet, zekâ, erdem ve çalışkanlık bir kimse için potansiyel gurur kaynakları olabilirler. Bunun nedeni, bunların tümünün de bir kimseye ait olan nitelikleri, özellikleri ve şeyleri oluşturmaları ve gerekli görüldüğünde başkalarının dışlanmaları için kullanılmaya uygun olmalarıdır.[624] Bu çerçevede belirtmemiz gereken bir diğer önemli nokta, mülkiyetin Hume'da en yakın ve en yaygın gurur nedeni olmasının doğrudan doğruya sahibi olunan nesnelerin niteliğine bağlı olmasıdır. Başka bir deyişle, Hume, "bir nesnedeki gurura yol açan niteliklerle nesnenin kendisi arasında bir ayrım[a]"[625] gider ve bu ayrımı sahibi olduğumuz bir evin niteliklerindeki değişimin bizde yol açtığı duyguları tasvir ederek ortaya koyarken, aynı zamanda, gurur ve kendini küçük görme duygusunun nasıl etkili olduklarını bir kere daha izah eder:

> "Kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme etkilerinde ve duyumlarında doğrudan doğruya karşıt olmalarına rağmen, onların yine de nesneleri aynıdır; dolayısıyla gerekli olan şey, sadece idelerin ilişkisinde herhangi bir değişiklik yapmaksızın izlenimlerin ilişkisini değiştirmektir.Buna göre buluruz ki, kendimize ait güzel bir ev gurura neden olur; ve kendimize ait olan bu aynı ev, güzelliği yerini bir kaza yüzünden çirkinliğe bıraktığı zaman kendimizi küçük görmemize yol açar; ve böylece haz hissi, kendini küçük görmeyle bağlantılı olan bir acı hissine dönüşür. İdeler ve izlenimler arasındaki ikili bağlantı her iki durumda da varlığını devam ettirir ve bir histen diğerine kolay bir geçiş sağlar."[626]

Hume'un gurura ve kendini küçük görmeye ilişkin analizinin, bu dolaylı iki tutkunun insan eylemliliğindeki etkilerini büyük ölçüde sosyal olanla bağlantılı olarak ve sosyallik dolayımı üzerinden gösterdiğini ve pozitif ve negatif nitelik taşıyan başka dolaylı tutkularla bu etkiler bağlamında ilişkili olduğunu ortaya koymaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Finlay, Hume'un bu analizinin, filozofumuzun kendi çağının gurur kavrayışıyla yakından ilişkili olduğunu düşünür ve bu kavrayışın mahiyeti konusunda Arthur O. Lovejoy'un değerlendirmelerine başvurur. Lovejoy, Finlay'e göre, 17. ve 18. yüzyıl insan doğası analizcilerinin 'gurur' ve bağlantılı terimler vasıtasıyla

[624]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.91.
[625]C.Finlay,*a.g.e.*,s.91.
[626]Hume,*Treatise*,s. 289.

kastettikleri üç farklı şeyi birbirinden ayırt eder. Bunlardan ilki, kişinin eylemleri, davranışları ve başarıları nedeniyle, kendisinin yakınları, meslektaşları ve genel olarak insanlar tarafından onaylanma veya beğenilme arzusu ve bu arzunun karşılanması sonucunda hissettiği bir tür kibir duygusu ile ilgilidir ve övülme sevgisini ifade eder. İkincisi, kişinin kendisi ve nitelikleri, eylemleri, gerçekleştirdiği şeyler ile ilgili iyi bir kanaat oluşmasına yönelik eğilimi veya arzusudur ve özsaygıyla bağlantılıdır. Üçüncüsü ise bir kimsenin, kendisinin bir veya birçok bakımdan başkalarından, hatta bütün herkesten üstün olduğu inancına yönelik güçlü bir arzu duyması ve bu üstünlüğün kendisiyle ilişki olanlar tarafından kabul ve ifade edilmesini istemesidir. Bu duygu, gıpta ve taklit etme ve rekabet içine girme duygularını içerir.[627]

Finlay, çağın yazarlarının, Lovejoy'un vurguladığı gibi, ya aynı terimleri kullanarak farklı şeyleri kastettiklerini veya aynı şeyleri adlandırmak için farklı terimleri kullandıkları ifade eder ve Hume'un dolaylı tutkular analizinin, Lovejoy'un gurur ve gururla ilişkili duygular konusundaki değerlendirmesindeki üç ayrımla ilgili tutkuları değişik biçimlerde ortaya koyduğunu belirtir.[628] Finlay'e göre, gururun temel anlamı, yukarıda belirtilen ikinci ayrımla ilgilidir ve gurur, bu ayrım içinde kişinin, başkalarının görüşlerinden bağımsız olarak, kendisiyle arasında sahip olma ilişkisi üzerinden bağlantı kurduğu şeylerin sebep oldukları kendisine yönelik sevgi veya saygıyı ifade eder. Oysa Hume, gururun başkalarının kanaatleri tarafından desteklenmediği zaman çok az bir etkiye sahip olduğunu; dolayısıyla, bu tutkunun, kendi asıl anlamı içindeki şeklini esasen sosyal bağlamda aldığını ve aldığı bu şeklin özelliklerinin yukarıda belirttiğimiz ilk ayrımda ifade edildiği gibi, yani onaylanma ve beğenilme arzusu ve övülme sevgisi olarak tezahür ettiğini vurgulamaktadır.[629] Bu, kendini beğenmişliğin çok büyük ölçüde başkalarının bizi beğenmesinin bir sonucu olduğu; yani başkaları, bizim onlardan bağımsız olarak kendimizi sevme ve sayma nedeni saydığımız şeylerin değerini tanımadıkça ve kendimizi beğenmişliğimize deyim yerindeyse hak vermedikçe, gururun bir tutku olarak ortaya çıkmasının çok zor olduğu ve çıktığı takdirde de pek az

[627]Arthur O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature*, Baltimore: John Hopkins University Press, s.129 akt. C.Finlay, *Hume's Social Philosophy*,s.92
[628]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.92.
[629]C.Finlay,*a.g.e.*,s.92.

güce sahip olacağı anlamına gelmektedir.Üstelik, Hume'un, gururumuzun ilk ayrımdaki övülme sevgimizi ve arzumuzu ifade eden özsaygımız aramızdaki bir karşılaştırmanın muhtemelen aleyhimize bir sonuç verebileceği bir kimse tarafından incitildiği zaman meydana çıkan haset ve garez tutkularına ilişkin tartışması, Finlay'in belirttiği gibi, gururun üçüncü anlamıyla, yani başkalarına gıpta etme, onlarla rekabet içinde olma ve başkalarından daha üstün görülme arzusuyla ilgilidir.[630] Haset ve garez, bu bakımdan, Hume'da gurur duygumuzun yukarıda ifade ettiğimiz iki anlamda hasar görmesinin; yani kendimizi beğenme nedenlerimizin başkalarınca tanınmamasının ve bu tanınmayışın sosyal bağlamlarda ifade edilmesinin tetiklediği tutkular olarak görülebilirler.[631]

Burada dikkat çekmemiz gereken son önemli nokta, gururun ve kendini küçük görmenin, tutkuların haz ve acı gibi işleyiş mekanizmasını teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz sempati üzerinden de sosyal olanla ilişkili olduğudur. Hume için rekabet içine girmeyi teşvik eden, yani rekabetçi takdir edilme ve övülme arzusu "sempatinin bir sonucu olarak ortaya çıkar"[632] ve biz, sempati vasıtasıyla başkalarının kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme nedenlerimizi nasıl algıladıklarını ve böylece bu nedenlere ilişkin düşüncelerini kavrarız.[633] Dolaylı tutkuların özellikle de gururun ve kendini küçük görmenin, Humecu sempatiyi tetkik ederken daha açık bir şekilde görüleceği gibi, sosyal konumlandırılışımızda büyük rol oynayan eylemlerimizin ya doğrudan veya dolaylı olarak, yani bağlantılı oldukları pozitif veya negatif tutkular üzerinden kökensel dinamikleri arasında yer aldıklarını söyleyebiliriz. Bu çerçevede, Hume'un gurura ve kendini küçük görmeye verdiği bu büyük önemin bu iki tutkunun sosyal tecrübe içindeki gözlemlenebilir etkileri ve sonuçlarından kaynaklandığı ileri sürülebilir.Kaldı ki, bu, Hume'un kendisinin iddiasıdır.Hume, Finlay'in ifadesiyle "kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme analizinin bütün

[630]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*.,s.92.
[631]Hume hasedi, bir başkasının duyduğu ve kendimize ilişkin idemizi mukayese vasıtasıyla küçülten bazı hazlar tarafından harekete geçirilen bir tutku olarak tanımlar. Buna karşılık garez, mukayeseden bir haz elde etmek için bir başkasına yönelik tahrik edilmemiş kötülük yapma arzusudur. Hume bu iki tutkuyu yukarıda belirttiğimiz ve çağrışım ilkeleriyle işleyen üç ayrım çerçevesinde dolaylı olarak gururun incinmesi ve hasar görmesiyle ilişkilendirir ve irdeler. Bkz. Hume, *Treatise*,ss.372-381.
[632]C.Finlay,*a.g.e.*,s.92
[633]C.Finlay,*a.g.e.*,s.92.

muhtelif bölümleriyle kendi çağının toplumsal tecrübesi tarafından desteklendiği"[634] iddiasını şöyle dile getirmektedir:

> "her yeni örnek yeni bir muhakeme olduğu ve burada [gurur ve alçakgönüllülük ile ilgili analizinde] sayısız örnek bulunduğu için neredeyse hiçbir sistemin, ileri sürmüş olduğum sistem [gurur ve kendini küçük görme sistemi] kadar deneyim tarafından kanıtlanmış olmadığını iddia etme cesaretini gösteriyorum."[635]

Hume'un tutkular teorisinde, insan eylemliliğinin ve etkinliğinin iktisadî, ahlâkî ve siyasî ilişkiler örgüsünden müteşekkil sosyal düzlemde ve değer biçmede başta gurur ve kendini küçük görme olmak üzere dolaylı tutkular birinci derecede etkili güdüsel dinamikleri oluşturmakla birlikte, filozofumuzun analizi bu tutkularla sınırlı değildir. Aksine, Hume'un analiz ettiği şekliyle, birbirinin etkilerini güçlendirebilecek veya ortadan kaldırabilecek bir etkileşim içinde olan ve duruma göre insan eylemliliğindeki belirleyicilikleri hiç de dolaylı tutkulardan aşağı kalmayan farklı türden tutkuların varlıkları sözkonusudur. Aslında Hume'un tutkular incelemesinde, bütün tutkuların, filozofumuzun *işleyiş yasalarını* ortaya koymaya çalıştığı son derece karmaşık ilişkiler içinde olan ve tikel kombinasyonları tecrübe öncesinde kesin bir şekilde bilinmesi imkânsız olmasına rağmen, genel etkileşimleri çağrışım ve bağlantı ilkeleri sayesinde tahmin edilebilecek olan bir sistem olarak tasavvur edildiğini söyleyebiliriz. İşte bu sistemin bir diğer önemli bölümünü, Hume'un doğrudan tutkular diye adlandırdığı tutkular oluştururlar ve bu tutkular, dolaylı tutkularla arzu ve gurur ilişkisinin somut bir şekilde ortaya koyduğu gibi etkileşim içindedirler.

3.4.7. Doğrudan Tutkular

Doğrudan tutkular, dolaylı tutkulardan farklı olarak çok karışık bir grubu teşkil ederler. Doğrudan tutkular, Penelhum'um ifadesiyle, "yalnızca neşe veya keder yahut ümitsizlik gibi tepkisel duyguları değil, insan davranışının en temel belirleyicilerinden bazılarını, yani arzuları içerir."[636] Hume'un zikrettiği arzular arasında sadece giysiler veya eşyalar gibi nesnelere veya yemek yahut cinsellik gibi bedensel tatmin nesnelerine yönelik isteklerimiz yoktur. Düşmanlarımızın cezalandırılmasına, dostlarımızın

[634]C.Finlay,*a.g.e.*,s.93.
[635]Hume,*Treatise*,s.311.
[636]Terence Penelhum,'Hume's moral pyschology',*The Cambridge Companion to Hume*, s.126.

mutluluğuna ilişkin isteklerimiz de arzular arasında yer alır. Doğrudan tutkuları Hume şu şekilde tarif eder:

> "Doğal tutkular, iyinin ve kötünün veya diğer bir deyişle hazzın ve acının yanısıra, sık sık tam olarak izah edilebilir olmayan doğal bir dürtüden veya içgüdüden doğarlar. Düşmanlarımıza ceza ve dostlarımıza mutluluk isteği; açlık, şehvet ve birkaç bedensel iştah bu türdendir. Bu tutkular, kelimenin tam anlamıyla iyilik ve kötülük üretirler ve diğer duygular gibi iyilik ve kötülükten kaynaklanmazlar."[637]

Hume'un doğrudan tutkuları, tamamen açıklanmaları mümkün olmasa bile, kökenleri ve mekanizmaları doğrudan doğruya hayatta kalmamızı sağlayan temel içgüdülerle ve dürtülerle ilgili oldukları için, aslında, son derece açık ve net olan tutkulardır. Açlık yiyeceklere, cinsel içgüdü cinsellik eylemlerine yönlendirir. Tutkuların insan eylemliliğinin aslî dinamikleri oldukları görüşünün belki de hiç itirazsız kabul görebileceği yegâne düzlemin doğrudan tutkuların çevrelediği alan olduğunu söyleyebiliriz. Meselâ en katı bir rasyonalist dahi, cinsel dürtünün harekete geçirici bir tutku olarak nitelendirilmesine itiraz etmez.

Doğrudan tutkular, kişide varlıkları ve nitelikleriyle haz üzerinden kendini beğenmişlik veya niceliklerinin ve niteliklerinin küçüklüğü yahut yetersizliği ile acı üzerinden kendini küçük görme duygusu doğuran nesneler ve şeylerle yakından ilişkilidirler ve kişiyi bu nesnelere ve şeylere yöneltirler. Başka bir ifadeyle "dışsal nesneler alanı sadece gurur ve diğer dolaylı tutkular için değil, irade ve diğer doğrudan tutkular için de önem taşır."[638] Ancak doğrudan tutkular bu alan içinde insan eylemliliği üzerindeki etkilerini "izlenimlerin ve idelerin ikili bir bağlantısından doğan dolaylı tutkularla birarada", yani onlarla etkileşimli bir şekilde gösterirler.[639] Finlay, bu etkileşimi, gururu merkeze alarak şöyle izah eder:

> "Gurur, hem açgözlü bir şekilde sahip olma ve biriktirme güdülerini şiddetlendirerek, hem de arzulanabilir olan nesneler alanını genişleterek, eyleme yönelten tutkulara katkıda bulunur. Nesnelerin ve herhangi tür bir niteliğin kendini beğenmeye sebep olmaları için, bu nesnelerin ve niteliklerin, yapısal bakımdan belli bir arzulanabilirliğe sahip olmaları gerekir. Onların sahiplerine doğrudan doğruya haz verme veya acıyı ortadan kaldırma kapasiteleri başkalarının bir 'üstünlük' olarak algıladıkları şeydir. [Bu nesnelerin veya niteliklerin] sahiplerinin,

[637]Hume,*Treatise*,s.439.
[638]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.93.
[639]Hume,*a.g.e.*,s.439.

> başkalarının bu kapasiteyi algıladıklarının farkında olmaları gururun hazzına ilâve bir kuvvet verir; gurur da, sahiplikten kaynaklanabilecek türden hazları önce pekiştirir; sonra kuvvetlendirir. Gurur, böylece, nesneleri edinme ve kullanma amacına odaklanmış iradeye fazladan kendi gücünü katar."[640]

Hume, dolaylı tutkuların, özellikle de gururun doğrudan tutkuları bu güçlendirici etkisini ve bu etkinin mekanizmasını şu şekilde ortaya koyar:

> "dolaylı tutkular, her zaman hoşnutluk veya rahatsızlık verici olmaları bakımından, doğrudan tutkulara önce ilâve bir güç verirler; sonra, nesneye yönelik arzumuzu veya tiksintimizi arttırırlar. Böylece kaliteli bir kumaştan yapılmış bir elbise güzelliği ile haz doğurur; ve bu haz doğrudan tutkuları veya irade ve arzu izlenimlerini üretir. Yine bu giysinin kendimize ait olduğu düşünüldüğü zaman, [idelerin ve izlenimlerin bu] çifte ilişki[si] dolaylı bir tutku olan gurur duygusunu bize iletir ve bu tutkuya eşlik eden haz doğrudan duygulara geri dönerek arzu ve irademize, sevinç ve umudumuza yeni bir kuvvet verir."[641]

Doğrudan tutkular, böylelikle, arzu nesnelerini edinip edinemeyeceğimize ve edinme ihtimalimizin büyüklüğüne ve onlarla ilişkimizin mahiyetine göre kendilerini karşıt duygular şeklinde açığa vururlar:

> "İyilik kesin veya muhtemel olduğu zaman NEŞE üretir. Kötülük aynı durumda olduğu zaman orada KEDER veya ÜZÜNTÜ doğar. İyiliğin veya kötülüğün ikisinin de belirsiz olduğu zaman, birinin veya diğerinin belirsizlik derecelerine göre KORKU veya UMUT hâsıl olur. ARZU sade bir şekilde tasavvur edilen iyilikten doğar ve İSTEKSİZLİK ise kötülükten türer. İRADE ya iyiliğin veya kötülük yokluğunun zihnin ve bedenin herhangi bir eylemiyle erişilebilir olduğu zaman harekete geçer."[642]

Doğrudan tutkuların, o hâlde, haz veya acıyla dolaysız olarak ilişkili olmaları; yani kişiyi,bir nesneyi ve bir şeyi istemeyi veya ondan kaçınmayı ifade eden eylemlere, o nesnenin ve şeyin, doğrudan doğruya ilgili olduğu haz ve acı türü ve kapasitesi üzerinden yöneltmeleriyle ayırt edildiklerini söyleyebiliriz. Meselâ arzu, Finlay'in belirttiği gibi, dünyada hazza neden olabilecek nesneleri tanımlayan ve akıl vasıtasıyla onların elde edilme ihtimalini hesaplayan bir tutkudur.[643] Hume'un *Treatise*'de,

[640]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.93-94.
[641]Hume,*Treatise*,s.439.
[642]Hume,*a.g.e.*,s.439.
[643]C. Finlay,*a.g.e.*,s.94.

özellikle tutkuları analiz ederken verdiği örneklerdeki kendi çağının lüks kavrayışını yansıtan nesneler ve şeyler, sadece bu şeylerin doğrudan doğruya temin ettikleri fayda ve rahatlıkla ilgili hazlar değil, "muhtemel sahiplerinin kendini beğenmişlik duygularını arttıran ilâve bir sosyal görünürlük tatmini vaat ederler"[644] ve bu tatminin kendisinden kaynaklanan hazlar başlı başına bir arzu nesnesi olabilirler. Böylece "kendisinin bütünüyle sadece toplumda harekete geçmesine rağmen doğuştan bir insan eğilimi olan gurur, yine doğuştan bir insan eğilimi olan hazza yönelme ve acıdan kaçınma arzusuna güç katar."[645]

Sonuç olarak, Hume'un tutkular analizinde doğrudan tutkular, hayatta kalmamızı sağlayan temel içgüdülere ve bu içgüdülerle yakından bağlantılı, onlardan türeyen duygulara tekabül etmektedirler. Bu tutkuların, hemen yukarıda gurur-arzu ilişkisinde görüldüğü gibi, başta kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme olmak üzere, işlemleri ve işlevleri toplumsallığa bağlı olan; yani, ortaya çıkmaları ve etkili olmaları için, topluma ihtiyaç duyan dolaylı tutkularla bir etkileşim mekanizması içinde birbirlerini güçlendirdiklerini belirtebiliriz. Ancak bu etkileşim mekanizmasında büyük ölçüde belirleyici olan, insanın sosyal doğası ve sosyal olan içinde varolması ve hareket etmesi nedeniyle de dolaylı tutkulardır.Gururun verdiği haz başlı başına bir arzu konusudur; buna karşılık, kendini küçük görmenin verdiği acı mutlaka kaçınılması gereken bir duygudur. Gurur ve kendini küçük görme, aşağıda sempati ve sosyal ilişkiler bağlamında ele alacağımız diğer iki temel dolaylı tutku sevgi ve nefret ve bu iki tutkunun bir türü olarak saygı ve küçümseme ile birlikte, bütün dolaylı tutkuların kendilerine göre pozitif veya negatif bir şekilde konumlandırıldıkları, birbirlerini bu konumlanışa göre etkiledikleri ve doğrudan tutkuların karşılanma ve yaşanma şekliyle ilgili tutkulardır. Onların önemi de işte bu karşılanma ve yaşanma şekline başkaları tarafından sosyal bir anlam taşıyacak bir şekilde değer biçilmesinden ve biçilen bu değerin kişinin kendi gözündeki değerini belirlemesinde etkili olmasından kaynaklanır. Böylece, bir gecekonduda oturmak da bir villâda yaşamak da, hayatta kalmamızla ilgili temel güdüler olarak bazı doğrudan tutkularımızı aynı ölçüde tatmin edebilir; ancak bir gecekonduda barınmak bir kendini küçük görme duygusu üretir ve eşzamanlı olarak acı

[644]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.94.
[645] Finlay,*a.g.e.*,s.94.

nedeni olurken; bir villâda ikamet etmek, ek bir haz doğurur ve aynı anda bir kendini beğenme duygusu yaratır.

Hume'un dolaylı ve doğrudan tutkulara ilişkin genel çizgileriyle sunmaya çalıştığımız analizi, filozofumuzun insan eylemliliği teorisinde, tutkuların neden ve nasıl aslî dinamikleri teşkil ettiğini ortaya koyarken, aynı zamanda, onun ahlâk ve siyaset felsefesinin bir sosyal düzen teorisi olarak da kavranmasını sağlayan inovatif kavrayışlarının zeminini büyük ölçüde ortaya koymaktadır. Bu analizin, aynı zamanda, onun özellikle ticaret bağlamında iktisadî dinamikleri öne çıkaran medeni bir toplum ve yönetim perspektifini izah etmek bakımından da önemli olduğunu düşünüyoruz. Ancak, bize göre, Hume'un sosyal ve siyasî felsefesini karakterize eden belli başlı niteliklerin; meselâ, onun sosyal ve siyasî ılımlılığı, zamana yayılmış evrimsel değişimi ve otorite-özgürlük ilişkisinde güvenlik vurgusunu ve sekülerliği içeren medenilik anlayışının ve felsefi politikasının tutkularla ilgili boyutunun açıklanmasında tutkularla ilgili üçüncü ve son, yani sakin ve şiddetli tutkular ayrımı çok özel bir önem taşımaktadır.

3.4.8. Sakin ve Şiddetli Tutkular

Hume tutkuları, sadece doğma şekillerine göre değil, şiddetlerine ve yoğunluklarına göre de bir ayrıma tabi tutar. Rawls'ın belirttiği gibi, tutkuların karışıklık dereceleri aynı tür tutkular içinde büyük ölçüde çeşitlenme gösterir ve onların birbirleriyle çakıştıkları birçok durum sözkonusudur.[646] Hume, tutkuları, şiddetleri ve yoğunlukları bakımından birbirlerinden ayırırken, *sakin* ve *şiddetli tutkular* terimini kullanır. John Immerwahr, Hutcheson'ın "sakin iyilik arzusu" ile şehvet ve intikam gibi "duyularımızı doğrudan doğruya etkileyen nesnelere yönelik tikel tutkuları" birbirinden ayırt etmek kullandığı ayrımı Hume'un genişlettiğini ifade eder ve onun, sakin tutkuları "yumuşak" veya "ılımlı"; şiddetli tutkuları ise "sert" veya "yakıcı" olarak da tanımladığına dikkat çeker.[647] Hume, Penelhum'un belirttiği üzere,[648] sakin ve şiddetli tutkular ayrımına giderken, yumuşak ve yoğun hisleri birbirlerinden ayırt etmemizin ve tutku kelimesini

[646]J. Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.26.
[647]John Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2 November 1992, s.294.
[648]Terence Penelhum,' Hume's moral psychology',*The Cambridge Companion to Hume*, s.127.

sadece yoğun hisler için kullanmamızın bizim için yaygın bir tutum olduğunu ifade eder:

> "Reflektif izlenimler *sakin* ve *şiddetli* olmak üzere iki türe ayrılabilir.Eylemde, sanat eserinde ve dış nesnelerde güzellik ve çirkinlik hissi ilk türdendir. Sevgi ve nefret, keder ve neşe, kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme ikinci türden tutkulardır."[649]

Hume'un kendisinin belirttiği gibi bu tasnif "kesin olmaktan uzaktır."[650] Meselâ, şiir ve müzik bizde kendimizden geçmemize neden olacak kadar yoğun coşkular uyandırabilir. Buna karşılık, tutku diye adlandırılması doğru olan bazı izlenimler sezilemeyecek kadar "yumuşak bir hisse" dönüşebilirler. Ancak tutkular, "genel olarak güzellikten ve çirkinlikten doğan hislerden daha şiddetli olduklarından, bu izlenimler genellikle birbirlerinden ayırt edilmişlerdir."[651] Immerwahr'ın ifadesiyle, bir tutkunun sakinliği ve şiddeti arasındaki asıl farklılık, o tutkunun yaşandığı andaki yoğunluğuyla ilgilidir.[652] Biz şiddetli tutkularda rahatsızlıklar ve bazen ruhsal düzensizlikler ve çalkantılar yaşarız. Oysa "sakin tutkular ruhta hiçbir düzensizliğe yol açmazlar" ve "zihinde pek az heyecan yaratırlar."[653] Hume'un temel vurgusu "bir kimsenin bir heyecanı veya tutkuyu yaşamakta olmasına rağmen, yine de duygusal bakımdan sakin olabileceği"[654] şeklindedir.

Ancak, Penelhum'a göre, Hume'un sakin ve şiddetli tutkular ayrımında dikkate alınması gereken çok önemli bir nokta[655] "bir tutkunun bir kere yerleşik bir eylem ilkesi haline geldiği ve ruhun hâkim eğilimi olduğu zaman onun artık genellikle herhangi fark edilebilir bir heyecan yaratma[masıdır].[656] Bu "bir tutkunun hissedilen yoğunluğuna ilişkin bir konu olan şiddeti ile, tercihlerimiz ve davranışlarımız üzerindeki etki derecesine ilişkin bir konu olan gücü arasında bir ayrıma gitmemiz gerek[tiği]"[657] ve dolayısıyla "bir tutkunun kuvvetli ama sakin olabil[eceği] ve bu tür bir tutku[nun], daha

---

[649]Hume,*Treatise*,s. 276.
[650]Hume,*a.g.e*.,s. 276.
[651]Hume,*a.g.e*.,s. 276.
[652]J. Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2 November 1992, s.294.
[653] Hume, *a.g.e*.,s.417.
[654]J. Immerwahr,a.g.m., *Hume Studies* Volume XVIII, Number 2, November 1992,s.294.
[655] T.Penelhum,'Hume's moral pyschology',*The Cambridge Companion to Hume*, s.127.
[656] Hume,*a.g.e*.,s.418-419.
[657]T. Penelhum,a.g.m.,*The Cambridge Companion to Hume*.,s.127.

şiddetli yahut daha tahrik edici bir tutkuyu yenebil[eceği]"[658] anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, Hume'da "sakin ve şiddetli tutku ayrımı, bir tutkunun gücü ve onun iradeyi etkileme kuvvetiyle çok az ilgilidir. Uygun koşullar altında sakin bir tutku şiddetli bir tutkuya boyun eğdirebilir"[659]:

"Genel olarak söylersek, şiddetli tutkular irade üzerinde daha güçlü bir etkiye sahiptirler; buna rağmen, sakin tutkuların derin düşünme ve kararlılık tarafından desteklendikleri zaman şiddetli tutkuların en çılgın hareketlerini dahi kontrol altına alabildikleri sık sık görülür."[660]

Hume "sakin-şiddetli ayrımını iki maksatla kullanır."[661] Bunlardan ilki yaşanmakta olan tutku türünü belirtmektir. Bu anlamda tezahürleri çoğunlukla yüksek bir duygusal yoğunluk taşıyan gurur, öfke, nefret, neşe gibi tutkular şiddetli tutkular olarak sınıflandırılırlar. Hume, buna karşılık, etkileri genellikle huzur verici ve yumuşak bir şekilde tezahür eden tutkuları sakin tutkular olarak niteler.[662]

Hume sakin ve şiddetli kelimelerini tutkuların yaşanma şeklini belirtmek için de kullanır. "Bu anlamda neredeyse her tutku yüksek veya düşük bir duygusal yoğunlukla dışa vurulabilir"; meselâ "nefret gibi şiddetli bir tutku sakin bir şekilde yaşanabilir."[663] Bu açıdan sakin bir kızgınlıktan söz edilebileceği gibi, şiir ve müzik sevgisinde bazen görüldüğü üzere, sakin bir tutku yoğunlaşıp son derece yüksek bir şiddete ulaşabilir. Hume, esasen, "sakin bir tutkunun kolaylıkla şiddetli bir tutkuya dönüşebileceğini"[664] söyler ve bunun, zaten hem nedenleri hem de etkileri büyük bir değişkenlik gösteren sakin ve şiddetli tutkular meselesini daha belirsiz kılan bir etken olduğunu belirtir.[665]

Ancak bu belirsizliğin, hem Hume'un insan eylemliliği teorisini, hem de bu teoriyle filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin ilişkilerini ve felsefi politikasının ve ekonomisinin belli unsurlarını izah etmek bakımından sakin ve şiddetli tutkular ayrımının taşıdığı büyük önemi hiçbir şekilde azaltmadığını söyleyebiliriz. Kaldı ki,

---

[658] T.Penelhum,'Hume's moral pyschology',*The Cambridge Companion to Hume* içinde s.127.
[659] J. Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions', *Hume Studies* Volume XVIII, Number 2, November 1992, s.294
[660] Hume,*Treatise*,s.437-438.
[661] J.Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies* Volume XVIII,Number 2,s.294.
[662] J.Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies* Volume XVIII,Number 2,s.295.
[663] J.Immerwahr,a.g.m,*Hume Studies Volume* XVIII, Number 2,s.295
[664] Hume,*a.g.e.*,s.438.
[665] Hume,*a.g.e.*,s.438.

Hume için bu belirsizlik, felsefenin ancak "daha büyük ve daha belirgin olaylarını açıklayabileceği"[666] "tutkular ve akıl arasındaki mücadelenin" insan hayatını çeşitlendiren bir sonucu sayılabileceği için zaten kaçınılmazdır.[667] Bundan ötürü bizi ilgilendiren şey, Hume'un sakin ve şiddetli tutkular ayrımının hemen yukarıda belirttiğimiz çerçeve içindeki büyük önemini genel çizgileriyle ortaya koymaktır. Çünkü Immerwahr'ın dediği gibi "Hume'un gerçek düşmanı şiddetli bir şekilde yaşanılan şiddetli tutkulardır"[668] ve Hume için "dostluk gibi çoğunlukla sakin tutkular, türü gereği şiddetli tutkulardan (husumet gibi) üstündür ve şiddetli bir tutkuyu sakin bir şekilde yaşamak, aynı tutkuyu şiddetli bir şekilde yaşamaktan daha iyidir."[669] Hume, "bir insanın ılımlı tutkularla, canlı bir onur ve erdem duygusuna sahip olduğu takdirde, onun davranışlarının ahlâk kurallarına daima uygun olacağını"[670] söyler. Hume'un, genel olarak, her iki anlamda şiddetli tutkulara karşı olmasının ve sakin tutkuları desteklemesinin nedenleri onun ahlâk ve siyaset felsefesinin başlıca unsurları ve kavrayışları ve onların kaynağı konusunda dikkate değer ipuçları verir.

3.4.8.1. Sakin ve Şiddetli Tutkular ve Sosyal ve Siyasi Etkileri

Hume'un geniş bir alana yayılan ve çok farklı konuları kapsayan bütün çalışmalarında Immerwahr'ın ifadesiyle "insan mutluluğunun ve iyiliğinin her halükârda tutkuların sakinliğini üreten veya koruyan eğilimler ve pratiklerle"; buna karşılık, "şiddetli tutkuların her zaman sefalet, siyasî istikrarsızlık ve dinsel fanatizmle ilişkilendirildiği" görülür.[671] Hume'un sakin tutkular üzerindeki vurgusu ve özellikle doğaları bakımından zaten yoğun duygulara tekabül eden şiddetli duyguların bu yoğunluklarını, dolayısıyla şiddetlerini daha da arttırmalarına yol açacak durumlara ve koşullara yönelik değerlendirmeleri, bu ayrımın, Hume için normatif bir anlamı olduğu ve "normatif bir rolü"[672] bulunduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Hume'da bu tür bir yoruma elverişli olan ve insanın kişisel ve sosyal iyiliği ve refahı ile ilgili belli başlı kavrayışlar ve alanlar çok genel çizgileriyle şunlardır.

---

[666]Hume,*Treatise*.,s.438.
[667] Hume,*a.g.e*.,s.438.
[668]J.Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies* Volume XVIII,Number 2,s.295.
[669]J.Immerwahr, a.g.m, *Hume Studies* Volume XVIII, Number 2,s.295.
[670]Hume, 'The Sceptic', *EMPL*, s.169.
[671]J.Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies* Volume XVIII,Number 2,s..295.
[672]J.Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2,s.295.

3.4.8.1.1.Bilgelik ve Uzak Görüşlülük

İnsan davranışının rasyonalist kavranışında en ayırıcı unsurlarından birisi, tutkularımızın, bizi, anlık arzularımızın veya kısa vadeli çıkarlarımızın peşinden gitmeye yönlendirdiği şeklindedir. Tutkuların bizim için son derece sakıncalı sonuçları olan bu tür yönlendirmelerinden, ancak, aklın müdahalesi ve duruma el koyması sayesinde kurtuluruz. Anlık arzular ve kısa vadeli çıkarlar uğruna uzun vadeli çıkarlarımızı ve bir bakıma geleceğimizi gözden çıkarmamızı engelleyen güç aklımızdır. Oysa Hume için "akıl" insani işlerde "her zaman şüphe ve çelişkiyle karşı karşıya kalabilecek son derece kararsız bir kılavuzdur."[673]

Kişilerin anlık veya kısa vadeli çıkarları yerine uzun vadeli çıkarlarını gözetmeleri Hume için de elbette büyük bir önem taşır:

> "Şairler güzel ve incelikli söz söyleme yetenekleriyle şu anki hazzı kutsayıp, gelecekteki üne, sağlığa veya servete yönelik bütün görüşleri ne kadar reddetmeye çalışırlarsa çalışsınlar,bu tutumun her türlü sefihliğin ve bozukluğun, pişmanlığın ve perişanlığın kaynağı olduğu aşikârdır."[674]

Hume, böylece, insanların anlık hazlar ve kısa vadeli çıkarlar yerine, uzun vadeli çıkarlarını gözetmeleri ve buna uygun şekilde davranmalarının önemini tecrübeden ve gözlemden hareket ederek belirtmiş olmaktadır. Başka bir deyişle, bizi sürekli anlık ve şu anki hazların peşinde koşmaktan alıkoyan şey, böyle bir tutumun yol açtığı tatsız sonuçları yaşamış veya gözlemlemiş olmamızdır. Kısaca, bu konuda bizi bilgilendiren şey deneyimdir. Ancak deneyimin bilgisi bizim hiç de daha uzun vadeli çıkarlarımızı gözeterek davranacağımızı garanti etmez. Uzun vadeli kazançlar uğruna kısa süreli hazlara direnebilmemiz belli bir zihin gücüne sahip olmamıza bağlıdır ve Immerwahr'ın yaptığı gibi bilgelik ve uzak görüşlülükle ilişkilendirebileceğimiz bu güç[675] "gerçekte sakin tutkuların şiddetli tutkular üzerindeki hâkimiyeti[nden]"[676] başka birşey değildir. Filozoflar, Hume'un tutkunun ve arzunun baskıları karşısında hiç kimsenin sürekli bağlı

[673]Hume, 'Of the Coalition of Parties' *EMPL*,s.495.
[674] Hume, *EPM, The Philosophical Works of David Hume Volume 4*, s.315.
[675]J.Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2,s.295-296.
[676] Hume,*Treatise*,s.418.

kalamayacağını belirttiği[677] bu gücü "genellikle aklın işlemlerinin bir sonucu olarak görmüşlerdir."[678] Oysa Immerwahr'a göre, Hume,

> "bize bunun bir yanılgı olduğunu söyler. Biz, sadece sakin tutkuları aklın işlemlerinden ayırt etmediğimiz için tutkuların ve aklın savaşından söz ederiz. Aslında uzun vadeli en büyük çıkarlarımız doğrultusunda bizi harekete geçiren şey akıl değil sakin tutkulardır."[679]

Letwin de akıl ve tutkular arasındaki savaş olarak tasavvur edilen şeyi, Hume'un aslında sakin bir tutkunun şiddetli bir tutkuya karşı çıkması olarak açıkladığını belirtir.[680] Başka bir deyişle, Hume için, rasyonalist filozofların ileri sürdükleri gibi, akılla tutkular arasında bir savaş sözkonusu değildir; ortada bir savaş varsa, bu, tutkuların kendi aralarında yaptıkları bir savaştır. Penelhum, bundan ötürü, "sakin tutkular doktrininin" aşağıda temas edeceğimiz bütün bağlamlar için geçerli olacak şekilde "rasyonalist psikolojiye karşı oyununda Hume'un ana oyun kartı olduğunu"[681] söyler.

Böylece bilgeliğin ve uzak görüşlülüğün, Immerwahr'la birlikte, Hume için son derece önem taşıyan bir nitelik olduğunu ve onun eksikliğinin bir insanı etkileyebilecek en önemli problemlerden birisini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.[682] Hume, kendimiz için "insan doğasındaki hiçbir niteliğin davranışımızda bizi şu anda mevcut olanı her ne olursa olsun uzakta ve gelecekte olana tercih etmeye yönelten nitelikten daha ölümcül yanılgılara yol açmayacağını"[683] ifade etmektedir. Özellikle doğaları bakımından şiddetli tutkuların anlık ve kesif yoğunlaşmalarına karşı direnme gücüne sahip olmayı ifade eden bilgeliğin ve uzak görüşlülüğün hayati değeri işte buradan kaynaklanmaktadır. Ama burada unutulmaması gereken şey, bu niteliğin esasen sakin tutkuların bir türevi olduğu ve onların şiddetli tutkular üzerindeki hâkimiyetiyle tanımlandığıdır.

---

[677] Hume,*a.g.e.*,s.418.
[678]J.Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2,s.296.
[679] Immerwahr, a.g.m.,*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2,s.296.
[680]S.R. Letwin,*The Pursuit of Certainty*,s.60.
[681]T. Penelhum,'Hume's moral pyschology',*The Cambridge Companion to Hume*, s.127.
[682]J.Immerwahr, a.g.m, *Hume Studies* Volume XVIII, Number 2,s.296
[683]Hume,*Treatise*,s.538.

3.4.8.1.2. Mutluluk

Hume'da tutkunun yoğunluğu ve insanın mutluluğu veya kederi arasında yakın bir ilişki vardır.[684] Hume, 'The Sceptic'de nesnelerin kendileri bakımından hiçbir kıymetleri veya değerleri bulunmadığını, onların değerlerinin yalnızca tutkulardan kaynaklandığını belirtir; ancak ona göre, zevk ve haz alma sadece tutkulardan kaynaklanmaz. [685] Zevk ve haz, tutku konusu olan, yani tutkunun kişiyi kendisine yönlendirdiği şeyin elde edilmesine de bağlıdır.[686] Mutluluk, tutkunun ve tutku konusunun niteliği, tutku konusuna erişme başarısı ve bu başarının yöntemi ile ilgili bir meseledir. Hume, bundan ötürü, hayata ilişkin olarak "bir insanla bir diğeri arasındaki bütün farklılıkların ya tutkulara veya zevklere dayandıklarını "[687] ve "bu farklılıklar[ın] mutluluğun ve kederin her türlü aşırılıklarını üretmeye yeterli [olduklarını]"[688] ifade eder.

Böylece, Hume için, "mutluluğun arzuladığımız şeyin ve onu elde etme başarımızın bir türevi olduğunu"[689] söyleyebiliriz. "İnsanlar ya uygunsuz arzulara sahip oldukları veya arzularını tatmin etmekte yetersiz kaldıkları için mutsuzdurlar."[690] İşte "sakin tutkular hem uygun arzulara sahip olmanın, hem de her türlü arzuyu tatmin etmenin temelidirler."[691] Sakin tutkular, yapıları bakımından ılımlı olmak, başkalarıyla işbirliği yapmak gibi sosyal davranışları ve bunların kaynağındaki sosyal erdemleri ve değerleri desteklemeye şiddetli tutkulara göre çok daha uygundurlar. Şiddetli tutkuların etkisi altındaki insanlar, tipik bir şekilde, müşterek hayatın sıradan hadiselerindeki bütün zevklerden istifade etmezler ve şiddetli duygular yoğun ve güçlü sevinçlere neden olmalarına rağmen, uzun vadede insanları daha çok mutlu kılan sakin tutkulardır.[692] Hume mutlulukla sakin tutkuları şöyle ilişkilendirir:

> "Mutlu olmak için tutkular ne çok şiddetli ne de çok zayıf olmalıdırlar. Zihin ilk durumda devamlı bir heveslilik ve hengâme içine düşer; ikincisinde tatsız bir tembelliğe ve uyuşukluğa gömülür. Mutlu olmak için tutkular yumuşak ve sosyal olmalıdırlar; sert veya yakıcı değil.İkinci tür tutkularla [yani sert ve yakıcı] ilgili

[684]J.Immerwahr, a.g.m,*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2,s.296.
[685]Hume,'The Sceptic', *EPML*,s.167.
[686]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.167.
[687] Hume,a.g.m.*EPML*,s.167.
[688] Hume,a.g.m.,*EPML*,s.167
[689]J.Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2, s.296.
[690]J.Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2, November 1992, s. .296.
[691]J.Immerwahr,a.g.m,*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2, November 1992, s.296
[692]J.Immerwahr, a.g.m.,*Hume Studies* Volume XVIII, Number 2, November 1992, s.297-298

> heyecanlar, ilk tür tutkularla ilgili duygular kadar hoş değildir. Hınç veya husumeti, haset veya intikamı dostluk, iyi kalplilik, merhamet ve kadirbilirlik ile kim mukayese edebilir?"[693]

Sakin tutkular, Immerwahr'ın belirttiği gibi, doğaları bakımından daha hoş olmalarına ilâveten, ihtiyaçlarımızın uzun vadeli olarak tatmin edilmesi için de gereklidir.[694] Yukarıda bilgelik ve uzak görüşlülükle sakin tutkular ilişkisini ele alırken ifade ettiğimiz üzere, sakin tutkular, anlık ayartıcı duygulara ve çok kısa vadeli çıkarlara direnmemize sağlarlar. Buna karşılık, şiddetli tutkuların kontrolü altına girmiş kimseler, anlık ayartılara karşı pek direnemezler.Bu, azim ve kararlığın çok büyük ölçüde sakin tutkuların bir sonucu olduğu anlamına gelir. Azim ve kararlılık ise, Immerwahr'ın da dikkat çektiği gibi, Hume için, insanların kendi çıkarlarını takip edebilmeleri; dolayısıyla, başarıya ve bağlantılı olarak mutluluğa ulaşma ihtimalini çok daha arttıran en önemli etkenlerdendir:

> "Bütün insanlar, kabul edilir ki, mutluluğa aynı ölçüde arzuludurlar; fakat [insanların] çok azı bu amaca ulaşmakta başarılı olur: Bunun önemli nedenlerinden biri, onların şu anki kolaylığın veya hazzın ayartıcılığına direnebilmelerini ve daha uzaktaki kazançlarını ve memnuniyetlerini araştırmaya yönelmelerini sağlayan sebatkârlıktan yoksun olmalarıdır.[695]

Böylece, Immerwahr'ı takip ederek, sakin tutkuların iki nedenden ötürü insan mutluluğuyla ilgili olduklarını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, "sakin tutkuların kendilerinin doğaları bakımından daha tatmin edici olmalarıdır"; ikincisi, "sakin tutkulara sahip insanların istedikleri şeyleri elde etmekte daha başarılı olmalarıdır."[696]

3.4.8.1.3. Ahlâk

Sakin ve şiddetli tutkular ayrımının, Hume'un ahlâkî yargılarımızın kökenine ilişkin açıklamasında da önemli bir rolü olduğunu söyleyebiliriz. Hume, aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere, ahlâkî ayrımları aklın işlemlerine değil, duygulara dayandırır. Immerwahr'ın belirttiği gibi, onun temel ahlâkî ilkelerinden birisi ahlâkî ayrımların bir yargılamanın sonucu olmaktan ziyade, tamamen hissedildikleri

[693]Hume,'The Sceptic',*EPML* s.167.
[694]J.Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies* Volume XVIII,Number 2,s.297.
[695]Hume, *EPM, The Works of David Hume Volume IV*, s.315.
[696]J.Immerwahr, a.g.m., *Hume Studies*, Volume XVIII,Number 2,November 1992s.297.

şeklindedir. Başka bir deyişle, ahlâkî ayrımlar, aklın bir işlevi olmaktan çok tutkuların bir işlevidir.[697] Ancak burada önemli olan husus, Hume'un, ahlâkî hissi son derece "yumuşak ve ince bir duygu"[698] olarak tanımlamış olmasıdır. "Birbirlerine çok büyük benzerlikler taşıyan bütün şeyleri birbirinin aynısı kabul etme şeklindeki müşterek alışkanlığımızdan ötürü bir ideyle karıştırmaya yatkın olduğumuz"[699] bu hissin, Hume'un onu 'yumuşak' ve 'ince' sıfatlarıyla tarif etmiş olmasından da kalkılarak, 'sakin bir tutku' olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu, "ahlâkî yargılarımızı oluşturma yetimizin sakin tutkuları hissetme yetimize dayandığı"[700] anlamına gelir.

Hume'un sakin tutkulara ilişkin vurguları, erdemli bir hayatın ne anlama geldiği konusunda da büyük önem taşır ve sakin tutkuların onun ahlâk felsefesindeki özel yerini ortaya koyar. Immerwahr, bu çerçevede, Hume'un aslında 'ılımlı' ve 'erdemli' kelimelerini bazen sanki eşanlamlı kelimelermiş gibi kullandığına ve filozofumuzun *Treatise*'in İkinci Kitabında, sakin tutkuları örneklerken verdiği sakin tutkular listesiyle; aynı çalışmanın Üçüncü Kitabında ve ahlâk üzerine diğer çalışmalarında yaptığı doğal erdemler listesinin esasen örtüştüğüne dikkat çekmektedir.[701] Hume'un *Treatise'*deki sakin tutkular listesi, hayırhahlık ve içerleme, yaşama sevgisi, çocuklara şefkat veya genel anlamda iyiye yönelik istek ve kötü olana karşı isteksizlik gibi duyguları içerir.[702] Hume'un, birçoğunun, toplumun iyiliğine yönelik bir eğilime ve kabiliyete sahip olduğundan şüphe edilemeyeceğini belirttiği ve bundan ötürü sosyal erdemler olarak da adlandırdığı doğal erdemler listesi ise, uysallık, iyilik, hayırseverlik, cömertlik, merhamet, ılımlılık, hakkaniyet gibi ahlâkî nitelikleri kapsamaktadır.[703]

Hume'un önemini en çok vurguladığı doğal erdemlerden birisi dostluktur.[704] Ancak dostluk, Hume için bir erdem olmasının yanısıra "akılla düzenlenip alışkanlıkla pekişen, kıskançlık veya korku söz konusu olmaksızın (..) uzun süreli karşılıklı deneyimlere dayalı bilgi, tanışıklık ve karşılıklı yükümlülüklerden kaynaklanan sakin ve ağırbaşlı bir

[697]J. Immerwahr,a.g.m., *Hume Studies.*, Volume XVIII,Number 2,November 1992s.297.
[698]Hume,*Treatise*,s.470.
[699]Hume,*a.g.e.*,s.470.
[700]J. Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.297.
[701]J. Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.297-298.
[702]Hume,*a.g.e.*,s.417.
[703]Hume,*a.g.e.*,s.578.
[704]J. Immerwahr, a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.298.

tutkudur."[705] Dostluk, bu niteliğiyle, yapısı bakımından "bir özellikten ve bir elektriklenmeden ortada hiçbir şey yokken bir anda doğan ve tıpkı doğduğu şekilde aniden tükenen huzursuz ve sabırsız bir tutku"[706] olan ve "bozukluklar ve çalkantılarla karakterize edilen aşktan daha üstündür."[707] Hume'un dostluğa verdiği önem o kadar büyüktür ki, zenginliğe ve yoksulluğa karşı orta hâlliliğin ahlâkî avantajlarını savunurken gösterdiği nedenlerden birisi, Immerwahr'ın ifadesiyle, orta hâlliliğin dostluk için daha büyük fırsatlar sunmasıdır.[708] Bunu sağlayan şey, orta hâlli insanların daha aşağı tabakadaki insanlarla karşılaştırıldıklarında, onların, pek az hayata geçirme fırsatı buldukları sabır, tevekkül, çalışkanlık ve dürüstlük gibi erdemlere; daha yüksek tabakada olanlar karşısında ise, cömertlik, insanlık, sıcaklık ve hayırseverlik gibi erdemlere daha yüksek ölçüde sahip olmalarıdır. Böylece sosyal konumu bakımından bu iki uç, yani alt tabakalarla yukarı tabakalar arasında yer alan bir insan, kendisinden yukarıdakilere karşı sabır, tevekkül, çalışkanlık, dürüstlük; kendisinden aşağıdakilere karşı ise cömertlik, insanlık, naziklik ve hayırseverlik gibi erdemleri sergileyebilir.[709]

Hume'da bilgelik, erdem ve mutluluk son derece yakından ilişkilidir. Immerwahr'ın belirttiği gibi "erdemli ve makûl bir insan neredeyse kesin bir şekilde mutlu da olur."[710] Bunun, Hume için, "erdemin, bilgeliğin ve mutluluğun esasen birbirlerinin yerine geçirebilir olmasından"[711] kaynaklandığı söylenebilir. Hume, bu üç kavramın birbirinden koparılamayacağını; orta halli bir hayatın erdem ve bilgelik için son derece elverişli bir hayat olduğu görüşünü, yukarıda belirttiğimiz türden argümanlarla tartıştığı bir denemesinin, bu tür bir hayatın mutluluk için de daha uygun olduğu, ama bunu kanıtlamak için erdemi ve bilgeliği vurgulamaktan başka bir teşebbüste bulunmayacağı şeklindeki sonuç cümlesiyle ortaya koyar.[712] Bütün bu kavramlarda ortak olan,

[705]Hume, 'Of Poligamy and Divorces',*EPML*, s. 189.
[706]Hume,'Of Poligamy and Divorces,' *EPML*,s.188.
[707]J. Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies*.,Volume XVIII,Number 2,s.298.
[708]J. Immerwahr,a.g.m, *Hume Studies*.,Volume XVIII,Number 2,s.298 .
[709]Hume,'Of The Middle Station of Life', *EPML*, s.546.
[710]J. Immerwahr,a.g.m., *Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.298.
[711]J. Immerwahr,a.g.m., *Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.311.
[712]Hume, 'Of The Middle Station of Life', *EPML*, s.551.

dolayısıyla bu kavramları birbirlerine koparılamaz bir şekilde bağlayan şey "onların sakin tutkularla yakın ilişkileridir."[713]

Hume'un sakin tutkulara ilişkin değerlendirmelerinin en önemli sonuçlarından birisi, sakin tutkuların hem kendilerinin hem de yakından ilişkili oldukları üç kavramın ılımlılıkla olan bağlarıdır. Aslında, Hume'un tutkular teorisinin bir bütün olarak, son derece güçlü bir ılımlılık vurgusu içerdiğini ve filozofumuzun ılımlılığa hem bir duygu, hem de bir erdem olarak, kendisini, bir "ılımlılık dostu"[714] şeklinde tanımlayacak kadar büyük bir önem verdiğini söyleyebiliriz. Ilımlılığın, Hume için, medeni bir sosyal ilişkiler örgüsünün başlıca koşullarından birini teşkil ettiğini ileri sürmemiz yanlış olmaz ve bu koşul "en iyi şekilde sakin tutkulardan ziyade şiddetli tutkuların kontrol altına alın[masıyla]"[715] yerine getirilir.

Bu bağlamda dikkat çekmemiz gereken çok önemli bir nokta, Hume'un sakin tutkular ve bilgelik, erdem, mutluluk üçlüsü arasında, sakin tutkuların, ılımlılık ve ölçülülükle bağlantısı üzerinden kurduğu ilişkinin ve bütün bu kavramlara ilişkin analizinin, Epikurosçu karakter taşıdığı ve Cicero'nun yorumladığı şekliyle, Stoacı unsurların yanısıra, bazı Aristotelesçi motifler içerdiğidir. Hume'un erdemi ve mutluluğu ılımlılıkta ve sakin tutkularda temellendirmesinin kökleri Helenistik felsefededir[716] ve Hume, Hutcheson'a yazdığı bir mektubunda belirttiği gibi, bu konuda da Cicero'dan derin bir şekilde etkilenmiştir.[717] Meselâ Epikuros, zevkli bir hayatı daha çok şiddetli tutkularla ilişkilendirebileceğimiz hazların tatmininde bulmaz. Ona göre, zevkli bir hayatı meydana getiren şey "seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunda en büyük karışıklıklara yol açan yanlış inançları kaldırıp atan, sakin akıl yürütme, muhakemedir."[718] Sakin akıl yürütme, Hume'da sakin tutkularla ilgili, onların yönlendirdiği bir işlemdir. Yine Cicero'nun yorumuyla aktarabileceğimiz " (..)Ölçülülük kendisi için değil bize ruh huzuru vermesi ve kalbimizi sakinleştirici bir

[713]J.Immerwahr, a.g.m.,*Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2,s.298.
[714]Hume, 'That Politics May Be Reduced to a Science', *EMPL*,s.15.
[715]J. Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions'*Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2,s.298.
[716]J. Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2,,s.298.
[717]Hume Hutcheson'a yazdığı mektupta şöyle demektedir: "Genel olarak kendi erdemler katalogumu Cicero'nun *Ödevler Üzerine*'sinden (De Officiis) almayı arzularım, *Whole Duty of Man*'den değil. Aslında *Ödevler Üzerine* bütün muhakemelerimde gözümün önündedir." akt. Immerwahr,a.g.m., *Hume Studies,* Volume XVIII,Number 2,s.298
[718]A.Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s.139.

uyumla yumuşatması bakımından arzu edilen bir şeydir."[719] şeklindeki Epikurosçu ölçülülük ilkesinin işleviyle, Humecu ılımlılığın işlevi arasındaki benzerlik açıktır. Sonuç olarak Hume'un, Immerwahr'ın ifadesiyle "Cicero'da ve genel olarak Helenistik felsefede, insan mutluluğunu soyut bir erdem kavrayışına uygun düşmesi bakımından değil; duygusal sakinleştiriciliği bakımından tanımlayan bir model bulduğunu"[720] söyleyebiliriz.

3.4.8.1.4.Politika

Hume için, tutkuların, insan eylemliliğinin asli dinamikleri oldukları olgusunun kendisini en keskin bir şekilde gösterdiği insani etkinlik alanlarının başında politikanın geldiğini ileri sürmek mümkündür. Politik alanda doğaları bakımından şiddetli tutkuların çok şiddetli bir şekilde tezahür etmeleri sözkonusu olduğu gibi, sakin tutkuların da daha yoğun bir şekilde yaşanmaları çok daha güçlü bir ihtimaldir. Bunun nedeni, şiddetli tutkulara eşlik eden heyecanın kendisinin başlı başına bir tutkuya dönüşebilmesidir. Hume, bu yüzden, "bir insanı yöneteceğimiz ve onu herhangi bir eyleme sevk edeceğimiz zaman, sakin tutkulardansa şiddetli tutkular üzerinde çalışma[nın] ve onu kabaca *aklı* olarak adlandırılan şey yerine, eğilimleri vasıtasıyla yakalamanın daha iyi bir politika olaca[ğını]"[721] belirtir. O, politikacıların ortak hünerinin, tutkulara eşlik eden heyecanı kamçılayarak, almak istedikleri sonuçla ilgili tutkuları harekete geçirmek ve şiddetlendirmek olduğunu ifade eder.[722]

Ancak, insanların yönetiminde kolaylık sağlayan bu husus, yani tutkuların kışkırtılarak şiddetlendirilmesi Hume'un onaylayabileceği bir şey değildir.Aksine, Hume için, aslında "politik hayatın başlıca amaçlarından birisi şiddetli tutkuları kısıtlamaktır"[723] Bu, Hume'da adaletin ve hükümetin kökenlerini ele alırken daha detaylı göreceğimiz gibi, adaleti ve hükümeti gerekli kılan temel nedenlerle yakından ilgilidir:

> "Şiddetli tutku insanları, başkalarına karşı hakkaniyetli bir şekilde davranmalarında sahip oldukları çıkarları net bir şekilde görmekten alıkoyduğu gibi, bizzat

[719]A.Arslan,*a.g.e.*, s.140.
[720]J. Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,November 1992,s.298
[721]Hume,*Treatise*,s. 419.
[722]Hume,*a.g.e.*,s.420.
[723]J. Immerwahr,a.g.m,*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.299.

> hakkaniyetin kendisini de görmelerinin önüne geçer ve onlara kendilerini kayırmalarına yönelik belirgin bir taraflılık verir."[724]

İşte Hume için bu eğilimin başlıca tedavilerinden biri, "bizi uzun vadeli faydalar uğruna kısa vadeli hazlardan vazgeçirecek yönetim yapılarını kurmaktır."[725]

Hume'da politik toplum, böylece, hükümetin kökenini ele alırken göstermeye çalışacağımız gibi, insan doğasının şiddetli tutkularla doğrudan bağlantılı güvenlik ve adalet sorunlarını çözmeye yönelik, uylaşımlar vasıtasıyla ve tedricen gelişmiş anonim bir icat olarak teşekkül eder. Ama politik toplum, kendisinin icat edilmesini gerektiren belli sorunların çözülmesini veya hafiflemesini sağlamasına rağmen, şiddetli tutkular "sosyal düzen için daimi bir tehdit"[726] olmaya devam ederler. Üstelik devlet, kendi işlevlerini yerine getirebilmesi için içermek durumunda olduğu güç yapıları nedeniyle, tutkular için, deyim yerindeyse, bir cazibe nesnesi olmaya çok elverişlidir. İşte bu noktanın, Hume'un felsefi politikası ve tarih çalışmasında somut tarihsel tecrübe ve gözlemle ortaya koyduğu ve şiddetli tutkularla ilişkilendirileceğimiz meselenin kaynağını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Hume'un siyaset felsefesinde müşterek iyiye yönelik arzuyla, politik grupların ve hiziplerin ortaya çıkardıkları tehdit arasında sürekli bir gerilim sözkonusudur.[727] Hume "her insanın bir hilekâr olarak farz edilmesi gerektiğini ve bütün eylemlerinde kendi özel çıkarından başka hiçbir amacı bulunmadığını"[728] söyler. İnsanların, bundan ötürü, bu çıkar vasıtasıyla yönetilmeleri gerekir. Onların doymaz açgözlülüklerine ve hırslarına rağmen, genel yarar için işbirliği yapmaları da yine ancak bu çıkar sayesinde sağlanabilir.[729]

Bunun gerilimli bir konu olduğu açıktır. Politik güç mücadelesinin ilgili taraflarda doğaları bakımından zaten şiddetli olan gurur gibi tutkuları ve insan doğasının kendisini ve yakınlarını kayırmaya yönelik eğilimlerini yoğunlaştırması ve şiddetlendirmesi bu gerilimi daha da arttırır. Çünkü Immerwahr'ın belirttiği gibi, Hume'da politik yapı içinde, bireylerdeki ve gruplardaki şiddetli tutkular arasında yakın bir ilişki vardır ve

[724]Hume,*a.g.e.*,s.538.
[725]Immerwahr,a.g.m., *Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,November 1992s.299.
[726]J.Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.299.
[727]J.Immerwahr,a.g.m., *Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.299.
[728]Hume,'Of The Independency of Parliament',*EMPL*,s 42.
[729]Hume,'Of The Independency of Parliament,*EPML*,s.42.

Hume için politik bölünmeler ve hizipleşmeler, halk ayaklanmaları, kışkırtmalar, korkular gibi bir kitle tarafından paylaşıldığında, insanları şiddetli bir şekilde etkileyen tutkularla ilgili hadiselerdir.[730] Bu, politik bölünmelerin sosyal bakımdan yıkıcı olmasını engellemenin yolunun, şiddetli tutkuların sakin tutkular tarafından kontrol altına alınmasından ve yumuşatılmasından geçtiği anlamına gelir. Hume, bundan ötürü, "insanların bilgilerinin gelişmesi kadar mizaçları da yumuşadığı zaman (..) bölünmelerin daha az katı, devrimlerin daha az trajik, otoritenin daha az sert ve kışkırtmaların daha seyrek olacağını"[731] ifade eder.

3.4.8.1.5.Din

Shirley R. Letwin, Hume'un felsefesinin ahlâkta bir devrim yapmak üzere tasarlandığını ifade ettikten sonra, bununla neyi kastettiğini şöyle ortaya koyar:

> "Hume insanı kutsal akıl ve hayvani tutku arasında bölen geleneksel Hıristiyan bakışını yıkmak için yola koyulmuş ve saldırısını Platon'dan beri desteklenmiş olan metafiziğe yöneltmişti."[732]

İşte, Hume'un din konusundaki çalışmaları başta olmak üzere tüm eserlerinin bir şekilde parçası olduğunu ileri sürebileceğimiz bu teşebbüsünün, bir bütün olarak kendi insanbiliminin analitik safhası üzerinde bina edildiğini; sakin ve şiddetli tutkular ayrımının bu teşebbüsün pratik boyutu,yani kurumsal dine yönelik son derece yıkıcı eleştirileri bakımından kritik bir önem taşıdığını söyleyebiliriz.

Hume, din konusunda kendisinin 'felsefi teizm' ve 'hakiki teizm' diye adlandırdığı minimalist bir dinsel pozisyonu benimser.[733] J. C. A. Gaskin, bu pozisyonu, tanrıya inancın bir anlamda evrendeki düzenin farkında oluşumuza dayandırılmış olmasından dolayı 'zayıflatılmış deizm' olarak tanımlamaktadır.[734] Gaskin'in, Hume'un din karşısındaki pozisyonunu zayıflatılmış deizm olarak nitelemesinin sebebi, filozofumuzun dinin kökenine ilişkin çok sarsıcı soruşturması *NHR*'nin hemen girişinde kendini açığa vurur. Hume, burada, dinle ilgili her soruşturmanın üzerinde mutlaka

[730]J.Immerwahr,a.g.m., *Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2,s.299.
[731]Hume,"Of The Rise And Progress of The Arts And Sciences',*EPML*,s.274.
[732]S.R.Letwin, *The Pursuit of Certainty*, s.4.
[733]J.Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2,s.300.
[734]J.C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, s. 219, akt. Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2s.300.

odaklanması gereken iki soru bulunduğunu ifade eder. Bu sorulardan ilki "dinin insan aklındaki temeli" diğeri "insan doğasındaki kökeni" meselesi ile ilgilidir ve bu sorulardan en önemlisi olan ilk soru "ne mutlu ki (...) çok açık bir çözüme kavuşur."[735] Çünkü ona göre:

> "doğanın bütün yapısal çerçevesi zeki bir yaratıcıyı ortaya koyar; ve hiçbir makûl araştırmacı, ciddi bir derin düşünmenin ardından, hakiki bir teizmin ve dinin başlıca ilkelerine ilişkin inancını bir an bile terk edemez."[736]

Buna karşılık, dinin insan doğasındaki kökenini açıklamak çok daha zordur. Bu zorluk, hiçbir din duygusuna sahip olmayan bazı ulusların keşfedilmiş olmasının ve bu konudaki fikirleri tam olarak bağdaşan değil iki ulus, iki insan dahi bulunmamasının ortaya koyduğu üzere, din duygusunun; özsevgisi, cinsiyetler arasındaki çekim, evlât sevgisi, hınç, minnettarlık gibi tutkuları doğuran türden kökensel bir güdüden veya temel bir doğa izleniminden kaynaklanmamasıdır. Başka bir deyişle, sözkonusu tutkular, bütün uluslarda ve bütün çağlarda her insanda bulunurlar[737] ve onların bu evrensellikleri, doğrudan doğruya, insan doğasının birinci derecede kökensel unsurları olmalarından kaynaklanır. Oysa din duygusunun, tecrübenin ve gözlemin ortaya koyduğu gibi, tutkuların sahip oldukları türden bir evrenselliğe sahip değildir.Bunun nedeni de, onun insan doğasından kaynaklanan ve hangisi olursa olsun, her birinin kendine mahsus "hiç sapmaksızın takip ettiği kesin bir belirli amaca sahip olan"[738] kökensel güdülerin ve tutkuların oldukları türden bir güdü veya tutku olmamasıdır. Aksine, din duygusunun kökeninin tutkulara dayandığını; hatta tamamen tutkulardan neşet ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Hume *NHR*'de ilk defa çoktanrıcılık şeklinde tezahür etmesini kaçınılmaz gördüğü din duygusunun ortaya çıkışını, insanın kendisini içinde bulduğu doğal dünyayla ilişkisinin, tutkuları harekete geçirmesini kaçınılmaz kılan koşullarıyla açıklar. Bu dünya, bizim için, her hadisenin gerçek kökenlerinin ve nedenlerinin bizden tamamen gizlendiği büyük bir sahne gibidir. Bizim bu hadiselerin

[735]Hume, *NHR, The Philosophical Works of David Hume IV* içinde,s.435.
[736]Hume,*a.g.e.*,s.435.
[737] Hume,*NHR The Philosophical Works of David Hume I*,s.436.
[738] Hume,*a.g.e.,s.*436.

kendimizi sürekli tehdit eden kötülüklerini ne önceden görmemizi sağlayabilecek bilgeliğimiz, ne de onları önleyebilecek gücümüz vardır:

> "Biz insanlara dağıtılma işlemleri çoğunlukla beklenmedik ve daima hesap edilemez nedenler, vasıtasıyla gerçekleşen hayat ve ölüm, sağlık ve hastalık, bolluk ve yokluk arasında sürekli bir belirsizlik durumuna asılı olarak yaşarız."[739]

Bu bilinmeyen nedenler, umudumuzun ve korkumuzun daimi konusunu teşkil ederler ve tutkularımızı olaylara ilişkin tedirgin bir beklentiyle kesintisiz bir alarm halinde tutarlarken, hayalgücümüz de tam bir bağımlılık içinde olduğumuz bu güçler hakkındaki idelerimizi oluşturmakla meşgul olur.[740] İşte din duygusu, Hume'da böylece ikincil bir unsur olarak başta korku ve umut tutkuları olmak üzere tutkularımızdan doğar.

Bu, Hume için, din duygusunun çoktanrıcılık olarak ortaya çıkışından itibaren "hiçbir rasyonel temeli bulunmadığı"[741] ve daha önemlisi, onunla ilgili herşeyin, tutkulara tabi olduğu anlamına gelir. Ancak burada belki daha can alıcı bir önem taşıdığını söyleyebileceğimiz husus, din duygusunu ortaya çıkaran güdülerin ve tutkuların, çoğunlukla, doğaları bakımından yoğun bir şekilde tezahür eden ve bu doğrultuda çok güçlü bir eğilim taşıyan korku ve umut gibi şiddetli doğrudan tutkular olmalarıdır. İnsanların doğa olayları ve doğal zorluklar, kısıtlılıklar ve düşmanlar karşısındaki bilgisizliğinden ötürü, çok daha donanımsız, korunaksız ve çaresiz olduğu çağlarda ortaya çıkan çoktanrıcılık bundan ötürü doğrudan doğruya şiddetli tutkularla ilgilidir.[742] Buna karşılık, tektanrıcılık, insanlığın kaydettiği belli gelişmelerle sözkonusu çaresizliğin nispeten azaldığı çağlarda ortaya çıktığı için, sadece şiddetli tutkularla bağlantılı değildir. Ancak buna rağmen "halk kitlelerinin tektanrıcılığının çoktanrıcılıktan çok az üstünlüğü vardır."[743] Teizm öğretisinin benimsendiği uluslarda kaba ve sıradan insanlar "bu öğretiyi irrasyonel ve batıl ilkeler üzerinde kurmuşlar, bu

[739] Hume,*a.g.e.*,s.436.
[740] Hume,*NHR The Philosophical Works of David Hume I*,s.436.
[741]J.Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.301.
[742]J.Immerwahr, a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.301.
[743]J.Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.301.

inanca herhangi bir kanıtlama süreciyle değil, kendi kabiliyet ve kapasitelerine daha uygun belli bir düşünme zinciriyle ulaşmışlardır.[744]

Başka bir deyişle, Hume için, halk kitlelerinin tektanrıcılığı da, Immerwahr'ın dikkat çektiği üzere, "delilik, hiddet, gazap ve tahrik olmuş hayalgücü" gibi duygularla bağlantılı şiddetli tutkulara dayanır.[745] Üstelik burada son derece tehlikeli bir kısır döngü de sözkonusudur. Dinsel bölünmeler ve bu bölünmelerle meydana çıkan mezhepler, şiddetli tutkuların sonucu oldukları için, başka şiddetli tutkuları ve eylemleri de ateşlerler.[746] Bu durum, kendisini ortaya çıkaran şiddetli tutkuların daha da yoğunlaşıp şiddetlenmelerine, dolayısıyla bölünmelerin derinleşip mezheplerin ve mensuplarının fanatikleşmelerine yol açar. Hume, kendisini yoğun dinî coşku şeklinde dışa vuran bu fanatizmi son derece tehlikeli bulur ve İç Savaş'ta yaşanan en büyük kötülüklerin sorumlusu olarak mahkûm eder ve kınar.[747] Hume'a göre dinsel fanatizm, insanların kendilerinin 'yasaların' üzerinde olduklarını ve aşağılık ölümlüleri yöneten hiçbir kuralla sınırlandırılıp kısıtlanmadıklarını düşünmelerine yol açan bir aldanmaydı ve iç savaşta ortaya çıkan yıkım, dinsel fanatizmin bir sonucuydu.[748] Çünkü "halkın öfkesi türediği saik ne olursa olsun korkunçtur; fakat bu öfke insani yasa, akıl veya otoritenin bütün kontrolünü reddeden bir ilkeden kaynaklandığı zaman en habis sonuçlara yol açar."[749] Hume, bu yüzden, en kötü ve en tehlikeli hiziplerin, dinsel bağnazlığın harekete geçirdiği hizipler olduğunu ifade eder.[750] Ona göre, modern zamanlarda "din partileri çıkar ve hırstan doğan en zalim hiziplerden bile daha azgın ve gözü dönmüş partilerdir."[751] Öyle ki "dinle ilgili konularda hiçbir ahlâk anlayışı, fanatik bir bağnaz için bağlayıcılık taşıyacak kadar güçlü olamaz."[752]

Hume'da tutkuların işlemleri, Hıristiyanlığın inanç dayanaklarını teşkil eden mucizelerin açıklanmasında ve onlara inanılmasında önemli bir rol oynarlar. Immerwahr'ın belirttiği gibi, Hume için, mucizelere inanma eğilimi kaba ve bayağı

[744]Hume,*a.g.e.*,s.465.
[745]J.Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.301.
[746]J.Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XVIII,Number 2,s.301.
[747]S.R.Letwin,*The Pursuit of Certainty*,s.95.
[748]S.R. Letwin,*a.g.e*., s.96.
[749] Hume,'Of The Coalition of Parties',*EPML*,s.500.
[750]J. Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies*, Volume XVIII,Number 2,s.301.
[751] Hume,'Of Parties in General',*EPML*, s.63.
[752] Hume, *DNR, The Philosophical Works of David Hume Volume II* içinde, s.541.

tutkularda kök salar.[753] İnsanları dinsel mucizelere heyecanla inanmaya ve güvenmeye yönelten şey, insan türünün olağanüstü ve harika olarak görülen şeylere ve olaylara duyduğu güçlü yatkınlık ve tutkulardır.[754] Bu tutkular da yoğunlukları yüksek, dolayısıyla, eylemlerdeki etkileri güçlü bir şekilde tezahür eden şiddetli tutkulardır.

Hume'un işte, bize göre, dinin ve genellikle "halk dini" (popular religion) veya "hurafe" diye adlandırdığı kendi çağının dini pratiklerinin insan doğasındaki köklerini izah ederek, dini duyguların özellikle şiddetli tutkulara bağımlı karakterini ortaya koymayı ve böylece dinsel inançları ve kurumları dünyevileştirerek, onların, bu tutkularla olan bağlarını ve tutkuları harekete geçirme güçlerini zayıflatmayı amaçlamıştır.Yine, onun, bazı Hume yorumcularının "Hume'un felsefi teizmi" dedikleri ve "hiçbir ahlâkî içeriğe sahip olmayan ve vahye veya mucizelere dayanmayan"[755] din kavrayışının da bu amaca yönelik olduğu ileri sürülebilir. Bütün bunlar, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin odaklandığı sosyal düzen anlayışının hayati bir boyutunu teşkil eden sekülerleşme programının şekillendirici unsurları olarak tamamen politik mahiyet taşımaktadırlar ve bunun elbette en somut bir şekilde tezahür ettiği yer, göreceğimiz gibi, Hume'un din politikasıdır.

Sonuç olarak, sakin ve şiddetli tutkular ayrımı, hem tutkuların doğaları bakımından içerdikleri duygusal yoğunluğunu ve gücünü, hem de bir tutkunun eylemin kendisinde tezahür eden şiddetini ifade eden bir ayrımdır ve bu yönüyle bazı belirsizlikler içerse bile, görüldüğü gibi, Hume'un tutkular tasnifinin son derece kritik bir unsurunu oluşturmaktadır. Sakin ve şiddetli tutkular, buraya kadar zikrettiğimiz bütün alanlarda etkilerini gösterirler ve onların bir alandaki etkileri, başka alanlara da yayılma ve yansıma istidadı gösterirler. Meselâ,Immerwahr'ın verdiği bir örneği kullanırsak, hurafeci cehalet, bireysel ve sosyal düzlemde, insani mutsuzluğa yol açan şiddete ve korkuya; sosyal ve siyasî düzlemde, halk dinine ve devletlerde bölünmelere götürür.[756] Bu da, yeni şiddetli tutkuları ve bu tutkularla ilgili duyguları besleyip güçlendirir. Buna karşılık, dünyaya ilişkin serinkanlı bir bilimsel anlayış, tümü de şiddetli tutkuların

[753]J. Immerwahr, *a.g.m., Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2,November 1992,s. 301.
[754] Hume, *EHU- İnsanın Anlama Yetisi Üzerine*, s.96.
[755]J. Immerwahr,'Hume on Tranquillizing Passions',*Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2,s.300.
[756]J. Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2,November 1992,s.302.

kontrol altına alınmasına yardım eden hakiki dini, ılımlı ve mutlu bir hayatı ve yönetimde ortak refah arzusunu teşvik eder.[757]

Böylece, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinde mutluluk, bilgelik, erdem, dostluk, ortak iyi, hakiki din gibi niteliklerin ve değerlerin büyük ölçüde sakin tutkularla ilişkilendirildiklerini söyleyebiliriz. Ancak burada sakin tutkularla, daha çok, doğaları bakımından huzur verici, yumuşak ve sakinleştirici olan tutkular değil; duygusal yoğunlukları yüksek tutkuların bile daha düşük bir şiddette ve daha yumuşak bir şekilde yaşanması kastedilmektedir. Hume'un bütün çalışmalarında, sosyal düzen açısından değerini sürekli vurguladığını söyleyebileceğimiz ılımlılık, tutkuların şiddetinin nispeten yatışması ve yumuşaması anlamında sakin tutkularla yakından bağlantılıdır ve bir bakıma onların ürünüdür.Hume, bize göre, sakin tutkuları bu anlamda şiddetli tutkuların yatışmış ve yumuşamış tezahürleri olarak görür ve şiddetli tutkuların sosyal ve kolektif eylemlilikte çok etkili olmalarının, tarihsel tecrübeye ve gözleme de dayandırdığı vahim sonuçlarına dikkat çeker. İşte, onun, düzenlilik üreten ve bundan ötürü sosyal düzeni destekleyen etkileri nedeniyle sakin tutkulara büyük önem verdiğini; dolayısıyla, kendi tutkular teorisinde, kapsamlı bir analize dayanan tutkular sınıflandırmasının başlıca amaçlarından birisinin tutkuları tanıyarak, şiddetli tutkuların yatışmasının ve yumuşamasının koşullarını ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz.

İşte bu bağlamda, insan eylemliliğinin kurucu unsurları olarak tutkuların mahiyetlerinin anlaşılması kadar; onların, insan eylemliliği üzerindeki etkilerini ve işlemlerini nasıl ve hangi mekanizmalar aracılığıyla icra ettiğinin bilgisi de kritik bir önem taşımaktadır. Çünkü Hume'da tutkular, insan doğasının asli eylemlilik dinamikleri olmakla birlikte, kendi kendilerine etkinleşen unsurlar değildirler. Onların etkinleşmelerini sağlayan şey, haz ve acı ilkesine göre işleyen sempati mekanizmasıdır.Tutkular, işlemlerini sempati mekanizması aracılığıyla icra ederler ve onların birbirleriyle etkileşimleri ve bu etkileşimlerin mahiyetleri ve etkileri de sempati mekanizması tarafından belirlenir. Bu, tutkuların sakin veya şiddetli bir şekilde tezahür etmelerinin; dolayısıyla, şiddetli tutkuların yatışmasının ve yumuşamasının koşullarının da, büyük ölçüde, bu

[757] J. Immerwahr,a.g.m.,*Hume Studies,*Volume XVIII,Number 2,November 1992,s.302.

mekanizmanın şekillendirdiği duygusal süreçlerin bir sonucu olduğu anlamına gelmektedir.

Burada çok önemli bir nokta, sempatinin hissettiklerimizi ve duygularımızı bir başkasına aktarmamızın da mekanizması olmasıdır.Sempati bu özelliğiyle, göreceğimiz gibi, Hume için insan doğasının sosyal karakterinin temel belirleyicisidir.Çünkü sempati sadece bireysel düzlemde değil, sosyal düzlemde de duygu ve tutku süreçlerinin paylaşılmasını; toplum üyelerinin, bu süreçlerden şöyle veya böyle, şu veya bu ölçüde etkilenmelerini; sonuçta da, bu süreçlere, başka sosyal veya kolektif eylemleri ve yeni kolektif duygusal süreçleri tetikleyecek şekilde tepki vermelerini sağlayan bir mekanizmadır. Bundan ötürü, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinde sempatinin sosyal düzenle ilişkisini, sadece, tutkuları etkinleştiren bir mekanizma olması çerçevesinde değil; filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesini bir toplum ve sosyal düzen felsefesi olarak kavramamızı mümkün kılan belli kavramlar ve temalarla ilişkisi içinde tetkik ve izah etmeye çalışacağız. Bu teşebbüsümüz sonunda, tutkuların ve onların etkinleşmelerini sağlayan sempati mekanizmasının, insanın, sadece bireysel eylemleri ve etkinliklerindeki değil; sosyal eylemleri ve etkinliklerindeki rollerinin, işlevlerinin ve konumlarının iyice belirginleşmiş olmasından istifade ederek, Hume'un insan eylemliliği teorisinde aklın rolüne ilişkin bazı noktalara dikkat çekeceğiz.

3.4.9. Sempati, Sosyallik Yatkınlığı, İnsanlık

Rawls sempatinin Hume için ahlâkın doğallığı olgusunun esasını; bundan ötürü de, tutkular teorisinin temelini oluşturan bir duygu olduğunu belirtir.[758] Laing, insan doğasının benzerliğinin nihai olarak sosyalliğin temeli olduğunu ve bu olgunun kendisini sempati fenomenlerinde açığa vurduğunu ifade eder.[759] Finlay de, Hume'un, insanın 'sosyal' doğasına ilişkin açıklamasının temelinin ve kavramsal kilit noktasının sempati olduğunu vurgular.[760]

Hume'un tutkular merkezli insan eylemliliği teorisi içinde sempatinin bu önemi, "sempati kavramının kendisinin bir duygu veya bir tutkunun değil, şu veya bu ruh

[758]J.Rawls,*The Lectures on the History of Moral Philosophy*,s. 85.
[759]B.Laing, *David Hume*, s.163.
[760]C.Finlay, *Hume's Social Philosophy*,s.107..

hâlinin bir kişiden bir başka kişiye yahut kişilere aktarılmasının mekanizmasını"[761] oluşturmasından kaynaklanır. Sempati muhtelif türden kişisel duyguların iletilmesiyle ilgilidir[762] ve Hume'un sempatiye ilişkin açıklamasının temel öncülü "başkalarına karşı tepkimizin onların bedensel davranışlarının", yani beden dillerinin "gözlemlenmesiyle belirlendiği"[763] şeklindedir. Buna göre biz,

> "başka bir kimsede kendi hayatımızda karşılaştığımız herhangi bir eylemi algıladığımız zaman, idelerin çağrışımı vasıtasıyla, kendi geçmişimizdeki o benzer eylem esnasında hissettiğimiz duyguların bir idesini oluştururuz."[764]

Bu ide, kendimiz hakkındaki ikinci bir çağrışım vasıtasıyla bir tutkuya tekabül eden bir izlenime dönüşür. Bu izlenimin, kendimizle ilgili izlenimleri canlandırmasının bir sonucu olarak, gözlemlediğimiz kişinin ruh haliyle karşılaştırılabilir birşeyleri yaşamaya başlarız.[765]

İşte, bütün bu sürecin kendisi, sempatiyi ortaya çıkaran mekanizmayı oluşturur ve sempati bu mekanizmanın işleyişiyle "kendimizin ötesindeki başkalarının bilgisine sahip olmamıza imkân verir."[766] Böylece, henüz tanışmış olduğumuz bir kimsenin bize düşmanca baktığını ve bizden hoşlanmadığını söyleyebilmemizin ve ona muhtemelen kendisinin de benzer bir şekilde algılayacağı bir tepki vermemizin sebebi, düşmanca bakmak eyleminin ne demek olduğunu daha önce bir tecrübe olarak yaşamış olmamızdan kaynaklanan idenin tetiklediği sempati mekanizmasıdır. Kendi benliklerimize ilişkin idelerin, meselâ geçmişte konusu olduğumuz bir düşmanlıktan kalan idelerin yeni bir izlenimin çağrışımlarıyla yeniden canlanmaları, duyguları kendimize yönlendirmez; daha çok onlara ek bir kuvvet verir.[767] Bu, son derece önemlidir; çünkü Hume'da insan eylemliliğinin kökensel unsurları olan tutkulara ruh veren, onları canlandıran ilkenin sempati olduğu anlamına gelir:

---

[761]Tony Pitson,'Sympathy and Other Selves', *Hume Studies*, Volume XXII No 2, November 1996,s.255.
[762]R.Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*,s.36.
[763]H.Aiken, *David Hume's Moral and Political Philosophy*,s.xxi.
[764]H.Aiken, *a.g.e.*,s.xxi.
[765]T. Pitson,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XXII No 2, s.255.
[766]R.Hardin,*David Hume:Mpral and Political Theorist*.,s.39.
[767]H.Aiken, *David Hume's Moral and Political Philosophy*, s.xxi.

"Bizi harekete geçiren tutku hangisi olursa olsun; gurur, yükselme ihtirası, para hırsı, merak, intikam veya şehvet; hepsinin ruhu veya canlandırıcı ilkesi sempatidir."[768] Bunun sebebi "başkalarının düşüncelerinden ve duygularından tamamen tecrit edilmiş olsaydık, bunların hiçbir kuvvete sahip olmayacak"[769] oluşlarıdır.

3.4.9.1. Sempati ve Sosyallik

İşte sempatinin sadece gurur, hırs, intikam vb. tutkuların değil, aynı zamanda, bizi başkalarını dikkate almaya sevk eden ve McArthur'un ifadesiyle, Hume'un "insan doğasında kök salmış olduğunu"[770] düşündüğü insanlık ve hayırhahlık gibi "sosyal duyguların"[771] başkalarındaki varlığının da fark edilmesini ve güçlenmesini sağlayan bir ide olduğunu söyleyebiliriz. Finlay'e göre, sempatinin, başkalarının duygularına hayali bir erişim temin ederek, farklı bireylerin algıları arasında oynadığı aracılık rolü, Hume'un, sadece, sevgi ve nefret gibi başkalarıyla ilgili dolaylı tutkular açıklamasının değil; gurur ve kendini küçük görme gibi kendimizle ilgili dolaylı tutkular açıklamasının da temelini teşkil eder.[772] Ama daha önemlisi, bizi, nesneleri arzulamaya yönelten doğrudan tutkuların dahi sempati vasıtasıyla sosyal anlamda bir güç kazanmalarıdır. Finlay'in ifadesiyle:

> "toplumda bizi gözlemleyen başkalarına sempati duyma kabiliyeti ve onların övgüsünü kazanma arzusu olmaksızın bizi nesneleri elde etmeye ve biriktirmeye sevk eden gücün çoğunu kaybederdik."[773]

Sempatinin tutkular üzerindeki bu etkileri, Finlay'e göre, Hume'un arzu ve gurur açıklamasına temel bir sosyal boyut kazandırır. Sempati böylece, özellikle sevgi, nefret, saygı ve horgörü gibi başkalarıyla ilgili dolaylı tutkular bağlamında, filozofumuzun insan doğası sosyolojisinin anlaşılması için gerekli olmakla kalmayıp; aynı zamanda, belli özellikler sergileyen sivil toplumlara mahsus bir sosyal ilişkiler kavramını oluşturmasına yardımcı olan epistemik çerçeveyi sağlar.[774] Sempati, McArthur için ise,

---

[768]Hume,*Treatise*,s.363.
[769]Hume, *a.g.e*,s.363.
[770]N.McArthur,*David Hume's Political Philosophy*, s.18.
[771]McArthur,*a.g.e.*,s.18.
[772]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.105.
[773]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*.,s.105.
[774]C. Finlay,*a.g.e.*,s.105.

Hume'un medenilik anlayışının kurucu unsurlarını oluşturan doğal ve sosyal erdemlerle sıkı sıkıya ilişkilidir. McArthur'a göre sempati, bu erdemleri güçlendirir ve sosyal düzenin gelişmesini sağlayan etkenleri teşvik ederken, sözkonusu etkenlerin gelişmesi de sempatinin ve onunla yakından bağlantılı erdemlerin güçlenmelerini temin eder.[775] Deleuze ise, sempatinin insanları taraflı davranmaya sevk eden doğasının sosyal düzen konusunda ortaya çıkardığı sakıncaların ve sorunların yine sempati vasıtasıyla aşılması üzerinde durur ve tamamen sübjektifliğe eğilimli bir mekanizmanın, başta adalet olmak üzere, genel ve nesnel olanı sunî bir şekilde nasıl üretmek zorunda kaldığını gösterir.[776]

Sempatinin, Humecu insanbiliminin ahlâkî ve siyasî boyutunun, bir sosyal düzen teorisi olarak şekillenmesinde belirleyici olan kavramların başında geldiğini ortaya koyan bu değerlendirmelerden de hareket ederek, bir tetkikine ve analizine geçmeden önce, bu kavramın Shaftesbury ve Hutcheson tarafından kullanılan bir terim olduğunu belirtmemiz gerekir. Hume, sempatiye, bu iki filozofun kastettikleri mânâyı da bir şekilde kapsamakla birlikte; onların çok ötesinde, yani bir sempati teorisi tesis edilebilecek bir içerik verir. Meselâ Shaftesbury, başkalarıyla mutluluk verici şeylerin memnuniyetini ve zevkini paylaşmanın hazzından kaynaklanan ahbaplığı ve arkadaşlığı vurgulamasından[777] ötürü "erken bir sempati savunucusu"[778] olarak görülür.Shaftesbury *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times'*da çevremizdekilerin çehrelerine, jestlerine, seslerine, hatta evcil hayvanları kastederek, türümüze yabancı yaratıkların sevinç ve memnuniyet yansıtan hareketlerinin bize verdiği zevk ve mutluluk duygusunun önemini şöyle ifade eder:

> "bu hazların sempatisi hayatlarımızın içine o kadar işlemiş ve hayatlarımıza o kadar yayılmıştır ki, onların asli bir parçası olmadıkları memnuniyet veya zevk diye bir şey neredeyse yoktur."[779]

Shaftesbury'nin kastettiği şey, bir başkasının hissettiği ve onun başta yüz ifadesi olmak üzere bütün vücut diline yansıyan duyguları, kendi vücut dilimizde de

[775]N. McArthur,*a.g.e*.,ss. 17-24.
[776]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,ss. 37-51.
[777]Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times: An Inquiry concerning Virtue and Merit*, Indianapolis: Liberty Fund, 2001,s.62
[778]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.37.
[779]Shaftesbury,*a.g.e*.,s.62.

gözlemlenebilecek şekilde az çok benzer duygusal tepkilerle paylaşmamız, bu duygulara benzer duygularla iştirak veya refakat etmemiz; yani o kişiyle duygudaşlık içine girmemizdir. Hume işte "herhangi bir duygu sempati vasıtasıyla telkin edildiği zaman, bu duygunun başlangıçta sadece etkileri, yani yüz ifadesinde ve sohbette onun bir idesini nakleden dış işaretler yoluyla bilindiğini"[780] ifade eder ve Hardin'in belirttiği gibi, Shaftesbury'nin bu görüşünü paylaşır.[781] Ancak Hume bunu yaparken, sempatiyi, hazların paylaşımıyla sınırlandırmaz; çok daha öteye taşır ve onu, insanın neden sosyal bir varlık sayılabileceğinin bir bakıma en açıklayıcı unsuru kılar. Sempatinin insan doğasının sosyal karakteriyle yakın ilişkisini anlamak için sempatinin bir mekanizma olarak nasıl çalıştığını ortaya koymamız gerekir.

3.4.9.2. Sempatinin İşleyişi ve Sosyallik

Hume'a göre

> "bizim toplum için sempatiden kaynaklanan endişemizden daha kapsamlı hiçbir endişemiz yoktur; bunun sonucu olarak, başkalarının karakterlerinde sanki onların kendi kazancımıza veya kaybımıza yönelik bir eğilimleri varmış gibi, bizde haz veya rahatsızlık uyandıracak kadar bizi kendimizin dışına çıkaran bu ilkedir."[782]

Sempatinin bizde bu etkiyi doğurmasına yol açan şey, McArthur'un Hume'dan hareketle ifade ettiği gibi:

> "bizim bir başkasını gözlemlediğimizde bir müzik aletindeki yan yana iki tel gibi olmamızdır. Tellerden biri çalındığında, diğeri de titremeye başlar. Biz, başka bir kimsenin ıstırabını sadece tahayyül etmeyiz. Onu hissederiz."[783]

Bu, Hume'da insanın sadece altruist olması veya başkalarının yardımına ihtiyaç duyması bakımından sosyal bir varlık olmadığı anlamına gelir. Onda insan, Aiken'i takip ederek söylersek, çok daha önemli bir anlamda "başkalarının yaptıkları herşeyin, onların sevinçlerinin veya kederlerinin, sevgilerinin veya nefretlerinin, kendi duygularımız üstünde doğrudan ve sürekli bir etkiye sahip olması"[784] anlamında da

[780]Hume,*Treatise*,s.317.
[781]R. Hardin,*a.g.e.*,s.37.
[782]Hume, *a.g.e*,s.579.
[783]N.McArthur, *David Hume's Political Theory*, s.18
[784]H.Aiken, *David Hume's Moral and Political Philosophy*,s. xxiii.

sosyal bir varlıktır ve "ortak bir ahlâkî hayatı mümkün kılan da duygu karşılıklılığına yönelik bu kapasitedir."[785] Bunun temelinde,Hume'un sempati ilkesi olarak da söz ettiği, insan doğasının fevkalâde bir niteliği vardır:

> "İnsan doğasının hiçbir niteliği, hem kendinde hem de sonuçlarında, başkalarının duygularına katılmaktan, onların eğilimlerini ve duygularını, bizimkilerden ne kadar farklı veya hatta bizimkilere ne kadar aykırı olurlarsa olsunlar, iletişim yoluyla kazanma yatkınlığından daha dikkate değer değildir."[786]

Hume'un sosyalliği, böylece, insan doğasının sempati vasıtasıyla açığa vurulan çok önemli bir gerçeği olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Hume'da insan doğasının, Hobbes'tan veya Mandeville'den farklı olarak, bencillikten ziyade sosyallikle ilişkili unsurlarla karakterize edilmesini mümkün kılan şey sempatidir. Meselâ Hobbes'ta, insanın saygı görme arzusu, Finlay'in ifadesiyle, topluma yük olan ve politik otoriteyi zorunlu kılan etkenlerden birisidir. Hobbes, gururu, sosyal uyumu yıkıcı bir unsur olarak görür ve politik otoriteye onu alt etmesi için korkuyu kullanmasını tavsiye eder.[787] Finlay'e göre, Hume'un, bazen garez ve hasedin yol açtığı hadiselerle yaralanmakla birlikte, sevgi ve saygının bütünleştirici gücüne ilişki açıklaması, Hobbes'un *De Cive*'de ifade ettiği bu toplumsallığa yatkınlık meselesine bir cevap olarak görülebilir.[788] Hume'da sevgi ve saygıya bu tür bir bütünleştirme gücü veren şey, insandaki sempati kaynaklı sosyal bağlanmalara yönelik doğal eğilimdir. Bu eğilim hayvanlar dünyasında hiçbir yaratıkta insanda olduğu kadar güçlü değildir. İnsan, Hume için "evrenin en şiddetli toplum arzusu taşıyan ve pek çok üstünlüğü sayesinde toplum için en uygun olan yaratığı[dır]."[789] Hume'un bu açıklaması, sosyalliğin karşılıklı maddi çıkarların yokluğunda dahi gücünü gösteren bir doğal eğilim olduğu anlamına gelir ve onun, toplumun ve başta adalet olmak üzere inovatif uylaşım kavrayışlarının kökenine ilişkin açıklamasıyla keskin bir karşıtlık gösterir. Bunun nedeni, Hume'un, toplumun ve sosyal düzeni tesis eden unsurların kökenlerini, Finlay'in belirttiği ve ilgili bölümlerde göreceğimiz gibi, insanların kendi başlarına güvenlik ihtiyaçlarını

[785]H. Aiken,*a.g.e.*, s.xxiii.
[786]Hume, *Treatise*,s.316.
[787]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s. 107.
[788]C. Finlay,*a.g.e.*,s.107.
[789] Hume,*Treatise*,s.363.

karşılamalarının imkânsızlığı ve bunların ortaya çıkardıkları işbirliği zemininin karşılıklı faydaları temelinde açıklamış olmasıdır.[790]

Bu, Hume'un sosyalliğe ilişkin iki açıklaması arasında bir tutarsızlık bulunup bulunmadığı meselesini ortaya çıkarır. Finlay'e göre, meselenin çözüm yolu, Hume'un insan doğasına ilişkin açıklamasında bulunabilir. Finlay'in kastettiği şey, filozofumuzun toplumun ve sosyal düzeni tesis eden unsurların kökenini dayandırdığı güvenlik ve işbirliği ihtiyacıyla, bunların ortaya çıkardığı faydaların konusu ve tezahürü olan şeylerin, doğrudan doğruya tutkularla bağlantılı; bundan ötürü de, "insan doğasının bir gerçeği" olmalarıdır. Bu, onlar vasıtasıyla bu anlamdaki sosyalliğin de insan doğasının bir gerçeği olduğu anlamına gelir ve Finlay, çağın Avrupa toplumlarında gözlemlenen bu bağlamdaki sosyallik tezahürlerinin, Rousseau'nun aksine Hume için, bu nedenle insan doğasının asıl kökensel hâline göre bir bozulmayı ifade etmediğini belirtir.[791] Sosyalliğin bu anlamdaki tezahürleri, insanların hemcinsleriyle birarada olmaya yönelik doğal eğilimini yansıtan ilk anlamdaki sosyallikten farklı olarak, başka unsurları gerektirirler ve kökenleri bakımından sunî olan bu başka unsurlar içinde, adaletle ilgili uylaşımlar ve hükümet kurumları vardır. İnsanlar bu kurumlar vasıtasıyla, bu kurumların kökensel nedenlerini oluşturan ihtiyaçları karşılandığı zaman, güç ve yorucu ekonomik etkinliklere yönelik işbirliğini güçlendirerek, zora dayalı olmayan bir sosyalliğe serbestçe yönelirler. İşte sempatinin önemi buradan, onun, "ihtiyaçların çalışma ve ticaret vasıtasıyla karşılandığı sosyal bağlamlarda bireylerin kendisi sayesinde dar özçıkarların ötesine geçtikleri türden bir sosyalliği arttıran bir mekanizma" [792] olmasından kaynaklanır. Sempati, daha açık bir ifadeyle, bu zora dayalı olmayan sosyalliği güçlendirir; aynı şekilde bu tür bir sosyallik de, sempatiyle ilgili yakınlık duygusunun yoğunluğunu büyük ölçüde arttırır.[793] Forbes, aynı çerçevede, Hume'un toplumu, insanların kendi eksikliklerinin üstesinden gelmek için oluşturdukları ve birbirlerine karşılıklı olarak sıkı sıkıya bağımlı oldukları bir bağımlılık sistemi şeklinde kavradığını belirtir ve Hume için, insan doğasının çok önemli bir ilkesi

[790]C. Finlay,*a.g.e* s.108.
[791]C. Finlay,*a.g.e*,s.108.
[792]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.109.
[793]C. Finlay,*a.g.e.*,s.109.

olan sempatinin, *Treatise*'de açıklandığı şekliyle, bireye ait bir duygu değil; insanlar arasındaki iletişimin bir aracı olduğunu ifade eder.[794] Bu, Hume'un medeni sosyal ilişkiler ve sosyal düzen anlayışının önemli bir unsurunu oluşturan insanlık duygusu ve bu duygudan kaynaklanan iyilikseverlik[*] erdemiyle de yakından ilişkilidir.

Sempatinin toplumsallık ve sosyal duygularla bu güçlü bağlantısı, Hume'da, insanın arzularını ve karmaşık tutkularını "anlaşılabilir kılan ufku"[795] toplumun şekillendirdiği anlamına gelmektedir. Bu o kadar böyledir ki, biz insanlar olarak, Hume'un kendi ifadesiyle,

> "toplumla bir ilgisi olmayan hiçbir dilek oluşturamayız. Kusursuz bir yalnızlık belki de çekebileceğimiz en büyük cezadır. Her haz arkadaşlardan ayrı olarak yaşandığı zaman zayıflayıp tavsar; her acı daha zalim ve dayanılmaz olur. "[796]

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Hume'da, bizi harekete geçiren bütün tutkuların "ruhu veya canlandırıcı ilkesi sempatidir."[797] Biz, başkalarının düşüncelerinden ve duygularından tamamen yalıtılmış olsaydık, "tutkular hiçbir güce sahip olmazlardı."[798]

İşte sempatiyi böylesine derin ve köklü bir şekilde sosyalliğe bağlayan ve onunla ilişkilendirilmesini sağlayan şey, onun işleyiş mekanizmasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu söyleyebileceğimiz bu son noktadır. Bizim kendimizi başkalarının düşünceleri, görüşleri ve duygularından soyutlamamız neredeyse imkânsızdır. Çünkü Hume'a göre

> "insanların zihinleri birbirlerinin aynasıdırlar; onların sadece birbirlerinin duygularını yansıtmalarından ötürü değil, fakat aynı zamanda tutkularını, duygularını ve inançlarını geri yansıtabildikleri ve bunu [duygularda] neredeyse zerre kadar bir bozulma olmaksızın yapabildikleri için"[799]

---

[794]D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics*,s.105.

[*]İyilikseverlik kelimesini çalışmamız boyunca *benevolence* kelimesinin karşılığı olarak hem iyilik ve hayır yapmayı sevme, yani hayırseverlik; hem de başkalarının iyiliğini ve mutluluğunu isteme, yani hayırhahlık anlamında kullanacağız.

[795]C. Finlay,*a.g.e.*, s.109.

[796]Hume,*Treatise*,s.363.

[797]Hume,*a.g.e*,s.363.

[798]Hume,*a.g.e.*,s.363.

[799]Hume,*Treatise*,s.365.

3.4.9.3. Sempati ve İnsan Eylemliliği

Bu noktada sempatinin, Hume için, mutluluğumuzla iki şekilde çok yakından bağlantılı olduğunu dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki, Aiken'in belirttiği gibi, tutkularımızın sempati vasıtasıyla uzun vadeli çıkarlarımız doğrultusunda harekete geçirilmesidir. Biz, kendisi uğruna plan yaptığımız bir gelecek içinde, sanki o gelecek gelmiş ve planımız gerçekleşmiş de kendimizi bunun mutlu sonuçlarını yaşıyormuşuz gibi hissetmeseydik; planımız, ne kadar gerçekçi, ne kadar makûl olursa olsun, onun gereklerini yerine getirecek bir şekilde harekete geçemezdik.[800] Burada merkezinde belli bir tutkunun yer aldığı bir tutkular dizisi üzerinden bizi harekete geçiren şey, hayalgücüyle sempatinin etkileşimidir: biz yazdığımız senaryonun iyi bir ekip tarafından filme çekileceğini ve ortaya çıkarılacak sinema eserinin, izleyiciler ve eleştirmenlerce beğenileceğini hayal ederiz. Hayalgücümüz bu hayalimizi öyle bir noktaya taşıyabilir ki, kendimizi önemli bir yarışmada 'en iyi senaryo' ödülünü alırken görebiliriz. İşte sempati, bize, bu görüntüye o anda eşlik edecek mutluluk duygusunu hissettirir. Bu duygu, elbette, kendimizin veya başkalarının benzer başka tecrübelerinden kopyalanmış veya onların taklidi olan bir duygudur. Ama bizi senaryoyu yazmaya götüren şöhret veya başarı tutkusunu etkinleştirmek için yeterlidir. Sempatinin hayalgücüyle etkileşimli ilişkisinin, yani gelecekteki muhayyel başarımızdan duyacağımız mutluluk duygusunu yaşayan kendimizle kurduğumuz duygudaşlığın, senaryoyu gerektiği şekilde tamamlamak için teşvik edici olacağı ve bu senaryonun tamamlamasının bizde, kendimizi beğenmeyle ile ilgili tutkuları nasıl harekete geçireceği açıktır. Sempatinin mutluluğumuzla alâkalı bir boyutu budur ve buradadır. Bununla birlikte, burada asıl önemli husus, yaşayacağımızı hayal ettiğimiz mutluluğun başkalarıyla ilgili olmasıdır. Açarsak: kendimizi sahnede en iyi senarist ödülünü alırken hayal ettiğimizde, gözlerimizin önünde beliren görüntünün en önemli unsuru, ödül heykelciğini, sinema sanatındaki otoritesini başarılarıyla kanıtlamış bir konuktan aldığımız anda salondan yükselen alkışlardır. "Sempati" Hume'da böylece, McArthur'un ifadesiyle "mutluluğumuzu başkalarının kanaatlerine yakından bağlantılı kılar. Onun harekete geçirici gücü olmaksızın, tutkularımız zayıf ve

[800]H. Aiken,*David Hume's Moral and Political Philosophy*,s. xxiii.

beyhude olurlardı."[801] Hume "en basit bedensel hazlarla ilgili memnuniyetimizin bile sempati işlemleri ve türümüze duyduğumuz yakınlık duygusuyla ilişkili olduğunu"[802], yani mutluluğumuzun sempati üzerinden başkalarına bağımlılığını, kendisi için son derece nadir bir tutum sayabileceğimiz şiirsel bir coşkunlukla ifade eder:

> "Varsayalım ki doğanın bütün güçleri ve unsurları tek bir insana hizmet ve itaat etmek için biraraya gelsin: Güneş onun emriyle doğsun, onun emriyle batsın: Denizler ve nehirler onun dilediği gibi yükselip alçalsın: ve yeryüzü onun için faydalı ve hoş olan ne varsa ona kendiliğinden sunsun: O, yine de, mutluluğunu paylaşıp saygısından ve dostluğundan istifade edeceği hiç olmazsa tek bir kimse kendisine verilinceye kadar bedbaht olacaktır."[803]

Hume'da böylece, arzularımız, hatta en bencil eğilimlerimiz tamamıyla sadece toplum içinde, yani başkalarının refakati ve bakışları altında harekete geçerler ve gerçekleşirler.[804] Kendi benliğimize ilişkin bilincimizle, başkalarını ve toplumu işte bu kadar sıkı bir şekilde ilişkilendiren şey sempati mekanizmasının işleyişidir. Finlay'in Forbes'ten hareket ederek işaret ettiği gibi, benliğimizin gerçek anlamı, esasen, aklın benliğimizi bir nesne olarak kavramaktaki yetersizliğini telafi edeceği sosyal bir bağlamı gerektirir.[805] Forbes'e göre, Hume için,

> "biz benliğimizi bir algılama nesnesi olarak gözlemleyemesek bile ilişki kurduğumuz ve böylece kendi canlı etkileriyle bize kendimizi tanımlayan başkaları sayesinde gerçekten tanırız. Sempati, dolayısıyla, kendi özbilincimizin bir safhasıdır. Bireyselliğimiz 'verili' değildir, aksine sosyal tecrübenin bir ürünüdür."[806]

Forbes, böylece, Hume'da insanların sempati vasıtasıyla birbirlerinin duygularını paylaşırlarken, onların düşüncelerinin ve eylemlerinin de büyük ölçüde hâkim grubun inançları ve standartları tarafından belirlendiğini vurgular.[807] Hume'un kendi ifadesiyle "her türden bütün inançlarımız toplumdan ve sempatiden güçlü bir şekilde etkilenirler."[808]

---

[801]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.19.
[802]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.109.
[803]Hume,*Treatise*,s.363.
[804]C.Finlay,*a.g.e.*,s. 109.
[805]C.Finlay,*a.g.e.*,s.180.
[806]D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics*,s.106.
[807]D.Forbes,*a.g.e.*,s.107.
[808]Hume,'A Dissertation on the Passions',*The Philosophical Works of David Hume Volume IV* içinde,s.213.

Sempatinin, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavrayışlarının şekillenmesindeki çalışmamızın bir sonraki bölümünde ele alacağımız çok önemli rolü, işte, sempatiyle sosyal olanın ilişkisinin mahiyetinden ve bu mahiyeti belirleyen unsurlardan kaynaklanmaktadır. Bu unsurlar, sempatiyi sakin tutkularda olduğu gibi filozofumuzun medeni bir toplum ve hükümet anlayışıyla ilişkilendirmemizi mümkün kılan erdemler ve niteliklerle de yakından ilişkilidir. Bu unsurlara geçmeden önce, Hume'un *EPM*'de sempatiyi, *Treatise*'de kullandığından biraz daha farklı bir anlamda kullandığına işaret etmemiz gerekir. Hume *EPM*'de, Aiken'in belirttiği gibi, sempati terimini iyilikseverlik veya insanlık duygusunun eşanlamlısı gibi kullanılır. Buna karşılık, *Treatise*'de sempati, başkaları için duygudaş hisler duymaya başladığımız tikel bir çağrışım türünü belirtir.[809] Bu ikinci anlamda, görmüş olduğumuz gibi, ayırt edici bir sempati duygusu yoktur ve esasen böyle kavrandığında kendine mahsus bir sempati duygusunun anlamı da bulunmaz. Çünkü her his, hayalgücü vasıtasıyla başkalarında benzer duygular uyandırdığı ölçüde pekâlâ sempatik, yani duygudaş etkiler doğuran bir duygudur. Aiken, bundan ötürü, "prensip olarak sempatik sevgi, sempatik nefret, sempatik kıskançlık ve sempatik gurur"[810] gibi tutkuların ve duyguların varolabileceğini söyler. Forbes de, Hume'un *EPM*'de, *Treatise*'e göre, daha klasik bir ethik anlayışı olduğunu; sempatinin *Treatise*'de, ahlâkın ve ahlâkî yargıların kaynağı iken, *EPM*'de, insanları kendilerinin müşterek insanlık duygularına temas eden şeyleri onaylamaya ve kınamaya götüren kendi türümüze yönelik yakınlık duygusu, yani insanlık anlamına geldiğini belirtir.[811]

Çalışmamızın amacı bakımından özel bir açıklayıcı işlevi olmamakla birlikte, aşağıda sempatiyi, bu anlamıyla, Hume'un sosyal ilişkiler ve medeni bir toplum düzeni açısından önem verdiği bazı erdemler ve nitelikler ilişkilendireceğimiz için dikkat çektiğimiz bu farklılığın nedeni, bize göre, bu iki eserin amacının ve dolayısıyla kapsamlarının farklı olmasıdır. *Treatise*, filozofumuzun bir insanbilimi tesis etme amacına uygun olarak, tutkuları, insan eylemliliğinin merkezine yerleştiren çok kapsamlı ve detaylı bir insan eylemliliği teorisi içermektedir. Sempati, bu teoride, hem

[809]H.Aiken, *David Hume's Moral and Political Philosophy*,s.xxi.
[810]H.Aiken,*a.g.e*,s.xxi.
[811]D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics*,s.109.

tutkuları etkinleştiren, hem de hemen aşağıda göreceğimiz gibi, işleyişinin belli özellikleri nedeniyle, sadece, ahlâkî duygu ve yargıların değil; toplumun kökeni ve sosyal düzenin tesisiyle ilgili erdemlerin ve kurumların ortaya çıkmasında önemli bir rolü olan bir mekanizmaya tekabül eder. Oysa *EPM*'nin kapsamı *Treatise*'le karşılaştırıldığında çok daha dardır. Hume bu çalışmasında insanbilimi bir tarafa, Forbes'in deyişiyle "muhtelif ahlâk anlayışları veya ahlâkın doğal tarihi yahut ahlâk sosyolojisiyle ilgili değildir."[812] Onun *EPM*'deki araştırmasında odaklandığı şey, sadece, "ahlâkın insan doğasındaki nihai zeminidir."[813] *EPM*'de sempatinin, insanlık duygusu ve iyilikseverlikle yakından bağlantılı 'sosyal sempati' anlamında kullanılmış olmasının büyük ölçüde bununla ilgili olduğunu ve onun esasen *Treatise*'deki çok daha kapsamlı sempati kavrayışıyla çelişmediği gibi, *EPM*'deki sempati anlayışının zemininin *Treatise*'deki mekanizma olduğunu söyleyebiliriz.

3.4.9.4. Sempatinin Koşulları, Benzerlik ve Sosyallik

Sempati Hume'da, Aiken'in belirttiği gibi, insanlar arasındaki ortak tutumların sonucu veya etkisi değil, nedenidir.[814] Biz, kendimize benzediğine inandığımız, düşündüğümüz ve tahayyül ettiğimiz kimselere sempati duyarız. Sempati, bundan ötürü, idelerin ve duyguların çağrışımı vasıtasıyla ortaya çıkar ve benzerlik ilişkisinin belli bir temelinin bulunduğu durumlarda son derece güçlüdür. İnsanlar arasındaki benzerlikler "en genel, kökensel benzerliklerden en özel, sunî benzerliklere kadar değişik derecelerde çeşitlilik gösterir."[815] Başkalarının, bizim dikkatimizi ve ilgimizi çekebilmeleri için, onlarla kendimiz arasında herhangi bir bakımdan bir benzerlik bulmamız gerekir:

> "Şimdi aşikârdır ki, doğa bütün insanlar arasında büyük bir benzerliği muhafaza etmiştir ve hiçbir zaman kendimizde şu veya bu ölçüde bir paralelini bulamayacağımız herhangi bir ilke veya tutku başkalarında dikkatimizi çekmez. Durum hem bedenin hem zihnin dokusu bakımından aynıdır. Parçalar şekilleri ve büyüklükleri bakımından ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, yapıları ve düzenlenişleri bakımından aynıdırlar. Kendini onların bütün çeşitlilikleri ortasında muhafaza eden çok belirgin bir benzerlik vardır ve bu benzerlik başkalarının

[812]D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics,*s.110.
[813]D.Forbes,*a.g.e*,s.110.
[814]H.Aiken, *David Hume's Moral and Political Philosophy*,s.xxi-xxii.
[815]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.110.

> duygularına nüfuz etmemize ve onları kolayca ve memnuniyetle benimsememize çok büyük bir katkıda bulunmaktadır."[816]

Tikel gruplara mahsus daha ileri benzerlikler türün bütün üyelerinin ortak bir benzerliğini pekiştirir ve çok daha güçlü bir sempati için ilâve bir temel sunar.[817] Hume'un kendi ifadesiyle:

> "doğalarımızın genel benzerliğinin yanısıra tavırlarımızda, karakterlerimizde, ülkemizde veya dilimizde özel bir benzerliğin varolmasının sempatiyi kolaylaştırdığını fark ederiz."[818]

Hume, bu çerçevede, ulusların ve benzer toplulukların büyük ölçüde sempatik düşüncenin ve duyguların işlemleriyle açıklanabileceğine dikkat çeker. Ona göre, aynı ulustan olanların mizah ve düşünme şekillerindeki büyük benzerliğin toprak ve iklim etkilerinden değil, sempatiden kaynaklanmış olması çok daha muhtemeldir.[819] Sempati sosyal grupların oluşumuna; sosyal grupların oluşumu sempatiye güç verir ve böylece bu ikisi, birbirlerinin karşılıklı olarak güçlenip pekişmelerine katkıda bulunurlar. Finlay'in ifadesiyle,

> "tikel insan gruplarının içinde ortak özelliklerin oluşması düşüncelerin ve duyguların üyeden üyeye kendiliğinden daha çok aktarılabilmesini sağlayarak sempatinin işlemlerini kolaylaştırır."[820]

Hume, 'Of National Characters" başlıklı denemesinde "sempatinin sosyal ittifaklar ve ortak kimlikler yaratmaktaki rolünü"[821] gayet özlü bir şekilde ortaya koyar:

> "İnsan zihninin çok taklitçi bir doğası vardır; sohbet etmek için sık sık biraraya gelen herhangi bir insan topluluğunun tavırlarının benzerlik kazanmaması ve [topluluğun mensuplarının]birbirlerine erdemleri kadar erdemsizliklerini de aktarmamaları mümkün değildir.Arkadaşlığa ve topluma yönelik eğilim bütün rasyonel varlıklarda güçlüdür; ve bize bu eğilimi veren aynı yaradılış, birbirimizin duygularına da derinlemesine nüfuz etmemizi sağlar ve tüm topluluk ve arkadaşlık bağları aracılığıyla tutkuların ve eğilimlerin sanki bir salgın gibi yayılmalarına neden olur. Birçok insanın siyasî bir yapı içinde birleştikleri yerde onların

[816]Hume,*Treatise*,s.318.
[817]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.110.
[818]Hume,*a.g.e*,s.318.
[819]Hume,*a.g.e.*,s.316.
[820]C. Finlay,*a.g.e.*,s.110.
[821]C. Finlay,*a.g.e.*,s.110.

> savunma, ticaret ve yönetim için aynı söylemi veya dili kullanarak birbirleriyle kurdukları münasebetler o kadar sık ve sıkıdır ki, bu insanların hareket tarzları bir benzerlik kazanır ve onlar her bireye özgü kişisel bir karakter kadar ortak veya ulusal bir karaktere de sahip olurlar."[822]

Sempati Hume'da, böylece, insan türünün bireyleri olarak hepimizde etkili olan bir mekanizmadır ve bu mekanizma, bizim kendi türümüze yönelik yakınlık duygumuzu etkinleştirir. Ancak sempati, kendilerini başkalarından ayıran tikel benzerliklere sahip olan veya birlikler ve topluluklar teşkil eden insanlar arasında çok daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Belli bağlara dayalı özel gruplar ve toplulukların mensuplarının zevk, düşünce, inanç, değer ve alışkanlık benzerlikleri, onlar arasındaki sempatiye dayalı iletişimi pekiştirir ve böylece gruplar ve topluluklar kendilerini birarada tutan bağların gücünü arttırmış olurlar. Dolayısıyla sempati, erişilmiş sosyalliğin güçlenmesine ve büyümesine önemli ölçüde katkıda bulunur; kuvvet kazanan ve büyüyen sosyallik de sempatiyi güçlendirir. Bundan ötürü, Finlay'e göre, Hume'da sempati

> "kendisi vasıtasıyla insanların sosyal tutkularının ve duygularının bir bakıma ilerlediği bir mekanizmadır;"[823] bu tutkular ve duygular, "içinde ortaya çıktıkları sosyal koşullara göre kendilerini daha büyük bir güçle ve daha rafine bir şekilde ifade ederler."[824]

Ancak, sempatinin bir mekanizma olarak toplumsallığa hizmet eden bu işlevi, esasen, onun vasıtasıyla etkinleşen tutkuların bir sonucudur. İnsan eylemliliğinde sosyal ilişkilerin şekillenmesi ve mahiyetinin belirlenmesi ile birinci derecede ilişkilendirebileceğimiz tutkular, başta sevgi ve nefret, saygı ve küçümseme olmak üzere özellikle başkalarıyla ilgili dolaylı tutkulardır.Bunlar Hume'da, "sivil toplumların kendileri aracılığıyla politik düzeyin altında bir düzeyde bütünleştikleri"[825] ve "kan bağında, servette, zevkte, milliyette, alışkanlıklarda, çıkarlarda, eğilimlerde benzerlikleri ve farklılıkları"[826] yansıtan "sosyal ilişkilerin şekillen[melerinde]"[827] etkili

[822]Hume,*EPML*, s.202-203.
[823]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*.,s.111.
[824]C.Finlay,*a.g.e*, s.111.
[825]C.Finlay,*a.g.e.*,s.106.
[826]C.Finlay,*a.g.e*, s.106.
[827]C.Finlay,*a.g.e.*,s.106.

olan tutkulardır. Sosyal ilişkiler, hem "sempatinin belirleyicilerinin aile, dostluk ve komşuluk"[828] olmasından, hem de "tutkuların ve kişisel çıkarların özünü bencillikten ziyade taraflılığın oluşturmasından"[829] ötürü sempatik taraflılığı içeren ve üreten, başka bir deyişle, sempatik taraflılık ve onunla ilişkili unsurlar tarafından şekillendirilip karakterize edilen ilişkilerdir.

İşte, burasının, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin başlıca kavrayışlarının izahında belki de bir düğüm noktası teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü sempati, bir yandan yukarıda belirttiğimiz gibi, büyük ölçüde kan bağı, inanç, değer, zevk, eğilim vb. benzerlikleri zemininde sosyal iletişimi mümkün kılan bir mekanizma olarak, belli ortak veya benzer özellikleri ve nitelikleri paylaşan insanlar arasındaki sosyal bağları pekiştirir ve onların sosyal ilişkileri güçlendirmelerini ve geliştirmelerini sağlar. Bu sempatinin sosyal tutkuları ve duyguları etkinleştiren ve böylece toplumsallığa hizmet eden çok hayati bir işlevini teşkil eder. Ancak sempati, öte yandan, kendi başına değil, tutkulara tabi olarak çalışan ve tutkuların kendisi vasıtasıyla etkinleştikleri bir mekanizma olduğu için, onun erişim menzilinin benzerlikler ve paylaşılan ortak özelliklere veya niteliklere dayanan sosyal ilişkilerin ötesine geçmesi çok zordur. Bir kimsenin sempatisi öncelikle ve çok büyük ölçüde kendisiyle arasında ortak bazı çıkarların da temelini teşkil edecek şekilde bir veya daha çok bakımdan benzerlik ve yakınlık bağı ve bağlantısı bulunan kişilere ve bu kişilerden oluşturduğu topluluklara yönelir ve sempatinin onların dışına odaklanması nadir, istisnai ve gelip geçici bir durumdur. Daha açık bir ifadeyle, sempati toplumdan ziyade topluluk odaklıdır.

Hume, bundan ötürü, sempatinin insanları kendi yakınlarına karşı şefkat, cömertlik, fedakârlık gibi duygulara ve erdemlere yönelten ve yakınlık bağlarını güçlendiren son derece soylu etkilerine rağmen, onun "insanları geniş topluma uygun kılmak" bakımından bu toplumlara "neredeyse bencillik kadar aykırı olduğunu"[830] belirtir. Bu, toplumun oluşumunun ve devamlılığının, insanların, sempatik yakınlığın konusu olan benzerliklere dayalı topluluk bağlarının ve bu bağların ifade ettiği dar çıkarların ötesine geçerek, başkalarıyla muhtelif türden çeşitli ilişkiler ve bağlantılar kurmalarına bağlı

[828]G. Deleuze, *Empiricism anda Subjectivity*, s.38
[829]G. Deleuze,*a.g.e.*,s.38
[830]Hume,*Treatise*,s.487.

olduğu anlamına gelir ve iki önemli meseleyle yakından ilgilidir. Bu meselelerden ilki, insanların sosyal eylemliliğinde en çok belirleyici olan tutkuların 'hangi tutkular oldukları' ve 'ne tür sosyal ilişkileri karakterize ettikleri' meselesidir. Bu meselenin izahı, tutkuların kendilerini etkinleştirme mekanizması sempati olduğu için, sosyal ilişkilerin niteliğinde belirleyici olan tutkularda sempatinin işleyiş şeklinin ve işlevinin izah edilmesini gerektirir. İkinci mesele, sempatik taraflılık meselesidir. Bu meselenin aşılmasının, Hume için, sosyal ilişkilerin dışında iktisadî ve siyasî ilişkilerin ortaya çıkmasının ve gelişmesinin belki de en temel koşulunu oluşturduğunu ve bundan ötürü de, filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin en önemli ayrımları ve kavrayışlarının bu mesele ışığında ele alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Şimdi sırasıyla bu iki meseleyi ele almak istiyoruz.

3.4.10. Sevgi, Saygı ve Sosyal İlişkiler

Hume, kendi tutkular tasnifinde dolaylı tutkuları, hatırlayacağımız gibi, nesnelerinin kişinin kendisi ve başkası olmasına göre iki gruba ayırmaktaydı. Meselâ kendini beğenme tutkusunda, gurur tutkusunun nesnesi bu tutku tarafından harekete geçirilen kişiyle aynıdır, yani doğrudan doğruya kişinin kendisidir. Buna karşılık başkalarıyla ilgili dolaylı tutkularda tutkunun nesnesi, kişinin kendisi değil, başkasıdır. En önemlilerini sevgi ve nefret ikilisinin ve bunlarla bağlantılı olarak saygı ve küçümseme tutkularının oluşturdukları bu gruptaki tutkuların ilk gruptakilerden yegâne farklılıkları budur.[831] Hume bu yegâne farklılığı şu şekilde ifade eder:

> "Kendini beğenmenin veya kendini küçük görmenin *nesnesi*nin doğrudan doğruya benlik veya düşüncelerinin, eylemlerinin ve duyumlarının çok yakından bilincinde olduğumuz kişinin kendisi olması gibi, sevgi ve nefretin nesnesi de düşüncelerinin, eylemlerinin ve duyumlarının bilincinde olmadığımız başka bir kişidir."[832]

Tıpkı kendini beğenme ve kendini küçük görme tutkularında olduğu gibi, sevgi ve nefreti doğuran şeyler, yani onların müsebbipleri doğrudan doğruya kişiler değildir. Bir kimse bizde doğrudan doğruya sevgi veya nefret uyandırmaz. Dolayısıyla bu tutkuların nedenlerinin nesnelerde, yani sevdiğimiz veya nefret ettiğimiz kişilerin niteliklerinde

[831]C.Finlay,*Hume's Social Theory*,s.113.
[832]Hume,*Treatise*,s.329.

veya onların içinde yer aldıkları koşullarda araştırılması gerekir.[833] Sevgi ve nefret nedenleri çok büyük bir çeşitlilik gösterebilir ve çok farklı türden şeyleri içerebilir:

> "Eğer sevginin ve nefretin nedenlerini incelersek, onların çok büyük bir çeşitlenme gösterdiklerini ve çok fazla orta noktaya sahip olmadıklarını buluruz. Herhangi bir kimsenin erdemi, bilgisi, zekâsı, sağduyusu, iyi huyu sevgi ve saygı; bu niteliklerin karşıtları ise nefret ve küçümseme üretir. Aynı tutkular güzellik, kuvvet, çeviklik, maharet gibi bedensel yetkinliklerden ve bu yetkinliklerin karşıtlarından da doğarlar; tıpkı aile, mal mülk, kılık kıyafet, ulus veya iklimle ilgili avantajlardan veya dezavantajlardan kaynaklandıkları gibi."[834]

3.4.10.1. Sevginin Koşulları

Hume'un, burada, kendi ahlâk ve siyaset felsefesi bakımından çok önemli sonuçları olduğunu söyleyebileceğimiz bir sevgi anlayışı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Hume, görüldüğü gibi, bir insanın doğrudan doğruya, yani sadece insan olması bakımından bizde sevgi uyandıramayacağını; onun bizde doğurduğu sevginin veya ilişkili tutkuların ancak kendisine ait veya ilişkin unsurlardan kaynaklanabileceğini ifade etmektedir. Daha açık bir deyişle, sevgimizin nesnesi her zaman kendi dışımızdaki bir kişi veya şeydir; ancak sevgimizin nedeni kişinin veya şeyin kendisi değil; onun taşıdığı veya onunla ilişkilendirdiğimiz yahut ona yüklediğimiz özellikler ve niteliklerdir. Michael Gill bundan ötürü, Hume'un bu argümanını, insan türünün bütün üyelerine yönelik bir iyilikseverlik duygusunun kavranamaz olduğu şeklindeki başka bir argümanın temeli olarak görür.[835] Bu açıdan sözkonusu argüman, iyilikseverliğin, sivil toplumda doğal ve aracısız bir bütünleştirici güç oluşturduğu; yani sosyalliğin doğal ve kapsayıcı olduğu kadar toplumun tüm üyelerini, giderek, bütün insanları kuşatan kökensel bir duygu olduğu şeklindeki Shaftesbury ve Hutcheson'da bulunan idenin bir reddi anlamına gelmektedir.[836] Hume böylece, Finlay'e göre, değişik kuvvette ve farklı türde sosyal bağların karmaşık, zengin toplumlarda kendiliklerinden, yani cebir olmaksızın nasıl oluştuklarını göstermek için sempatiyi kullanır ve Hutcheson'ın sivil toplumun doğal bütünleştirici gücü olarak iyilikseverliği vurgulayan argümanıyla; Hobbes'un, birliğin

[833]C.Finlay,*a.g.e.*,s.113.
[834]Hume,*Treatise*,s.330.
[835]Michael Gill "Hume's progressive view of human nature', *Hume Studies* Volume XXVI, Number I, April 2000, s. 87-108. akt. C.Finlay, *Hume's Social Philosophy*,s. 113.
[836]C.Finlay,*a.g.e.* ,s. 113.

ancak egemen gücün zorlayıcı araçlarıyla tesis edilebileceği şeklindeki karşıt görüşü arasında bir rotayı takip eder.[837]

Sevginin sözkonusu bağların oluşmasında rolü önemlidir. Ama burada kritik husus, yukarıda belirttiğimiz gibi, sevginin doğrudan doğruya kendi nesnesinden doğmaması, bundan ötürü de, onun ortaya çıkmasının ve harekete geçmesinin kendi nesnesiyle ilişkili başka şeylere bağlı olmasıdır. Bu gururdan da hatırlayacağımız gibi, esasen, dolaylı tutkuların bir özelliğidir. Zaten bu tutkuların 'dolaylılığı' da, doğrudan tutkulardan farklı olarak, nesnelerinin kendilerinden değil; nesnelerinin şu veya bu özelliklerinden yahut niteliklerinden doğmalarından kaynaklanır. İşte dolaylı tutkulara yol açmaya veya onları tetiklemeye elverişli şeyler, yani metalar, zarif ürünler, kabiliyetler, zevkler, beceriler vb. ne kadar çok gelişmişlerse, bu tutkuların gücü ve nüansları da o kadar çoğalır.[838] Bu nesnelerin gerek üretimleri ve çeşitlenmeleri, gerekse onların niteliklerine ve özelliklerine değer biçme süreçleri sosyal bir bağlam içinde gerçekleşirler. Daha doğrusu, bütün bunların gerçekleşmesi, sosyal bir bağlamı gerektirir ve bu, dolaylı tutkuların, sosyalliğin büyümesi ve ticaretin ve imalâtın gelişmesiyle kuvvet ve nüans kazandıkları anlamına gelir.[839]

Yukarıda belirttiğimiz gibi, sevginin ve saygının nedenleri büyük bir çeşitlik gösterir. Kişilerin kendilerindeki en içsel erdemlerden ve kendilerine mahsus yeteneklerinden, kendi mülkiyetlerinin ve konumlarının özelliklerine kadar birçok şey, sevgi ve saygı nedeni olabilir. Fakat, Finlay'in belirttiği gibi, kişilere yönelik bir sevgi veya saygı hissetmeden önce "onlar ve tutkunun nedeni arasında uygun bir ilişkinin" varlığını, yani onlara sevgi veya saygı duymamıza neden olan niteliğe sahip olduklarını açık seçik "fark etmemiz gerekir."[840] Çünkü Hume'un kendi izahıyla:

> "soyutlanarak tasavvur edildiklerinde erdem ve erdemsizlik; cansız nesneler üzerine yerleştirildiklerinde güzellik ve çirkinlik; üçüncü bir kişiye ait olduklarında yoksulluk ve zenginlik, onlarla hiçbir ilişkisi bulunmayanlarda hiçbir ölçüde sevgi veya nefret, saygı veya küçümseme uyandırmazlar."[841] Meselâ sırf güzel bir

[837]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.113.
[838]C.Finlay,*a.g.e.*,s.113.
[839]C.Finlay,*a.g.e.*,s.113-114.
[840]C.Finlay,*a.g.e.*,s.114.
[841]Hume,*Treatise*,s.331.

> yapının önünde duruyoruz diye sanki o yapının sahibiymişiz gibi bize saygı gösterilmesini beklemeyiz.[842]

Biz, insanlara kendilerinin olan şeyler dolayısıyla saygı duyar veya onları bundan ötürü severiz. Onları, kendileriyle ilişkilerimize bağlı olarak, çok farklı şekillerde sevmemizin sözkonusu olmasına rağmen bu husus değişmez. Örneğin muhteşem bir sarayı olan bir prensin insanlardan saygı görmesinin sebebi de budur. Prens ilkin sarayın güzelliği; ikinci olarak bu güzelliği doğrudan doğruya kendisine bağlayan ve ait kılan mülkiyet ilişkisi yoluyla saygı görür. Bunlardan herhangi biri ortadan kalktığı zaman ilgili tutku, yani saygı da yok olur.[843]

Başkalarıyla ilgili dolaylı tutkular, daha önce belirttiğimiz üzere, "sivil toplumların onlar aracılığıyla politik düzeyin altında bir düzeyde bütünleştikleri"[844] sosyal ilişkilerin şekillenmesinde belirleyici olan tutkulardır. Hume'un 'sevgi ve nefret' başlığı altında tartıştığı bu gruptaki tutkuların[845] en önemlileri hayranlık, hürmet, dostluk, onur gibi tutkuları da içeren ve bu tutkuların bir bakıma onların nüanslarını teşkil ettiklerini söyleyebileceğimiz sevgi ve saygı tutkularıdır. Finlay, Hume'un sevgi ve saygı terimlerini kullanarak, iki büyük ilişki kategorisini ayırmayı amaçladığını ileri sürer. İlk kategori, yani sevgi kategorisi kan bağı ilişkileri olanlar veya dostlar arasında ortaya çıkan duygu türleriyle ilgilidir. İkinci kategori ise, daha az varlığa ve niteliğe sahip olan bireylerin daha fazla varlığa veya niteliğe sahip olan bireyleri algıladıkları ve onlara hayranlık duydukları zaman ortaya çıkan duygu türlerini içerir.[846] Bunlar, sosyal düzlemde de iki farklı bağlantıya dayanan iki farklı sosyal ilişki türüne tekabül ederler. Ancak bunların arasındaki ayrımı ve sonuçlarını anlamak için, Hume'un, saygıyı da kendisinin özel bir türü olarak gördüğü sevgi tutkusunun kökenine ilişkin açıklamasına bakmak gerekir.

[842]Hume,*Treatise*,s.331.
[843]Hume, *a.g.e.*,s.330.
[844]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.106.
[845]C.Finlay, *a.g.e*, s.114.
[846]C.Finlay,*a.g.e.*,s.114.

3.4.10.2. Sevginin Kökeni ve Sevgiye Dayalı Sosyal İlişkiler

Hume, insanın kendi kendine yetmek konusunda yetersiz olduğunu ve dışsal nesnelerde bulduğu dayanakları ortadan kaldırdığınız zaman, onun, hemen çok derin bir melankoliye ve umutsuzluğa kapıldığını belirtir.[847] İnsan zihninin kendini tek başına eğlendirmekteki yetersizliğinden kaynaklanan bu durum, insan zihnini "doğal bir şekilde canlı bir duyum üreterek heyecanı harekete geçirebilecek yabancı nesneleri araştırmaya"[848] sevk eder. İşte, Hume için, bu tür bir etkiyi doğuran nesne, kişiyle ilişkisi sempati mekanizması vasıtasıyla sevgi dediğimiz tutkuyu ortaya çıkaracak ve etkinleştirecek olan bir başkasıdır. Hume,bu tür bir nesnenin zihindeki etkilerini ve onun esasen ne anlama geldiğini, yani işlevini ve bu işlevin önemini şu şekilde ifade eder:

> "Zihin böyle bir nesnenin ortaya çıkması üzerine sanki bir rüyadan uyanır: Kan yeni bir coşkuyla akar: Kalp yücelir: Ve insan bir bütün olarak, yalnız ve sakin olduğu anlarında sahip olamadığı bir dinçlik kazanır. Bundan ötürü dostluk bütün nesnelerin en canlısını, yani [kendi] zihninin bütün eylemlerini bize ileten kendimiz gibi rasyonel ve düşünen bir varlığı bize sunduğu için doğal olarak son derece sevinç vericidir; bu varlık bizi, kendisinin en derinlerindeki düşünceleri ve duygularının sırdaşı kılar ve herhangi bir nesnenin neden olduğu bütün duyguları tam da üretildikleri andaki şekilleriyle bizim görmemize izin verir.Her canlı ide hoştur,ama bir tutkunun idesi özellikle hoştur; çünkü böyle bir ide bir tür tutku hâline gelir ve zihne başka her tasavvur veya kavramdan daha belirgin bir hareketlilik verir"[849]

Böylece Hume'da, Finlay'i takip ederek, "insani arkadaşlığın neredeyse her şeklinin arzulanabilir olduğunu"[850] söyleyebiliriz. Ancak "Hume'un açıklamaya çalıştığı gibi, kendileriyle akrabalıklar kurduğumuz veya topluluklar oluşturduğumuz insanların dostluğu bize tamamen yabancı olan insanların arkadaşlığından çok daha arzulanır" bir şeydir.[851] Hume, yabancıların arkadaşlığının düşüncemizi canlandırmak suretiyle, bize kısa bir süre için hoş geldiğini; oysa akrabalarımız ve tanıdıklarımızla dostluğun kendine mahsus bir hoşluğu bulunduğunu belirtir.[852] Bundan ötürü, sözkonusu

[847]Hume,*a.g.e.*,s.352.
[848]Hume,*Treatise*,s.352-353.
[849]Hume,*a.g.e*,,s.353.
[850]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.115.
[851]C.Finlay,*a.g.e*, s.115.
[852]Hume,*a.g.e.*,s.353.

yakınlıkların düşüncelerimizde yarattığı canlandırıcı etkiler hem daha güçlüdürler, hem de çok daha uzun sürelidirler.[853] Bunun nedeni, bizimle ilgili herşeyin, kendimizden ilgili nesneye kolayca aktarılması suretiyle canlı bir şekilde kavranmasıdır. Hume, alışkanlığın da bu tür bir aktarımı kolaylaştırdığını ve nesneye ilişkin kavrayışımızı güçlendirdiğini ifade eder ve bunlardan ilkinin neden ve etkiye, ikincisinin eğitime ilişkin muhakememizle paralellik gösterdiğini belirtir.[854]

Finlay, Hume'un sevgi üzerine tartışmasında, bireylerin toplum içinde sadece kan bağı temelinde değil; aynı zamanda, dostluk, tanışıklık ve paylaşılan nitelikler ve ilgiler dâhil, diğer muhtelif ilişkiler temelinde de biraraya gelerek, nasıl güçlü topluluklar oluşturduklarına dair bir izahın başlangıç esaslarını ortaya koyduğunu belirtir.[855] Bunlar esasen doğrudan doğruya çeşitli türden benzerlik unsurlarıyla ilgilidir:

> "Aşikârdır ki, insanlar huylarına ve eğilimlerine göre biraraya gelirler, dolayısıyla neşeli bir mizacı olan insanlar doğal olarak neşeli olanları severler; tıpkı ciddi bir mizacı olanların ciddi insanlara ilgi duymaları gibi. Bu sadece, onların kendileri ve başkaları arasındaki bu benzerliği fark etmeleri durumunda değil, fakat eğilimin doğal bir yönlendirmesi ve benzer karakterler arasında her zaman ortaya çıkan belli bir sempati vasıtasıyla da gerçekleşir. Onların benzerliklerini fark ettikleri yerde, benzerlik, bir ideler bağlantısı üretmek suretiyle bir ilişki tarzına uygun olarak işler."[856]

İşte genel olarak sevgiyi içeren sosyal ilişkiler, Finlay'in de dikkat çektiği gibi,Hume'un burada 'ilişki' diye adlandırdığı benzerlik unsurları temelinde şekillenen sosyal bağlardan oluşurlar.[857] Bu bağların gücünün kendilerini ortaya çıkaran sevginin derecesine ve türüne bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Meselâ basit bir tanışıklığa dayalı sosyal ilişkiler, kan bağına veya ortak çıkarlara, zevklere, niteliklere dayanan sosyal ilişkiler kadar güçlü değildir. Bunun sebebi, tanışıklık bağının, kan bağına veya ortak zevklere yahut niteliklere dayanan bağlara göre çok daha zayıf ve çok daha az şiddetli bir sevginin etkinleştiği bir ilişki türüne tekabül etmesidir. Hume bunu ortaya çıkaran olguyu şu şekilde izah eder:

---

[853]Hume, *a.g.e.,* s.353.
[854]Hume,*Treatise,*s.353.
[855]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.115.
[856]Hume, *a.g.e.*,s. 354.
[857]C.Finlay,*a.g.e.*,s.106.

> "Bizimle herhangi bir bağlantı vasıtasıyla birleşen kim olursa olsun, diğer nitelikleri soruşturulmasızın, bu bağlantının boyutları ölçüsünde sevgimizden her zaman bir pay alacağından emindir. Böylece kan ilişkisi ebeveynlerin çocuklarına duydukları sevgide zihnin yetenekli olduğu en güçlü bağı ve bu ilişki zayıfladıkça aynı duygunun daha küçük bir derecesini üretir. Bu etkiye sadece kan bağı değil, hiçbir istisna sözkonusu olmaksızın bütün diğer ilişkiler de sahiptir. Biz memleketlilerimizi, komşularımızı, meslektaşlarımızı ve hatta kendimizle aynı ismi taşıyanları severiz. Bu ilişkilerden her biri bir bağ olarak addedilir ve sevgimizden bir pay almaya hak kazandırır."[858]

Böylece sevgiyi içeren sosyal ilişkilerin; basit bir tanışıklıktan kan bağları, paylaşılan çıkarlar, zevkler, nitelikler veya servet düzeylerindeki benzerlikler gibi daha belirgin ortak ve benzer unsurlara kadar, değişik düzeyde ve güçte sosyal bağlara göre şekillenmiş ilişkiler olduklarını söyleyebiliriz. Ancak Finlay, yukarıda belirttiğimiz gibi, Hume'un saygıyı bir sevgi türü olarak ele almış ve incelemiş olmakla birlikte, sevgi ve saygı terimlerini sosyal ilişkileri iki kategoriye ayıracak şekilde kullandığını ileri sürer. İlk kategori çerçevesinde sevgi, en açıklayıcı örneğini kan bağına dayalı sosyal ilişkilerin teşkil ettiği gibi, nitelikleri ve varlıklarının miktarı bakımından benzeyen veya az çok eşit olan insanlar arasındaki yatay ilişkiler vasıtasıyla bütünleştirici bağların kurucu unsuru olarak görülebilir.[859] Bu sevgi türü, sosyal bakımdan, insanlar arasında servet, zevk, inanç farklılıklarıyla oluşan mesafe ne kadar azsa o kadar yoğundur; bundan ötürü de, sözkonusu unsurlardaki yakınlık bu tür sevgiyi büyütür.[860] Kısaca sevgi, başkalarıyla ilgili asli dolaylı tutku olarak *yakınlıklara* dayalı sosyal ilişkileri şekillendirir. Burada belirtmemiz gereken bir husus, Hume'un, başka insanlarla bağlantılı olarak hissettiğimiz dolaylı tutkuları tanımlamak için onları çoğunlukla 'sevgi ve nefret', 'saygı ve küçümseme' gibi kavramsal çiftler şeklinde kullanmış olmasıdır. Bu, insanlar arasında hemen yukarıda belirttiğimiz anlamda yakınlığın, herhangi bir nedenden kaynaklanabilecek nefreti de büyüteceği ve bu yakınlık ne kadar fazlaysa, nefretin de o ölçüde yoğun olacağı anlamına gelir.

[858]Hume,*Treatise*,s.352.
[859]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.106.
[860]C.Finlay,*a.g.e.*,s.106.

Buna karşılık, Hume'un sevgi ve nefretin türleri olarak gördüğü[861] saygı ve küçümseme, yakınlıktan ziyade uzaklığa, benzerlikten ziyade farklılığa dayanan[862] sosyal ilişkileri şekillendirirler. Hume'da saygının ve bağlantılı olarak, küçümsemenin temel nesneleri güç ve zenginliktir:

> "Hiçbir şey bizi bir kimsenin gücü ve zenginliğinden daha fazla ona saygı duymaya yöneltemez; ve yine bizi hiçbir şey bir kimsenin yoksulluğu ve düşkünlüğü kadar onu küçük görmeye götüremez."[863]

Hume'da saygı, Finlay'i takip ederek söylersek, "zengin, güçlü, yetenekli ve erdemli insanları takdir ettiğimiz ve onların kendimizin veya çevrelerindeki insanların sahip olduğundan çok üstünde bir mal varlığına veya niteliklere sahip olduklarını bir şekilde ortaya koyduklarını fark ettiğimiz zaman sergilediğimiz pozitif bir duygu yakınlığını"[864] ifade eder. Güçlülere ve zenginlere duyduğumuz saygı, güçleri ve zenginlikleri, onların sosyal bakımdan bizden ne kadar yüksek konumda olmalarını sağlıyorsa, o ölçüde artar. Bu saygının, sevgiden farklı ve hatta ona karşıt olarak, sosyal konumlardaki mesafenin büyüklüğüyle doğru orantılı bir şekilde arttığı; yani, saygının şekillendirdiği sosyal ilişkilerin uzaklık ve farklılıkla ilgili olduğu ve bu ilişkilerde, toplumdaki bireyler arasındaki dikey farklılıkların ve uzaklıkların gözetildiği ve ölçü olarak alındığı anlamına gelir.[865]

Hume'da başkalarıyla ilgili tutkuların şekillendirdiği üçüncü grup sosyal ilişkiler, kin ve haset gibi olumsuz, dolayısıyla bütünleştirici değil ayrıştırıcı olan tutkuların belirleyici oldukları ilişkilerdir. Bu tutkular genellikle sahip olduğu şeyler veya nitelikleri bakımından kendimizle kıyaslayabileceğimiz insanlarla ilişkiye geçtiğimiz zaman, bu kıyaslamanın bizi kendimiz açısından tatsız ve rahatsızlık verici bulacağımız sonuçlarla yüzleşmek zorunda bırakması durumunda meydana çıkan ve etkin hâle geçen tutkulardır. Hume, Finlay'in belirttiği gibi, bu tür karşılaştırmaların konumları ve nitelikleri bakımından nispeten birbirlerine yakın insanlar arasında sözkonusu olduğunu,

[861]Hume,*Treatise*,s.357.
[862]C.Finlay,*a.g.e.*,s.106.
[863]Hume,*Treatise*,s.357.
[864]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.106.
[865]C.Finlay,*a.g.e.*, s.117.

bu bakımlardan birbirlerinden çok uzak olan insanların karşılaştırılmadıklarını ifade eder.[866]

3.4.11. Humecu Sosyal İlişkiler ve Aristotelesçi Dostluk ve Yurttaşlık Sevgisi

Bütün bu çerçeveden sonra, yukarıda belirttiğimiz iki meseleden ilkini, yani insanların sosyal eylemliliğinde en çok belirleyici olan tutkuların hangi tutkular oldukları ve bunların ne tür sosyal ilişkileri karakterize ettikleri meselesini büyük ölçüde açıklığa kavuşturmuş olduğumuzu düşünüyoruz. Bununla birlikte, yine yukarıda belirttiğimiz gibi, tutkuların içinde etkinleştikleri mekanizma sempati olduğu ve bu mekanizmanın işleyişi özellikle sosyal ilişkileri şekillendiren tutkuların şiddetleri, dolayısıyla da onların etkileri bakımından çok büyük bir önem taşıdığı için, bu meseleyi sempatinin belirttiğimiz sosyal ilişkiler bağlamlarındaki işlevleri ve etkileri konusunda birkaç hususa dikkat çekerek noktalamamız gerekiyor.Hume'da sempatinin sosyallik üzerindeki pozitif etkisi ve filozofumuzun, Finlay'e göre, Aristotelesçi dostluk ve yurttaşlık anlayışıyla bazı açılardan benzerlik gösteren sosyallik anlayışı ile ilgili olan bu noktaları belirttikten sonra; sempatinin, onun ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavrayışlarıyla aşılmaya çalışılan, yani sosyal olana ters ve uygunsuz düşen, sorunlu tarafına gelmiş olacağız.

Hume'da sempati, yukarıda belirttiğimiz gibi, bizim kendi türümüze yönelik yakınlık duygumuzu etkileştiren bir mekanizmadır ve biz, bu mekanizmanın işleyişiyle kendimize tamamen yabancı insanlara dahi, onların sırf insan olmalarından ötürü bir yakınlık hissi duyarız.Başka bir deyişle, insanların birbirlerine karşı bir yakınlık duygusu hissetmeleri için insan olmak bakımından paylaştıkları benzerlik yeterli gelir. Ancak onların aynı ulusa mensup olduklarını veya aynı dili ve âdetleri paylaştıklarını keşfetmeleri bu bağın gücünü arttırır.[867] Hume ilişkileri incelerken, Finlay'in ifade ettiği gibi, bu tür sempatiye dayalı bağların artık büyük bir artış gösterdiğini ve bireylerin paylaştıklarını fark ettikleri bağlar ne kadar çoksa, sevgi duygularının da o kadar güçlü doğacağını belirtir.[868] Mizaç ve karakter, servet miktarı, edebiyat ve sanat zevkleri veya

[866]C.Finlay,*a.g.e*., s.107.
[867]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.116
[868]C.Finlay,*a.g.e*, s.116.

politik inançlar bakımından benzerlikler, insanlarda kendileriyle bu benzerlikleri paylaşanlara sevgi ve şefkat duymaya; dolayısıyla, onların mutluluklarını arzulamaya yönelik doğal bir eğilimi canlandıran bir sosyal ilişki için zemin yaratır.[869] Diğer bir deyişle, benzerliklerde somutlaşan ortak özelliklerin ve niteliklerin keşfi, bu bağlara dayalı sosyal ilişkilerin faillerinin birbirlerinin iyiliklerini ve mutluluklarını arzulamaya ve onları bu doğrultuda hareket etmeye ve işbirliği yapmaya sevk eder. Bunun nedeni, doğamıza yerleşmiş keyfi ve kökensel bir içgüdü olarak başkalarının mutluluklarına ve mutsuzluklarına ilişkin arzumuzu,onlara beslediğimiz sevginin veya nefretin belirlemesidir.[870] Benzerlikler, sempati mekanizmasıyla sevgiyi etkinleştirir ve güçlendirirler; bu da sözkonusu etkileri ortaya çıkarır. Ancak Finlay'in de dikkat çektiği gibi, bu tutkular, büyük ölçüde ortak noktaların,özelliklerin ve niteliklerin keşfi yoluyla güçlenmelerine rağmen, onların doğmaları için düzenli olarak karşılaştığımız insanlarla kurduğumuz tanışıklığın dahi yeterli olduğunu söyleyebiliriz.[871] Hume herhangi bir kişiye alıştığımız ve onunla yakınlık kurduğumuz zaman, onda sahip olduğu çok değerli bir nitelik keşfetmemiş olsak bile, onun bir arkadaş olarak sık sık bizimle beraber olmasından ötürü, onu, üstün meziyetlerine tamamen ikna olduğumuz bir yabancıya her zaman tercih edeceğimizi belirtir.[872] Bu hadise doğrudan doğruya sempatinin bir sonucudur.

Finlay işte, Hume'da, dolaylı tutkular tarafından düzenlenen sosyal ilişkilerin, Hume'un çok farklı türden sosyal ilişkiler ve etkileşimler tasavvur etmiş olmasına rağmen, sivik gelenek tarafından tahayyül edildiği şekliyle Aristotelesçi poliste yurttaşlar arasındaki ilişkilere benzer bir yer işgal ettiğini ifade eder.[873] Finlay'e göre, Aristotelesçi poliste biraraya gelerek toplanan ve sohbet eden bireyler, özellikle belli bir serveti ve konumu olan, yani tam yurttaşlık için gerekli nitelikleri bulunan, dolayısıyla şehirle ilgili işlere ve görevlere iştirak eden insanlardır:

> "Bu insanlar arasındaki ilişkiler farklı türden ortak özellikler temelinde bir 'dostluk' formu olarak tanımlanır. Aristoteles'in açıklamasında yurttaş-'dostlar' sadece aynı topluluğun mensupları değil, aynı zamanda onun [bu topluluğun]

[869]C.Finlay,*a.g.e*,s.116.
[870]Hume,*Treatise*,s.368.
[871]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.116.
[872]Hume,*a.g.e.*,s.352.
[873]C.Finlay,*a.g.e.*,s.116.

> politik işlerinin iştirakçisidirler; [onlar] (bir ölçüye kadar) aynı topluluk ilgilerini paylaşırlar ve aynı genel hedefler doğrultusunda yönlendirilen eylemlere girişirler. Bir şehir hedeflerine ulaşacaksa *philia*, yani bir sevgi türü olarak dostluk, yurttaşlar arasında uygun ve esasen zorunludur ve bu hane içinde yaşanabilecek babalığa ve evliliğe mahsus bütün duygulardan son derece farklı bir sevgidir.Kendi sempati açıklamasının gösterdiği gibi, Hume'un sosyal ilişkileri muhtelif bir ortak özellikler setine tabidirler: bunlar, örneğin, en genel olarak ortak bir temel insanlık duygusu, ikinci olarak milliyet veya nihayet ortak zevkleri paylaşan grupların, sosyal sınıfların, kulüplerin ve toplulukların daha dar çevreleri veya asıl aile üyeleri kadar arkadaşları ve akrabaları içeren daha geniş ağlar vasıtasıyla kavranırlar. (..) Hume'un 'sevgisi' sadece ortak bir milliyeti, dili veya şehri paylaşmaları anlamında nispeten yabancı olanlar arasında gerçekleşmek suretiyle, sosyal ilişkilerde Aristoteles'in sivik sevgisine benzer bir anlam taşır; fakat, modern ticari düzen, daha güçlü ve daha derin bağlar geliştirmek için birçok fırsatlar sağlar."[874]

3.4.12. Sempati ve Güçlülere ve Zenginlere Saygı

Başkalarıyla ilgili dolaylı tutkuların en güçlüsü olarak sevgi, görüldüğü gibi, benzerliğe ve özdeşleşmeye dayalı sosyal ilişkileri şekillendirmektedir. Sevginin belirleyici olduğu sosyal ilişkiler, sempatinin işleyiş mekanizması nedeniyle, en güçlü bir şekilde servet, kabiliyet, bilgi, statü vb. açısından az çok eşit konumda olanlar ve kendi içlerinde çeşitli bakımlardan benzerlik taşıyanlar arasında ortaya çıkmaktadır. Sempati, sevginin etkinleştiği bu ilk tür sosyal ilişkilerde, yakınlık ve özdeşlik ilişkileri vasıtasıyla işlediği için, Finlay'in deyişiyle, bir toplumda yatay olarak, yani şu veya bu anlamda aynı düzeyde olan insanlar arasında erişilebilecek bütünlük ve dayanışma ölçüsüne katkıda bulunur.[875] Ancak Hume'da sevginin diğer türünü teşkil eden saygı, yukarıda belirttiğimiz gibi, toplumdaki bireyler arasında dikey farklılıkların ve mesafelerin öne çıktığı veya dikkate alındığı sosyal ilişkilerle bağlantılıdır. Finlay, sevgi veya saygının bu ikinci anlamda, kendi aralarında sevginin ilk türünü yaşayabilen tikel bir tabakanın üyelerinin daha yüksek bir tabakanın üyelerine bakma biçimleriyle ilgili olduğunu belirtir.[876] Sevgi tutkusunun ilk türü gibi bu türünün tezahürü de, Finlay'e göre, bir toplumun farklı tabakalarındaki eşit olmayan bireyler arasındaki varolduğu farz edilen

[874]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.116-117.
[875]C.Finlay,*a.g.e.*,s.117.
[876]C.Finlay,*a.g.e.*,s.117.

bağların bir açıklamasını vermesi nedeniyle sosyal bakımdan bütünleştiricidir.[877] İşte burada da sempatinin rolü merkezi bir önem taşır.

Hume, daha önce ifade ettiğimiz üzere, bizim bir kimseye saygı duymamızda en belirleyici ve en güçlü etkenin onun gücü ve zenginliği olduğunu söyler; tıpkı bizi bir kimseyi küçük görmeye yönelten en belirleyici ve en güçlü etkenin onun yoksulluğu ve sefaleti olduğu gibi.[878] Bu, zenginliğin ve yoksulluğun insan eylemliliğinde kendi benliğimizle doğrudan doğruya ilişkili olmalarından ötürü, Hume'un en güçlü tutkular olarak konumladığı gurur ve kendini küçük görme tutkularıyla yakından ilişkili oldukları anlamına gelmektedir. Bunun bir sonucu olarak, bu iki tutkunun, yani gurur ve kendini küçük görme tutkularının da, sevgi ve nefretin güç ve zenginlik bakımından eşitsizliği ifade eden bağlamlarda tezahür eden türleri olarak saygı ve küçümsemeyle doğrudan ve çok güçlü bir şekilde bağlantılı olduklarını söyleyebiliriz. Bu yüzden güç sahiplerine ve zenginlere niçin saygı duyduğumuzun, dolayısıyla bu bağlamdaki sosyal ilişkilerin dayandığı bağların açıklaması, sevginin ilk anlamının şekillendirdiği bağlarda olduğu kadar basit ve sade değildir.

Hume, bizi bulunduğumuz bağlamda,sempatinin sosyalliği güçlendiren işleyişinin farklı bir boyutunu içerdiği için ilgilendiren bu mesele, yani güçlülere ve zenginlere niçin sevgi veya saygı duyduğumuz meselesi üzerinde dururken; Finlay'e göre, Mandeville'in egoist felsefesine dayanarak verilecek bir cevabı bir kenara bırakmaya çalışır.[879] Hume, zenginlere duyduğumuz saygının başlıca üç nedene bağlanabileceğini belirtir. Bunlardan ilki, onların "kendi başlarına hoş olan ve onları tasavvur eden veya inceleyen herkeste kaçınılmaz olarak bir haz duygusu üreten evler, bahçeler ve arabalar gibi" sahip oldukları nesnelerden elde ettiğimiz doyumdur.[880] Finlay'in ifadesiyle, biz, zenginlerin sahip oldukları nesnelerin güzelliklerini gözlemlemekten bazı hazlar alabiliriz; bundan ötürü de bu nesnelerin sahiplerine bize yaşattıkları bu doyumdan ötürü saygı duyarız.[881] Hume'un zenginlere neden saygı duyduğumuza ilişkin gösterdiği

[877]C.Finlay,*a.g.e.*,s.117.
[878]Hume,*Treatise*,s.357.
[879]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.118.
[880]Hume,*a.g.e.*,s.357-358.
[881]C.Finlay,*a.g.e*, s.118.

ikinci gerekçe Mandevilleci diyebileceğimiz egoistçe bir gerekçedir.[882] Biz zenginlere ve güçlülere, onların "sahip oldukları şeyleri paylaşarak onlardan bir kazanç elde etmeyi beklediğimiz"[883] için saygı duyarız. Zenginlere saygı duymamızın üçüncü ve son nedeni "bize yaklaşan herkesin doyumuna iştirak etmemizi sağlayan sempati ilkesidir."[884]

Hume bu üç nedenden ilkinin,Finlay'in de dikkat çektiği gibi,[885] "ilk bakışta tasavvur etmeye eğilimli olduğumuzdan daha büyük bir etkiye sahip olduğunu"[886] düşünür. Bunun nedeni, "güzel veya çirkin, hoş veya nahoş olan şeyler üzerinde bir haz veya rahatsızlık duygusu olmaksızın nadiren düşünmemizdir."[887] Hume'un kastettiği şey, zenginlerin sahip oldukları şeylerin genel olarak güzelliklerinin bizde sıklıkla haz hissi uyandırmasıdır. Ancak bu zenginliklere ve güce gösterdiğimiz saygının ne tek, ne de temel sebebidir.[888] Bu konuda belki daha belirleyici bir neden, zenginlerin arkadaşlıklarının ve hayalgücü vasıtasıyla bu tür bir yakınlığın erişilebilir olduğunun tahayyül edilmesinin, Finlay'den hareketle söylersek, daha fazla sempati unsurunu ilişkiye geçirmeleri, bunun da sözkonusu şeylerin uyandırdığı hoş hisleri güçlendirmeleridir.[889] Bu, esasen, doğrudan doğruya sempatiyle ilişkilidir ve sempatinin bir sonucudur:

> "Eğer bu yetinin [hayalgücünün]doğasını ve bütün ilişkilerin onun üzerindeki büyük etkilerini değerlendirirsek, zengin bir insanın tadını çıkardığı güzel şaraplar, müzik ve bahçelerle ilgili ideleri ne kadar canlı ve hoş olursa olsun, hayalgücünün kendini onlarla sınırlamayacağına, aksine bakışını ilgili nesnelere, özellikle de onlara sahip olan kimseye yönlendireceğine kolaylıkla ikna olabiliriz.Hoş bir idenin veya tasavvurun burada nesneyle ilişkisi vasıtasıyla sözkonusu kimseye yönelik tutku üretmesi çok doğaldır."[890]

Yani Finlay'in ifadesiyle açarsak,

---

[882]C.Finlay,*a.g.e.*,s.118.
[883]Hume,*a.g.e*,s.358.
[884]Hume,*a.g.e*.,s.358.
[885]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.118.
[886]Hume,*Treatise*.,s.358.
[887]Hume,*a.g.e*.,s.358.
[888]Hume,*a.g.e*.,s.358.
[889]C.Finlay,*a.g.e*,s.118.
[890] Hume,*a.g.e*.,s.359.

> "nesnenin kendisinin gözlemcide doğurduğu haz (..) daha çok sempati ilkesini destekler; nesnenin idesinin, bundan ötürü nesnenin sahibinde üreteceği beklenen tutkuyla sıkı bir şekilde birleştirilmesi normaldir."[891]

Hume böylece sempati ilkesinin belirttiğimiz ilk nedenden, yani zenginlerin ve muktedirlerin sahip oldukları şeylerin güzelliklerini gözlemlemekten aldığımız haz duyumlarından "daha güçlü ve evrensel olduğunu"[892] vurgulamaktadır. Hume, Finlay'in belirttiği gibi, zenginleri sevme nedenlerimize ilişkin bu izahını, erdemli ve farklı türden saygı uyandıran unsurlara sahip olan insanlara karşı duyduğumuz saygıya da aynı şekilde uygular.[893]

Sempatinin bir sevgi türü olarak saygı tutkusuyla ilişkisine, yani sempatinin bu tutkuyu etkinleştirme şekline ve bunun ne tür sosyal bağlar ve ilişkilerle ilgili olduklarına dair sunmaya çalıştığımız çerçeveden sonra, ikinci meselemize, yani sempatinin geniş anlamda toplumsallığa ve topluma elverişsiz olan ve onlara bencillikten bile daha aykırı düşen yönüne ve bunun Humecu ahlâk ve siyaset felsefesindeki çok önemli sonuçlarına geçebiliriz.Ancak bu ikinci meseleyi incelemeye başlamadan önce,bu bölümle ilgili birkaç önemli noktaya dikkat çekmemizin gerekli ve faydalı olacağını düşünüyoruz.

Bu noktalardan ilki, sempatinin işleyişini belirleyen temel unsurun benzerlik olduğudur. Sempati sevgiyi, gördüğümüz üzere, içlerinden en kuvvetli olanını birinci derecede kan bağının teşkil ettiği ve sosyal, ekonomik, siyasî gelişmişlik arttıkça çeşitlenme gösteren benzerlik ve yakınlık unsurlarına dayanan sosyal bağları ortaya çıkaracak şekilde etkinleştirir. Bu, işte, hemen aşağıda tetkik etmeye çalışacağımız meselenin özünü, yani sevginin çok büyük ölçüde benzerlerimize tahsis edilmesine neden olan sempatik taraflılığı ortaya çıkarır. Sevginin diğer türünü teşkil eden saygı tutkusu ise, görüldüğü gibi, servet ve güç bakımından eşit olmayan taraflardan daha alt veya aşağı konumda olanların daha üst ve yukarı konumda olanlara karşı hissettikleri bir duygu olarak sempati tarafından daha farklı bir şekilde etkinleştirilir. Bununla birlikte bu bağlama mahsus; zenginlik, güç veya başka bazı bakımlardan daha üstün olanlara yönelik bir sempatik taraflılığın da sözkonusu olduğunu söyleyebiliriz.Bu çerçevede dikkat

[891]C.Finlay,*a.g.e*,s.118.
[892]Hume,*a.g.e*,s.359.
[893] Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.118.

çeleceğimiz son nokta, daha önce de belirttiğimiz üzere, sevgi ve saygının karşıt tutkularını teşkil eden nefret ve küçümsemenin, kendi içlerindeki bütün türleri ve versiyonlarıyla tıpkı sevgi ve saygı tutkuları gibi, sempati vasıtasıyla etkinleştikleridir. Bu, sempatik taraflılığa neden olan herhangi bir benzerlik unsurunun tam karşıtına tekabül eden bir özelliğe ve niteliğe sahip olanların, sırf bundan ötürü, nefret konusu olabilecekleri anlamına gelmektedir. Bize göre sempatik taraflılığın, zaten Hume için kendi ahlâk ve siyaset felsefesinde medeni bir toplum ve yönetim düzeninin kilit unsurlarını teşkil ettiklerini söyleyebileceğimiz bir dizi kavrayışla çözülmeyi gerektiren son derece önemli bir ahlâkî ve siyasî meseleyi ifade etmesinin başlıca nedenlerinden birisi budur. Aynı şekilde, bir kimsenin zenginliği ve gücü bizi ona saygı duymaya; buna karşılık, yoksulluğu ve sefaleti onu küçümsemeye yönelten en belirleyici etkenlerse ve bunlardan ilki kendini beğenmişlikle, ikincisi ise kendini küçük görme ile birleşiyorsa, bu bağlamdaki sempatik taraflılığın sosyal düzlemdeki negatif etkisinin, ilk durumdaki sempatik taraflılık kadar ciddi olacağını düşünebiliriz.

Kısaca sempati, hemcinslerimize yönelik yakınlık duygumuzu etkinleştiren işleyişiyle, Humecu insanbiliminin yasalarını ortaya koymaya adandığını söyleyebileceğimiz insan doğasının sosyal karakterini açığa çıkaran en önemli mekanizmasını teşkil eder. Ancak bu mekanizma, aynı zamanda, bu sosyal karakterdeki kısıtlılığın ve sınırlılığın da kaynağıdır. Bu sorun, hemen aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin belki de en kritik boyutlarından birini teşkil etmektedir.

3.4.13. Sempatinin Zaafı: Sempatik Taraflılık Sorunu

Sempatinin asli nesnesinin aramızda benzerlik ilişkisi kurduğumuz insanlar olması, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin çok önemli bazı ayrımları ve kavrayışları vasıtasıyla aşılmaya çalışılan, dolayısıyla bu ayrımlar ve kavrayışlarla yakından bağlantılı olan bir sorunu ortaya çıkarır. Başkalarıyla ilgili asli dolaylı tutkular olarak *sevgi* ve *nefret*, *saygı* ve *küçümseme* tutkuları başta olmak üzere, insan doğasının temel eylemlilik unsurları olan tutkulardan kaynaklandığını söyleyebileceğimiz sözkonusu sorun, sempatik taraflılık sorunudur. Bu sorunu "tutkuların veya tikel çıkarların özünün

taraflılık olmasının"[894] bir sonucu olarak sempatinin "tikel çıkarları veya tutkuları aşamaması"[895] ve bundan ötürü sempatimizin çok büyük ölçüde onun "doğal belirleyicileri olan aile, dostluk ve komşuluk"[896] ilişkileri içinde yer alan veya bu ilişkilere göre tanımlanan kişiler ve topluluklarla sınırlı kalması şeklinde tanımlayabiliriz.

Sempatik taraflılığı üreten etken, sempati mekanizmasının işleyiş şeklidir. Esasen sosyal bağların ortaya çıkmasında belirleyici olan tutkuların etkinleştiği bir mekanizma olarak sempati, tutkularımızın ve çıkarlarımızın doğasından da ötürü, bizi, kendimizle benzer özelikler ve nitelikler taşıdığımız veya benzerlikler bulduğumuz insanlara yakınlaştıracak şekilde çalışır. Bu, her türlü ilgimizin ve dikkatimizin, herşeyden önce, çok büyük ölçüde kan bağı ilişkileriyle belirlenen benzerlik ve yakınlık unsurlarına sahip kişilerin oluşturduğu gruplar ve topluluklar üzerinde odaklanacağı ve onlara tahsis edileceği anlamına gelir. Başka bir deyişle, içinde tutkularımızın etkinleştiği bu mekanizma, insan eylemliliğin asli dinamiklerini oluşturan bu unsurların etkisiyle grup ve topluluk odaklıdır ve topluluktan topluma geçmeye elverişli değildir. Bu bakımdan "sempati topluma" Deleuze'ün belirttiği gibi,"egoizmin olduğundan daha az aykırı değildir."[897] Hume'un kendi ifadesiyle:

> " (..)böylesine soylu bir duygu, insanları geniş toplumlara uygun kılmak bakımından, onlara [bu toplumlara] neredeyse bencillik kadar aykırıdır."[898]

Bunun nedeni bir kimsenin en büyük sevgiyi akrabalarına ve tanıdıklarına göstermesinin "zorunlu bir şekilde bir tutkular çatışması ve neticede bir eylemler çatışması üret[mesinin]" kaçınılmaz olmasıdır.[899] Bu da "yeni tesis edilmiş bir birlik için sadece tehlikeli olabilir."[900]

---

[894]G. Deleuze,*Empiricism anda Subjectivity*,s.38.
[895]G. Deleuze,*a.g.e*,s.38.
[896]G. Deleuze,*a.g.e*,s.38.
[897]G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*,s.38.
[898]Hume,*Treatise*,s. 487.
[899]Hume,*a.g.e*.,s.487.
[900]Hume, *a.g.e*.,,s.487.

Hume'un söz ettiği tehlike, Deleuze'ü takip ederek söylersek, "hiç kimsenin başkasınınkilerle aynı sempati duygularına sahip olmaması"ndan[901] ötürü, "verili taraflılıkların çoğulluğu durumunda, çelişki ve şiddetle karşı karşıya kal[mamızdır]."[902] Deleuze'ün belirttiği gibi bu, doğanın doğrultusudur ve bu çelişki ve şiddet düzeyinde makul bir dilin varlığı sözkonusu değildir.[903] Bu, sempatik taraflılığın toplum için engel oluşturmasının başlıca nedenlerden birisidir. Çünkü Hume, Deleuze'ün dikkatimizi çektiği gibi,[904] her birimizin başkalarına ilişkin olarak kendimize özgü bir konumumuz bulunduğunu; ancak karakterleri ve kişileri sadece kendimize mahsus bakış açısından göründükleri şekliyle değerlendirseydik, makul terimler üzerinde uzlaşmamız imkânsız olacağını söyler.[905] Sempatik taraflılık, işte, başkalarının bu kendimize mahsus bakış açısından değerlendirilmesi ve onlarla ilişkimizin bu bakış açısının bize sunduğu benzerlik ve yakınlık ölçütlerine göre belirlenmesi; yani, ilgimizin menzili içine kimlerin dâhil olup kimlerin bu menzilin dışında kaldığının tayin edilmesi ile ilgilidir. Sempatik taraflılığın, o hâlde, toplumdan ziyade topluluk kavrayışına açıldığını ve topluluktan topluma geçmenin sempatik taraflılığın bir şekilde aşılmasına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Mesele, en açık ve somut bir şekilde sempatik taraflılığın başlıca nesnesini teşkil eden aile vasıtasıyla ortaya konulabilir.

Deleuze'ün belirttiği gibi, Hume'da aile "yasa yapımından tamamen bağımsız bir şekilde, cinsel içgüdü ve ebeveynlerin birbirlerine ve evlatlarına yönelik sempatileriyle açıklanır."[906] Toplum başlangıçta ailelerin biraraya gelmeleriyle oluşmuş bir kümedir; fakat biraraya gelen bu aileler kümesi yeni bir aile birliği değildir ve böyle bir birlik oluşturmaz. Deleuze'ün ifadesiyle,

> "aileler sosyal birimlerdir, fakat bu birimlerin niteliği birbirlerine eklenmeleri değildir.Aksine onlar birbirlerini dışlarlar; (..) bir ailenin ebeveynleri diğer ailelerin yabancılarıdır."[907]

[901]G. Deleuze,*a.g.e.*,s.38.
[902]G. Deleuze,*a.g.e.*,s.38.
[903]G. Deleuze, *a.g.e*, s.39.
[904]G. Deleuze, *a.g.e*, s.38.
[905]Hume, *a.g.e.*,s. 581.
[906]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.39.
[907]G. Deleuze,*a.g.e.*,s.39.

Bu, bir kimsenin sempatisinin, sempatinin işleyiş mekanizması içinde etkinleşen tutkular nedeniyle, en çok kendi aile üyelerine odaklandığı; bundan ötürü, sosyal birimler olarak diğer ailelerin genellikle sempatinin erişim menzili dışında kaldıkları, onların başka benzerlik ve yakınlık unsurları nedeniyle bu erişim menziline girdikleri durumlarda ise, bu erişimin son derece kısmi bir nitelik taşıdığı anlamına gelir.

Ancak, sempatinin aile bağlamında çok net bir şekilde açığa vurulan sosyal uygunsuzluğu kısmîliğiyle değil; ürettiği doğal ve bundan ötürü de kaçınılmaz taraflılıkla ilgilidir. İşte burada, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin temel ayrımlarını ve kavrayışlarının açıklanması bakımından son derece kritik noktalardan birinin yattığını söyleyebiliriz. Çünkü Hume, Deleuze'ün ifade ettiği gibi "sevdiğimiz insanların bize yakın insanlar, yani koşullara göre denklerimiz ve akrabalarımız olduklarını"[908] söyler ve bir kimseyi diğerine tercih etmemize ilişkin ölçünün buradan çıktığını belirtir:

> "Bir insan başka herşeyin eşit olduğu yerde, doğal olarak çocuklarını yeğenlerinden, yeğenlerini kuzenlerinden ve kuzenlerini yabancılardan daha çok sever. Bir kimseyi diğerine tercih etmemizdeki ortak ölçü buradan doğar."[909]

Bu ortak ölçü, insanlar için doğal olan "sınırlı cömertliğimizden"[910] öncelikle ve ağırlıklı olarak kimlerin istifade edeceğini belirlemesi bakımından çok önemlidir. Ama belki daha da önemlisi "ödev duygumuzun her zaman tutkularımızın ortak ve doğal doğrultusunu takip etmesidir."[911] Bu sözkonusu ortak ölçü kadar, ödev duyumuzun rotasını da, yani bizim öncelikle kimlere karşı doğal bir sorumluluk duygusu hissedeceğimizi, içinde tutkuların etkinleştiği mekanizma olarak sempatinin belirlediği anlamına gelir.

Bu çerçevede taraflılık, Deleuze'ün ifadesiyle, "sempatinin bize doğamızın bir niteliği olarak bahşettiği bir sevgi eşitsizliğidir" ve "biz" bundan ötürü "yabancıları kendi çocuklarına tercih eden ebeveynleri kınarız."[912] Bütün bunların anlamı, sempatik

[908]G. Deleuze,*a.g.e*, s.38.
[909]Hume,*Treatise*,s. 483-484.
[910]Hume,*a.g.e*, s. 586.
[911]Hume,*a.g.e.*,s.484.
[912]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.38.

taraflılığın insani doğamızın bir ürünü olduğu ve özellikle aile örneğinden hareket ederek söylersek, sosyal birimlerin kendi varlıklarını korumaları ve sürdürmeleri bağlamında son derece kritik bir önem taşıdığıdır. Bununla birlikte, sempatik taraflılık sadece toplumdaki davranışlarımızı ve tutumlarımızı değil, erdem ve erdemsizlikle ilgili fikirlerimizi etkilediği için, onu ortaya çıkaran duygularımızın aşırı ölçüde genişlemesi ve daralması yüzünden, bu taraflılığın bir tecavüz sayılabilecek boyutlara ulaşmasını erdemsiz ve ahlâksız bir durum olarak görmemiz gerekir.[913] Hume'un kastettiği şey, herhangi bir avantajdan kimin yararlanacağını sadece kendimizin belirlememizin sözkonusu olduğu durumların en somut örneklerini teşkil ettiği üzere, tercihimizi, her halükârda ve her zaman sempatik taraflılığımızın konusu olan kişilerden yana yapmamızdır.

Sempatik taraflılığın toplum için neden bencillik kadar uygunsuz olduğunun açıklaması işte bu olguda, yani onun doğası ve tanımı gereği kaçınılmaz bir şekilde dışlayıcı olan karakterinde yatar. Deleuze, bundan ötürü, sempati bağlamında toplum probleminin bir sınırlandırma problemi değil, daha çok bütünleştirme problemi olduğunu söyler.[914] Deleuze'ün kastettiği şey, sempatinin topluma uygunsuzluğunun, yukarıda başkalarıyla ilgili asli tutku olarak sevgi ve onun bir türünü teşkil eden saygı tutkusunu ele alırken gördüğümüz gibi, sempatimizin başta kan bağı olmak üzere kendimizle aramızda herhangi bir nedenden ötürü benzerlik ve yakınlık ilişkisi kurduğumuz kişiler ve topluluklar üzerinde yoğunlaşmasından kaynaklanmadığıdır. Dolayısıyla sempatinin sözkonusu elverişsizliğini, onun, sadece benzerlik ve yakınlık ilişkisi kurduğumuz kişilere yönelmesi problemi olarak tanımlamak ve problemin çözümünü de burada aramak hatalıdır. Kaldı ki bu, hem sempatinin içinde tutkuların etkinleştiği, yani tutkulara tabi bir mekanizma olması, hem de sempatinin ve tutkuların etkileşiminden kaynaklanan ve Deleuze'ün "Hume'un en basit ama en önemli idelerinden birisi" dediği bir idenin, yani "insanların bencil olmaktan ziyade taraflı oldukları"[915] idesinin bir sonucu olarak mümkün değildir. Bizim sempatik taraflılık dediğimiz ve sempatinin toplum için zaaf veya engel teşkil eden yanını oluşturan problem, Deleuze'e göre,

[913] Hume, *a.g.e., s.* 488.
[914] G. Deleuze,*a.g.e.*,s.39.
[915] G. Deleuze,*a.g.e*,s. 38.

Hume'da bundan dolayı sempati duygularının bütünleşmesi problemidir. "Sempati duygularının bütünleşmesi", yani problemin çözümü için "sempatinin kendi çelişkisini ve doğal taraflılığını aşmayı başarması gerekir.Bu tür bir bütünleşme pozitif bir ahlâk dünyasını gerektirir"[916] ve sözkonusu bütünleşme "böyle bir dünyanın pozitif olarak icat edilmesiyle meydana getirilir."[917]

3.4.13.1.Sempatik Taraflılığın Aşılmasının Önemi

Bu tür bir dünyanın icat edilmesi, sempatik taraflılığın aşılması kadar, "ahlâk dünyasının ahlâkî bir içgüdüye veya sempatinin doğal belirlenimlerine indirgenemeyeceği"[918] anlamına gelir.Ahlâkî içgüdü ve sempatinin doğal belirlenimleri, erdem davasının savunulması bakımından şüphesiz yeterli otoriteyi temin edebilirler; ancak "ahlâk duygusunu insanlık duygusuyla birleşmiş kapsamlı bir sempati yoluyla açıklayanların sahip oldukları bir üstünlükten mahrumdurlar."[919] Sözkonusu üstünlük, bu ikinci değer biçme sisteminin sadece erdemin ve erdem duygusunun değil, bu duygunun türetildiği ilkelerin de her yönden takdire değer ve iyi olanı sunmaları anlamında onaylanmalarını gerektirmesidir.[920] İşte icat edilmiş ahlâk dünyası, sempatik taraflılık nesneleri birbirinden çok farklı olanların bu anlamda bir değerlendirme yapmalarını sağlar. Hume'un ifadesiyle böylece

> "sempatimizin bu çeşitlemelerine rağmen, İngiltere'de olduğu gibi Çin'de de aynı ahlâkî niteliklere aynı ahlâkî onayı veririz."[921]

Başka bir deyişle, bir İngiliz olarak, İngilizlere Çinlilerden çok daha fazla yakınlık duysak dahi, eğer adil bir gözlemciysek, bu ahlâkî niteliklere sahip bir Çinliyi aynı niteliklere sahip bir İngilizle eşit ölçüde takdire değer bulur ve onlara eşit ölçüde saygı gösteririz ve "sempatimiz" böylelikle "saygımızda bir değişiklik olmaksızın değiş[miş]"[922] olur.Burada adil gözlemci, hemen aşağıda ahlâkî ayrımları ele alırken göreceğimiz gibi, icat edilmiş ahlâk dünyası içinde değer biçen ve bununla bağlantılı

---

[916]G. Deleuze,*a.g.e*,s.40
[917]G. Deleuze,*a.g.e*, s.40
[918]G. Deleuze,*a.g.e*,s.40
[919]Hume,*Treatise*,s.619.
[920]Hume,*Treatise*,s.619.
[921]Hume,*Treatise*,s.581.
[922]Hume,*a.g.e*.,s.581.

olarak sempatisi, farklılıkların ve dikey ilişkilerin sözkonusu olduğu bağlamlarda ortaya çıkan bir sevgi türü olan saygı tutkusu tarafından yönlendirilen bir faile tekabül eder. Saygı, sempatinin doğal eğilimini, yani onun benzerliklere ve yakınlıklara yönelik işlemlerini, bundan ötürü de sempatik taraflılığı güçlendiren sevgiden farklı olarak "sempatileri bütünleştiren bir etkendir" ve "adaletin temelidir."[923]

Sonuç olarak, Hume'da sempatik taraflılık meselesi, Deleuze'ü takip ederek söylersek, "birbirini dışlayan gerçek sempati duygularından bu sempati duygularını içine alan gerçek bir bütüne nasıl gideceğimiz",yani "sempatinin kapsamının nasıl genişleyeceği"[924] meselesidir. Hume'un bu meselenin çözümünü, yani sempatik taraflılığın aşılmasını sunî olarak ahlâkî bir dünyanın icat edilmesinde gördüğünü söyleyebiliriz. Daha doğrusu, bu zaten tarihsel tecrübemizin ortaya koyduğu bir olgudur. Hume bizim, Deleuze'ün ifadesiyle, "ahlâk ve doğa arasındaki farklılığı" veya başka bir deyişle "ahlâkın ve doğanın birbirlerine yeterince uygun olmadıklarını gördüğümüzü"[925] söyler. "Ahlâk dünyasının gerçekliği" bunun için "bir bütünün, bir toplumun kurulmasını, yani sabit bir sistemin tesis edilmesini gerektirir"[926] ve "bu gerçeklik, doğal değil, sunîdir."[927] Bu, aşağıda göreceğimiz gibi, Hume'un belli başlı ahlâkî ve siyasî kavrayışlarının dayandırıldığı temel ayrımı, doğal erdemler-sunî erdemler ayrımını teşkil eder. Hume, meselâ, sunî erdemlerin en önemlisi olan adaletin "doğadan kaynaklanmadığını, sunî bir şekilde eğitim ve uylaşımlar vasıtasıyla doğduğunu"[928] belirtir. Ona göre, Rawls'ı takip ederek söylersek, "insanoğlunun medeni durumu öncesinde sadece doğal erdemleri vardır"[929] ve bu erdemlerin özelliği "duygularımızın doğal ve taraflı ahlâkını oluşturmalarıdır."[930]

Bu olguların temelinde, görmüş olduğumuz gibi, sempati mekanizmasının tutkulara tabi işleyişinin bir sonucu olan ve erdemlerle ilişkisi bağlamında insan doğasının en kritik çift yüzlü fenomenlerinden birisi olarak tasavvur edebileceğimiz sempatik taraflılık

[923]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.40.
[924]G. Deleuze,*a.g.e*, s.40.
[925]G. Deleuze,*a.g.e*,,s.40.
[926]G. Deleuze,*a.g.e*.,s.40.
[927]G. Deleuze,*a.g.e*,,s.40.
[928]Hume,*Treatise*,s.483.
[929]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.54.
[930]J. Rawls,*a.g.e*, s.54.

vardır.Topluluktan topluma geçilebilmesi veya daha doğru bir ifadeyle medeni bir sosyal varoluşun ortaya çıkabilmesi, sempatik taraflılığın aşılmasını; yani sempatimizin daha kapsamlı hâle gelmesini gerektirir.Bu ise, sosyal düzenin genel işleyişini belirleyen ilkeler ve kurallarla, başlıca işlevleri onları uygulamak kurumlar üzerinde duygularımızın doğal ve taraflı ahlâkını oluşturan doğal erdemlerin ve bunlara dayanan ahlâk anlayışlarının sempati vasıtasıyla etkili olmalarının önüne geçilmesine bağlıdır.

Burası bizim kanaatimize göre, esasen, Humecu medeni bir sosyal ve siyasî düzen kavrayışının kilit noktasını teşkil etmektedir.Çünkü Hume'un ahlâk ve siyasî felsefesinin,merkezinde adaletin yer aldığı doğal erdemler-sunî erdemler ayrımı üzerinde bina edilmiş bütün temel ideleri ve kavramları, esasen, insan doğasında kök salmış ve belli bir çerçeve içinde, doğal erdemler üzerinden son derece önemli işlevler icra eden sempatik taraflılığın olumsuz etkilerini aşmaya yönelik anonim ve ortak insan buluşlarıdır. Ama burada çok kritik bir husus, Hume'un sunî erdemler dediği ve özellikle iktisadî ve siyasî alanları ve bu alanlardaki ilişkileri, Deleuze'ün dikkat çektiği anlamda icat edilmiş ahlâk dünyasının parçası kılan idelerin ve kavramların bütün sunîliklerine rağmen, en az, sempatik taraflılık kadar doğal olmalarıdır. Bu onların, meselâ, içinde tutkuların etkinleştiği mekanizma olarak sempatiyle ilişkili olduklarını, daha doğrusu sempatinin bu konuda da önemli bir rol oynadığı anlamına gelmektedir.

3.4.14. Sempatinin ve Ahlâkî Duyguların Bir Fonksiyonu Olarak Ahlâkî Ayrımlar

Sempati, görmüş olduğumuz üzere, "muhtelif türden kişisel duyguların başkalarına iletilmesine"[931] ilişkin bir terimdir. Ahlâkî duygular ise, Hume'un ahlâk ve siyaset teorisinde "yargılarımızı ve değer biçmelerimizi" ifade eden başka bir teknik terimdir.[932] Hardin'in belirttiği gibi, Hume'un ahlâkî duygular terimini kullanma şekli, duygulardan bahsederken birçok kez görüldüğü üzere belirsizlik taşır; o, ahlâkî duygularla bazen bir hissi veya tutkuyu, bazense bir yargıyı yahut inancı kasteder.[933] Buna karşılık, Hume'da, sempatinin ve ahlâkî duyguların birbirleriyle ilişkisinde herhangi bir müphemlik sözkonusu değildir. Bu, filozofumuzun gayet açık bir şekilde,

[931]R.Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*,s. 36.
[932]R.Hardin,*a.g.e*, s.36.
[933]R.Hardin,*a.g.e*, s.36.

"sempatiyi genel olarak iletişimle, yargıları ise ahlâkî duygularla ilişkilendir[miş]"[934] olmasının bir sonucudur. Sempati, kendisi aracılığıyla her türlü duygumuzu başkalarına aktardığımız ve böylece başkalarıyla kendisi üzerinden etkileşime girdiğimiz bir mekanizma olduğu için, aktardığımız şeyler arasında, doğal olarak, eylemlerin doğruluğuna veya yanlışlığına ilişkin çeşitli şekillerde ifade ettiğimiz ahlâkî duygularımız da vardır. Ancak ahlâkî duygular ve sempati ilişkisi, sempatinin tutkular teorisinde görmüş olduğumuz çok önemli rolü nedeniyle, basit bir duygu aktarımı ilişkisinden ibaret değildir. Bunun önemli bir nedeni, sempatinin kendisi aracılığıyla aktarılan ahlâkî duygunun kökeni, yani ahlâkî ayrımların oluşumundaki rolüdür. Hume, meselâ, adaletin tesisinde kökensel güdümüzün öz-çıkar olduğunu, fakat bu erdeme refakat eden ahlâkî onayın kaynağının genel çıkara yönelik sempatimiz olduğunu belirtir.[935] Yine "sempati[nin] insan doğasındaki çok güçlü bir ilke" olarak, işleyişini başka bir ilke sözkonusu olmaksızın tek başına icra ettiği zaman adalet, sadakat, merhamet ve bütün iyi davranışlarda bize en güçlü onaylama duygularını verdiğini, dolayısıyla onun kesinlikle "bütün ahlâkî ayrımların başlıca kaynağı" olduğunu söyler.[936]

Bu, Hardin'e göre, bizim başkalarını dolaylı bir şekilde, karakterleri veya karakterlerinin doğru eyleme türüne yatkınlıklarıyla yargılamamıza rağmen, ahlâkın ilgisinin başkalarına yönelik eylemlerimiz olduğu düşüncesini içerir. Bu, esasen, "eylemleri düşünme ve onlara tepki verme şeklimiz hakkında psikolojik bir iddiadır"[937] ve genel iyinin sempati bizi onunla ilgilenmeye yönlendirmedikçe ilgimizin dışında kalan, yani bizimle alâkasız bir konu olduğunu ifade eder.[938] Hume'un kendi ifadesiyle

> "Toplumun iyiliği, bu iyiliğin kendimizin veya dostlarımızın çıkarıyla ilgili olmadığı yerde bize ancak sempati vasıtasıyla haz verir."[939]

[934]R.Hardin,*a.g.e*,,s.36.
[935]Hume,*Treatise*,s.499-500.
[936]Hume,*a.g.e*.,s.618.
[937]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*, s.38.
[938]R.Hardin,*a.g.e*, s.38.
[939]Hume, *a.g.e*, s.577.

Dolayısıyla, göreceğimiz gibi, Hume'un insan doğasında kökensel bir güdüden doğmuş olmamaları anlamında sunî erdemler olarak adlandırdığı bütün erdemlere gösterdiğimiz saygının kaynağında sempati vardır.[940]

3.4.14.1.Adil Gözlemci

Sempatinin bu işlevi yukarıda belirttiğimiz taraflılığıyla açıkça çelişir. Sempatik taraflılık, bu kez Rawls'ı takip ederek söylersek "kendimize benzeyen, bize yakın olan, kültürde, dilde vb. bize benzer olan insanları sempati duy[mamızın]"[941] bir sonucudur ve onun doğal olarak "aile ve dostlardan müteşekkil küçük çevre dışında hiç kimsenin başkalarıyla aynı endişeleri paylaşmasının mümkün olmadığı"[942] düşüncesine açıldığını söyleyebiliriz. Zaten sempatik taraflılığın topluluktan topluma geçiş konusunda bir tür engel teşkil etmesinin başlıca sebebi de budur. Ancak biz, sempatinin ürettiği bu engeli yine sempati vasıtasıyla aşabilir ve sempatik taraflılığın doğrudan konusu olan kişiler ve onların oluşturdukları toplulukların dışında kalan başkalarıyla ortak ahlâkî yargılarda buluşabiliriz. Bu sempatinin kendisinin ürettiği bir hatayı, ahlâkî yargılarımıza sanki onlar, bizim dışımızdaki adil bir gözlemcinin bakış açısının bir ürünüymüş gibi değerlendirebileceğimiz bir statü kazandıran işleyişiyle, yine kendisinin düzelttiği anlamına gelir. Burada adil gözlemci ve onun bakış açısı düşüncesi, Rawls'ın belirttiği gibi, Hume'un sürekli tekrarladığı bir olguyla yakından bağlantılıdır. Bu da kişilere ve olup bitenlere ilişkin durumumuzun sürekli gelgitler içinde olduğu ve her birimizin verili kısmi yakınlıkları nedeniyle başkaları karşısında farklı konumlara sahip olduğumuz olgusudur. Bu farklılıklar karşısında, hepimiz, sorunları onların bize göründüğü şekliyle kendi kişisel bakış açımızdan değerlendirmekte ısrar etseydik, onların çözümlerine ilişkin bir uzlaşmaya erişme umudunu besleyebileceğimiz makûl bir tartışma yürütmemiz imkânsız olurdu.[943] İşte Hume, sempatik taraflılıkta da temas ettiğimiz gibi, bundan ötürü "bu sürekli çelişkilerin önüne geçmek ve olup bitenler konusunda daha dengeli yargılara varabilmek için, bazı sağlam ve genel bakış açıları

[940]Hume,*a.g.e*, s.577.
[941]J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*,s. 87.
[942]J. Rawls,*a.g.e*, s.88.
[943]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.89.

tespit et[tiğimizi] ve hâlihazırdaki konumumuz ne olursa olsun, düşüncelerimizde kendimizi her zaman bu bakış açısına yerleştir[diğimizi]"[944] belirtir.

Ancak burada çok önemli bir husus, muhayyel bir adil gözlemciye özgü bu tür bir genel bakış açısından söz edebilmemizin, bu bakış açısının, belli koşulları yerine getirmesine bağlı olduğudur. Bunlardan biri, bu bakış açısının, sempatinin işleyişiyle etkinleşen ve bir olayı gözlemleyen bütün kişiler için ortak olan hiç olmazsa bir duyguya dayanması gerektiğidir. Aksi hâlde bu bakış açısı, Rawls'ın dikkat çektiği gibi, bizim için alâkasız bir bakış açısı olur; biz de ahlâkî ayrımların kaynağı akıl olmadığı için hiçbir ahlâkî ayrımda bulunamazdık.[945] Adil bir gözlemciye mahsus genel bakış açısının diğer bir koşulu,bu tür bir bakış açısında iki veya daha fazla tutkunun işleme girmemesidir.Çünkü böyle bir durumda tutkular çatışabilir ve bunun bir sonucu olarak insanlar karşıt veya bir bocalamayı ifade eden yargılara yönelebilirler.Rawls'ın ifadesiyle, bu durumda, "psikolojimizde hiçbir şey tutkular arasında uyumu garanti etmez."[946] Adil bir gözlemcinin bakış açısının üçüncü koşulu, işleme giren bir duygunun bu bakış açısıyla ilgilenen herkesin, üzerinde düşünülen bir karakterin nitelikleri ve eylemlerin uygunluğu hakkında gözlemciyle aynı yargıya ulaşmalarını sağlayacak türden bir duygu olması gerektiğidir.[947] Ancak bu da yeterli değildir. Bu koşulu karşılayan bir duygunun uzamda ve zamanda geniş bir alanı kapsaması, yani nerede ve ne zaman yaşarlarsa yaşasınlar, bütün herkesin iyiliğine ve zararına karşı hassas olmayı ifade etmesi gerekir. Aksi halde, herkesin paylaştığı ahlâkî ayrımların ve yargıların oluşturulması, daha doğrusu bunlar üzerinde bir uzlaşmaya varılması mümkün olmaz. Dolayısıyla, Sezar'ı ve Brütüs'ü Romalılarla aynı sebeplere dayanarak onayladığımızdan veya kınadığımızdan emin olamayız.Kısaca dördüncü koşul, bu duygunun herkesin kazancını ve kaybını dikkate almasını gerektirir.[948] Bu çerçevede ahlâkî yargılarımızda adil bir gözlemciye özgü genel bir bakış açısına ulaşmanın beşinci ve son koşulu, bu bakış açısının, incelediğimiz eylemlere ve kişilik niteliklerine kendisi aracılığıyla biçeceğimiz değeri açıkça belirleyen bir ölçüyü içermesidir. Bu ölçü,

[944] Hume,*Treatise*,s.581-582.
[945]J.Rawsl,*a.g.e*,s.89.
[946]J.Rawls,*a.g.e*,s.90.
[947]J.Rawls,*a.g.e*,s.90.
[948]J.Rawls,*a.g.e.*,s.90.

eylemleri ve kişilik niteliklerini, bu niteliklere sahip ve bu eylemleri gerçekleştiren insanlarla günlük hayatta ve sıradan ilişkilerde arkadaş veya iş ortağı olarak biraraya gelen kimseler üzerindeki etkilerine göre onaylamak veya kınamaktır.[949]

İşte ahlâkî yargılarımızın başkaları tarafından dikkate alınmasının en kritik koşulu, yani adil gözlemciye mahsus bir bakış açısı için kendimizi sabit bir konuma yerleştirme ihtiyacı ile ilgili olan bu son noktanın en belirleyici unsuru sempatidir. Çünkü biz, kişilik nitelikleri ve eylemler konusunda kendi konumumuzu başka hiçbir yolla "sempati yoluyla olduğundan daha elverişli bir şekilde sabitleştiremeyiz."[950] Sonuç olarak Hardin'in ifadesiyle:

> "Hume'un ahlâkî duyguları, ahlâkî bir yargı veya inanç meselesidirler; onlar sempati vasıtasıyla aktarabildiğimiz şeyler içindedirler. Sempati sayesinde hazzınız veya acınızla az çok özdeşleşirim. Duygu sayesinde bazı eylemleri, durumları veya nitelikleri onaylar veya kınarım. Bir eylemin başka bir kimse üzerindeki etkisini sempatiden hareket ederek öğrenir, ama [eylemi ve etkilerini] ahlâkî duygudan hareket ederek yargılarım. Ahlâkî duygularımız tanık olduğumuz şeyi onaylama veya kınama yetkisi verirler. Bu duygular tutkulardır ve ahlâkî yargının psikolojisini oluştururlar. Ahlâkî duygular, Hume'un çağının birçok felsefecisinin eserlerinde Shaftesbury ve diğerlerinin ahlâkî duygu okulunda olduğu gibi, şu veya bu şekilde düşüncelerimizin veya hislerimizin içindedirler. Hume için, sanki haz veya acı duymamıza onlar yol açıyorlarmış gibi olup bitenlere tepkimizi ahlâkî duygular belirler. Ahlâkî duygular sempati kapasitemizle birleştikleri zaman bizi başkaları adına tepki vermeye sevk ederler. Bana faydalı veya zararlı birşey yapmanıza neden tepki göstereceğimi anlamak zor değildir. Eyleminiz çıkarlarımı etkiler, bundan ötürü, sizin veya en azından eyleminizin iyi yahut kötü olduğunu düşünmem suretiyle, duygularımı harekete geçirir ve eyleminizden ya hoşlanırım veya hoşlanmam."[951]

3.4.14.2.Haz ve Fayda

Hume, yukarıdaki pasajın nedensel bağlantılarını açık bir şekilde ortaya gibi, haz ve acıyla faydalı ve zararlı olanı sempati ve ahlâkî duygular üzerinden ilişkilendirir. Bu ilişkilendirme, sempatinin işleyişi ve işlevleri, ahlâkî duyguların haz ve acıyla çok sıkı ve güçlü ilişkisinden ötürü doğal olarak psikolojik bir karakter taşır ve Humecu fayda anlayışının mahiyetini belirler. Bu psikolojik fayda anlayışı, aşağıda açıklamaya

[949]J. Rawls,*a.g.e*,s.90.
[950]Hume,*Treatise*,s.583.
[951]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,,s 40-41

çalışacağımız doğal ve sunî erdemler, dolayısıyla da filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin belli başlı kavrayışlarıyla doğrudan ve sıkı sıkıya ilişkilidir.

Hume, Hardin'in belirttiği gibi, *Enquiry Concerning the Principles of Morals'*ta faydanın haz verdiği iddiasını ortaya atar.[952] Bu, Hume'un *Treatise*'de ileri sürdüğü "insan zihninin başlıca kaynağının veya harekete geçirici ilkesinin haz ve acı olduğu"[953] şeklindeki görüşünün farklı bir ifadesidir; dolayısıyla bu görüşle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Hume için "haz ve acı izah edilemeyen temel olgulardır."[954] Filozofumuzun *EPM*'deki ifadesiyle:

> "Bir insana niçin egzersiz yaptığını sorun; sizi *sağlığımı korumayı istediğim için* diye yanıtlayacaktır. Eğer soruşturmanızı niçin sağlığını korumak istiyorsun diye sürdürürseniz, hemen *hastalık acı verici olduğu için* cevabını yapıştıracaktır. Soruşturmanızı daha öteye taşıyıp da *acı çekmekten niçin nefret ediyorsun* diye bir neden [göstermesini] isteyerek onu sıkıştırdığınız takdirde, size herhangi bir neden gösterebilmesi imkânsızdır. Bu nihai amaçtır ve başka bir nesneyle ilgisinin olması asla sözkonusu değildir."[955]

Hardin'in belirttiği gibi, Hume için hem haz hem de acı temel duygulardır ve her ikisinin de ne kendilerinden önce gelen bir nedenleri, ne de kendilerinin dışında bir açıklamaları vardır.[956]

Bu, faydanın haz verici bulunmasının insan doğasından kaynaklandığı anlamına gelir. Hardin bunun, gelişmiş, yani herkesin faydasına olanı nerdeyse kendi faydamıza olan şey kadar haz verici bulduğumuzu ileri süren bir faydacılık savunusuyla bir ilgisi bulunmadığını belirtir.[957] Biz bu düşünceden, yani bize haz veren şeyin, esasen, kendi faydamız olduğu düşüncesinden hoşlanmayız. Bundan ötürü

---

[952]R. Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.30.
[953]Hume,*Treatise*,s.574.
[954]R.Hardin,*a.g.e*,s. 30.
[955]Hume, "*EPM*" *Enquires,* S-B Oxford: Oxford University Press, 1962, s.293. Hume bu çerçevede ikinci bir soru dizisi daha sorulabileceğini belirtir. *Niçin sağlık istiyorsun* sorusuyla başlayan bu dizinin ilk cevabı, *çünkü mesleğimi icra etmem için gerekli* olabilir. *Bu konuda neden çok hevesli olduğunu* sorarsanız, *para kazanmak istediğim için* cevabını alabilirsiniz. Eğer '*niçin*' sorusuna cevap vermesini talep ederseniz, size *paranın hazzın bir aracı olduğunu* söyler. Hume'a göre bunun ötesinde bir neden gösterilmesini istemek saçmadır.Çünkü bu soruşturmanın sonsuza doğru ilerletilmesi mümkün değildir. Bunun nedeni, bir şeyin arzulanır olmasının açıklamasının doğrudan doğruya arzunun kendisinde olmasıdır.Hume, *EPM Enquires,* s.293.
[956]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*, s.30
[957]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*.,s.30.

> "biz, değer biçmelerimizde ılımlı bir şekilde faydacı olmamıza rağmen, motivasyonlarımız bakımından kesin ve mutlak olarak faydacı değilizdir."[958]

Başka bir deyişle,fayda lehine haz verici olması veya bizi memnun etmesi dışında gösterebileceğimiz birçok başka neden bulunmaktadır. Bu hem doğal, hem de sunî erdemler konusunda böyledir.Meselâ adalet, sadece insanlığın iyiliğine, dolayısıyla da her birimizin iyiliğine yönelik bir eğilim taşıyan bir erdemdir ve bu hepimize onu onaylamamız için bir neden verir.[959] Bu tutumumuz "ahlâkî ayrımların büyük ölçüde niteliklerin ve karakterlerin toplum çıkarı yönündeki eğilimlerinden doğ[malarının]"[960] bir sonucudur ve tasvibimizi hak eden sadece bu eğilimdir.[961] Adaleti, başka hiçbir nedene ihtiyaç duymaksızın, sadece, genel çıkar yönünde bir eğilim taşıdığı için onaylarız.[962] Kısaca "erdemleri faydaya hizmet ettikleri için takdire değer buluruz."[963]

Hume'un faydaya ilişkin bu değerlendirmesi "faydanın normatif rolü nedir?" sorusunun cevabı bakımından çok önemlidir. Hardin'e göre bu sorunun cevabı, faydanın doğamızdan ötürü bizim için iyi olduğu şeklindedir. Bu faydanın *per se* iyi olmasını gerektirmeyen kesinlikle işlevsel bir iddiadır.[964] Başka bir deyişle, meselâ adalet erdeminde olduğu gibi, bir şeyin lehine ileri süreceğimiz ek iddialar ne olursa olsun, faydalı olan şeyin bize çok az da olsa haz ve mutluluk vermesi gerekir. Bir erdem, bundan ötürü, Hume için doğası bakımından veya kendiliğinden iyi olan birşey değildir. O, "erdemlerin amaçların araçları olarak tasavvur edildiklerini"[965] ve bağlantılı olarak "bir aracın, ancak aracı olduğu amaç olduğu ölçüsünde değerli olduğunu"[966] söyler. Dolayısıyla erdemler "hiçbir amaca hizmet etmedikleri için mantıklı insanlar tarafından

[958]R.Hardin, *a.g.e*, s.30
[959]R.Hardin, *a.g.e*, s.30
[960]Hume, *a.g.e.*,s.579.
[961]Hume, *a.g.e*,s.618.
[962]Hume, *a.g.e.*,s.618.
[963]R.Hardin,*a.g.e*,s.30.
[964]R.Hardin,*a.g.e.*,s.30-31.
[965]Hume,*a.g.e.*,s.619.
[966]Hume,*a.g.e.*,s. 619.

her yerde reddedilen keşiş erdemleri[*]" gibi faydasız oldukları halde kendiliklerinden iyi sayılamazlar.[967]

Sonuç olarak, ahlâkî hayatlarımızın merkezinde, kendimizin ve başkalarının eylemlerine ilişkin bir onaylama veya onaylamama duygusu vardır. Biz, Hardin'in ifadesiyle, "kendimize veya başkalarına faydalı olan eylemlere olumlu, kendimize veya başkalarına acı veren eylemlere olumsuz olarak tepki gösteririz."[968] Bu tepkimiz, esasen, başkalarının eylemlerinin bizde neden oldukları acı veya haz duygularına yönelik bir tepkidir. Ancak biz sempati vasıtasıyla başkalarının acılarına veya hazlarına da tepki veririz. Kısaca, Hume, Hardin'in belirttiği üzere, muhtelif eylemler ve erdemler konusundaki onayımızın onların faydasından kaynaklandığını ileri sürer ve bundan ötürü de onun, insanların hazzı ve faydayı arzuladıklarını düşünen psikolojik bir faydacı olduğunu söyleyebiliriz.[969]

3.4.15. Hume'un İnsan Eylemliliği Teorisinde Aklın Sınırlı Rolü

Hume'un insanbiliminin analitik safhasının ilk kısmını oluşturan bilgi teorisinin başlıca niteliği, hatırlayabileceğimiz gibi, aklı olgusal meselelerde neredeyse tamamen işlevsizleştiren pür empirizmiydi.Hume,daha önce belirttiğimiz üzere, dış dünya ve ahlâkla ilgili konularda bilgimizin yegâne kaynağının sadece tecrübe ve gözlem olduğunu ortaya koymayı amaçlayan epistemolojik bir çerçeve tesis etmekle kalmamış; bu yolla edindiğimiz bilginin doğruluğunu ve kesinliğini tayin edebilecek akıl veya tanrı gibi herhangi üst ilkeye başvurulmasının yolunu kesin bir şekilde kapatmıştı. Aklın bu bilginin edinilmesi sürecinde hiçbir rolü bulunmadığı gibi, onun doğruluğunun sınanmasında da herhangi bir işleve sahip olması sözkonusu değildi. Hume'un bilgi teorisinin, bu çerçeve içinde anti-rasyonalist değil, non-rasyonalist bir karakter taşıdığının söylenebileceğini belirtmiştik. Bununla birlikte Hume'un akıl anlayışı, aklın, dış dünyaya başvurmaksızın kendi iç işleyiş ilkeleriyle bilgi üretebilen veya hakikatin bilgisine ulaşabilen bir yeti olarak kavrandığı akıl anlayışlarıyla tam bir karşıtlık

[*] Hume boş inanç ve yanlış dinle ilişkilendirdiği keşiş erdemleri arasında dinsel gerekçeli bekarlığı, orucu,kefareti, çileciliği, doğal isteklerden feragat etmeyi, alçakgönüllülüğü, sükutu ve inzivayı zikreder. Hume, '*EPM' Enquires,* s. 270.
[967]R.Hardin, *David Hume:Moral and Political Theorist*,s.31.
[968] R.Hardin, *a.g.e.*, s.31-32.
[969]R.Hardin, *a.g.e.*, s.31-32.

içindeydi ve onların çok keskin eleştirisi niteliğindeydi. Filozofumuzun epistemolojisi, bundan ötürü, başta Kartezyen rasyonalizm olmak üzere, modernitenin alâmet-i farikasını teşkil eden hakikatin ve evrenselliğin aslî kaynağı olarak akıl idesine yönelik mutlak bir anti-rasyonalist reddiyeyi ifade ediyordu.

Ancak, Hume'un anti-rasyonalizminin en belirgin ve rasyonalist bir ahlâk ve siyaset felsefesinin temsilcileri için en rahatsız edici bir şekilde tezahür ettiği yer, onun tutkular merkezli insan eylemliliği teorisidir. Hume, işleyiş mekanizmasını sempatinin teşkil ettiği eylemlilik teorisinde, akılla tutkular arasında kökleri antik düşünceye dayanan hiyerarşik ilişkiyi, gördüğümüz gibi, ters yüz eder ve aklı tutkuların dizginleyen ve onları kontrol altında tutan bir yeti olarak değil;aksine tutkulara tabi, işlevleri tutkular tarafından belirlenen bir yeti olarak tanımlar. Bununla birlikte, Hume'da bu anti-rasyonalist hiyerarşik ilişkinin bireysel ve sosyal tecrübedeki bütün somut tezahürlerinin bilgisi, tıpkı doğal olguların bilgisinde olduğu gibi, filozofumuzun bilgi mekanizmasının işleyişini belirleyen çağrışım ve bağlantı ilkeleri vasıtasıyla edinilmekle kalmaz; insani eylemliliği ve bağlantılı olarak karmaşık sosyal ilişkileri belirleyen unsurlar da bu ilkelere göre etkinleşirler. Bunun bir sonucu olarak, hemen yukarıda 'sempati-haz-ahlâkî duygu- ahlâkî onaylama-fayda' arasındaki ilişkilerde gördüğümüz gibi, ahlâkî yargılarımızda dahi, aklın özellikle belirtilmesi gereken herhangi bir rolü ve etkisi sözkonusu değildir. Kısaca, Hume'un, hem insan eylemliliğinin asli dinamikleri, hem de bu dinamiklerin insan eylemliliğindeki tezahürlerine değer biçilmesi ve onlar hakkındaki ahlâkî yargılarımızın kökeni konusundaki açıklamaları, filozofumuzun, insanbiliminin iki safhasının birleşik etkisi altında şekillenmişlerdir. Bu açıklamalar, bundan ötürü, aklı hem sınırlandıran hem de yetkisizleştiren bir anti-rasyonalizmi cisimleştirirler.

Akıl, Hume'da bundan ötürü rasyonalist ethikte olduğu gibi, nasıl yaşamamız gerektiğini veya bizim için neyin iyi olduğunu belirleyebilecek bir yeti değildir.[970] Yine Hume'un ahlâkî yargılarımızda olandan (is) olması gerekeni (ought) çıkaramayacağımızı son derece güçlü bir şekilde vurgulamasını mümkün kılan şey, aklın, bize göre, filozofumuzun insanbiliminin iki analitik aşamasında hem ayrı ayrı

[970]R. Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*,s.15.

hem de birleşik olarak ortaya koymayı hedeflediği yetersizliğidir. Bunun, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavrayışlarının şekillenmesi açısından çok önemli sonuçları vardır. Dolayısıyla hem bu sonuçları, hem de Hume'a yönelik eleştirileri izah etmek ve anlamlandırmak için, bu bölümü, Hume'da aklın rolüne belirginleştirmeye yönelik değerlendirmelerle noktalamanın faydalı olduğunu düşünüyoruz.

Hume'un, tutkular merkezli insan eylemliliği teorisinde aklın rolünü iki şekilde sınırladığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, tutkuları izah etmeye çalışırken gördüğümüz üzere, filozofumuzun, bize eylem nedenlerimizi aklın vermediği; yani bizi harekete geçiren şeyin akıl olmadığı konusundaki mutlak ve kesin vurgusudur. Hume için, insan eylemliliğinin mutlak belirleyicisi, yukarıda tasnif ettiğimiz şekli ve işleyiş mekanizması içinde doğrudan tutkulara tekabül eden içgüdüsel arzularımız ve tutkularımızdır. Burada belirtmemiz gereken husus, Hume'un bu görüşünün, kendi çağının felsefesinde ve gündelik hayatında hâkim kabulü temsil etmediği;aksine hâkim kabule tamamen ters düştüğüdür. Hume bu olguyu felsefede ve giderek gündelik hayatta dahi "hiçbir şey (..) tutku ile aklın savaşından söz etmekten, aklı tutkuya tercih etmekten ve insanların ancak aklın emirlerine uydukları ölçüde erdemli olduklarını iddia etmekten daha alışılmış değildir."[971] diyerek ifade eder. Bu görüşü savunanlara göre, her akılsal yaratık, eylemlerini aklın yol göstericiliğinde düzenleme yükümlülüğü altındadır ve onun, başka bir güdünün veya ilkenin akla karşı çıkması hâlinde, o güdünün, akla itaat etmesini veya o ilkeyi akılla uyumlu hale gelmesini sağlaması gerekir. Hume, eski ve modern ahlâk felsefesinin büyük ölçüde bu düşünce yöntemi üzerinde kurulmuş göründüğünü belirtir.[972] Ancak aklın tutku karşısındaki üstünlüğünün, onun ebediliği, değişmezliği, tanrısal kökeni ile tutkuların körlüğü, değişkenliği ve aldatıcılığına dayandırıldığı bu düşünce şekli, Hume için, 'tutkular, insan eylemliliği ve akıl' başlıklı alt bölümde görmüş olduğumuz gibi son derece yanlıştır. Akıl, Hume'a göre, hiçbir zaman bir eylemin güdüsü olamayacağı gibi, iradenin yönetiminde tutkuya karşı çıkamaz.[973]

[971]Hume,*Treatise*,s.413.
[972]Hume,*a.g.e*, s.413.
[973]Hume,a.g.e.,s.413.

Hume, bu görüşünü, aklın iki işlevi bulunduğu; bu işlevlerin ise, insan eylemliliği için bir güdü olmadıkları veya insanı harekete geçirici bir güdü üretemeyecekleri kabulüne dayandırır. Aklın sözkonusu iki işlevi şunlardır:

> "(a) akıl, idelerimiz arasındaki soyut ilişkilere dayanan ispatlayıcı hakikatleri tesis edebilir. Bunları mantık ve matematiğin hakikatleri olarak düşünebiliriz. (b)Akıl, tecrübe temelinde, nesneler ve hadiseler arasındaki bağlantıları da tesis edebilir."[974]

Aklın bu iki işleviyle ilgili işlemleri eylemlerimizin herhangi bir şekilde ne kökeninde yer alabilirler, ne de onları etkileyebilirler. Hume'un kendi ifadesiyle:

> "soyut veya ispatlayıcı muhakeme nedenlere ve etkilere ilişkin yargımızı yönlendirmesi dışında, hiçbir zaman eylemlerimizin hiçbirini etkilemez."[975]

Hume'un, burada, aklın nedenlere ve etkilere ilişkin yargımızı yönlendirmesiyle, bizde haz veya acı uyandıran; bundan ötürü de, ilkini arzularken ikincisinden kaçındığımız şeylerin, onları, arzulanabilir veya arzulanamaz kılan bağlantılarını tecrübeden hareket ederek bulmamızdan ve tespit etmemizden başka bir şeyi kastetmez.

Ancak bizi bir nesneye yönelten şey, hatırlayacağımız gibi, nesnenin kendisi değildir. Doğrudan veya dolaylı bir tutkudur. Hume, bundan ötürü, nesnelerin kendilerinin dahi bizi etkileme kapasiteleri yokken, bağlantılarının onlara hiçbir etki veremeyeceğini belirtir. Dolayısıyla akıl, tecrübe yoluyla "bağlantının keşfinden başka bir şey olmadığından, nesnelerin bizi etkileyebilmeleri onun vasıtasıyla olamaz."[976] Hume, aklın, tek başına hiçbir zaman hiçbir eylem üretemeyeceğini veya irade doğurmayacağını belirtir ve bundan, onun bir yeti olarak, "bir iradeyi önlemeye veya herhangi bir tutku veya hisle tercihleri tartışmaya yeterli olmadığı sonucunu çıkardığını"[977] söyler.

Netice olarak, sakin tutkular-şiddetli tutkular ayrımında gördüğümüz üzere, bir tutkunun harekete geçirdiği bir eyleme ancak başka bir tutkunun yönlendirdiği bir eylemle mâni olunabilir: yani bütün hayatımızı etkileyebilecek yanlış bir tercihten son anda

[974]J.Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.28.
[975]Hume,*a.g.e.*,s.413.
[976]Hume,*a.g.e.*,s.414.
[977]Hume,*a.g.e.*,s.414-415.

vazgeçmemizi sağlayabilecek şey, sadece, bizi o tercihe yönlendiren tutkumuza galebe çalan bir başka tutku olabilir. Aklın burada yapabileceği neredeyse hiçbir şey yoktur. Bundan ötürü:

> "Tutkunun ve aklın savaşından söz ettiğimiz zaman kesin bir şekilde ve felsefi olarak konuşmayız. Akıl, tutkuların kölesidir ve sadece tutkuların kölesi olması gerekir; o, hiçbir zaman, tutkulara hizmet ve itaat etmekten başka herhangi bir işe yeltenemez."[978]

Hume, böylece, insan eylemliliğinde aklın rolünü son derece sınırlayan bir eylem teorisi ortaya koymuş olmaktadır. Bu teori, onda, insan eylemliliğini akılla ilgili bilişsel süreçler değil, tutkular ve içinde tutkuların etkinleştiği duygu mekanizmaları ve süreçleri belirlediği için konativist bir ahlâkî eylem teorisi olarak nitelenmektedir.[979] Ancak yine görmüş olduğumuz gibi, akıl, eylemlerimize değer biçme ve onları yargılama süreçleri içinde de herhangi bir rol oynamaz; bu süreçlerde belirleyici olan sempati-haz-ahlâkî duygu-fayda ve ahlâkî onaylama çizgisi içinde arzularımız ve tutkularımızdır. Hardin, bundan ötürü, Hume'un normatif bir anlam verilmiş rasyonel bir teemmül açıklaması sunmadığını; onun daha çok nasıl düşündüğümüzün psikolojik bir izahını verdiğini belirtir.[980] Hume'un kendi ifadesiyle,

> "düşüncelerimiz değişken, müphem ve kesintilidirler, onlar birbirini takip ederler ve birbirleriyle karışırlar. Bu koşulları ortadan kaldırırsak kesinlikle onların özünü yok ederiz ve böyle bir durumda onlara düşünce veya akıl adını vermemiz terimleri suiistimal etmek olur."[981]

Bu, ahlâkî hayatımızda çok nadiren teemmülde bulunduğumuz, yani [bu alanda] çoğunlukla hissettiklerimizin ve hissettiklerimize bağlı olarak verdiğimiz tepkilerin belirleyici oldukları anlamına gelir. Hissettiğimiz şey, çoğunlukla farkına vardığımız şeye dair etraflı ve derinlemesine düşünmenin sözkonusu olmadığı bir onay veya onaylamama duygusudur.[982]

---

[978]Hume,*Treatise*,s. 415.
[979]John Bricke, *Mind an Morality: an examination of Hume's moral psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1996, ss.4-6.
[980]R. Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*, s. 33
[981]Hume, *DNR The Philosophical Works of David Hume IV* içinde , s.458.
[982]R.Hardin,*a.g.e*,s.34.

Bu onaylama ve onaylamama duygusu, yukarıda gördüğümüz gibi, haz ve faydayla yakından bağlantılıdır. Ancak Hume, Hardin'in dikkat çektiği gibi, açıklayıcı olduğu kadar tanımlayıcı olarak da değerlendirilebilecek bir cümlede, onaylama duygusunu doğuran hazla bir kişinin erdemli bir karaktere sahip olması arasında ilişki kurar.[983] Hume'a göre,

> "biz, bir karakterin haz verdiği için erdemli olduğu çıkarsamasında bulunmayız: Ancak onun bu tür bir tikel tarzda haz verdiğini hissederken, gerçekte erdemli olduğunu [da] hissederiz."[984]

Hume'un böylece ahlâkî alanda hazzı erdemle, erdemi hazla eşitlediğini söyleyebiliriz. Hardin,bu eşitlemenin iki tarafında da duyguların bulunduğunu ve aklın burada hiçbir rolünün sözkonusu olmadığını ifade eder. Bu, ona göre, Hume'un ahlâkî görüşlerimizi açıklamaya çalışırken ortaya koyduğu natüralist duruşunun, ahlâkî görüşlerimizin her halükârda akılda değil, duygularda temellendirildikleri şeklindeki en önemli sonucudur.[985]

Humecu insan eylemliliği teorisinin buraya kadar sunduğumuz çerçevesi, görüldüğü gibi,insan eylemliliğinde ve insan eylemliliğine ahlâkî değer biçilmesinde aklın hiçbir belirleyici rolü olmadığını ortaya koymaya yöneliktir. Hume için eylem nedenleri arzular ve tutkulardadır. Bricke, bundan ötürü, onun eylem nedenleriyle esasen 'güdü'leri kastettiğini, dolayısıyla 'güdü' ve 'neden' terimlerini birbirlerinin yerine kullandığını belirtir [986] ve Hume'un anlık ve ahlâk teorisinin eylem nedenlerinin niteliği, temel arzu, irade ve duygu kavramları ve ahlâkî kognitivizmin yetersizliği üzerine refleksiyondan doğduğunu ileri sürerek, filozofumuzun eylem ve ahlâk teorisini kapsamlı ahlâkî konativizm olarak adlandırır.[987] İşte duyguların ve duyguları etkinleştiren süreçlerin insani eylemliliğini şekillendirici etkisinin bu kadar kesin bir şekilde vurgulandığı bir eylem teorisinde, aklın rolünün pozitif olarak tanımlanması, yani onun sadece yapamadıklarının değil, yapabildiklerinin de netleştirilmesi büyük önem taşır.

---

[983]R.Hardin,*a.g.e.*,s.34
[984]Hume,*Treatise*,s. 471.
[985]R.Hardin,*David Hume: Moral and* s.34.
[986]J. Bricke,*Mind an Morality:an examination of Hume's moral psychology*, s.7-8
[987] Bricke, *a.g.e.*, s. 3.

3.4.15.1. Hume'da Aklın İşlevi

Akıl, Hume'da eylem için herhangi bir güdü temin eden bir yeti değildir; onun temin ettiği şey, sadece, nedensel yorumlar ve kavrayışlardır.[988] Sözkonusu nedensel yorumlar ve kavrayışlar, yukarıda belirttiğimiz gibi, nesneler ve hadiseler arasında tecrübe sayesinde elde edilen bağlantılara dayanırlar. Akıl, böylece, tutkularımızdan kaynaklanan amaçları gerçekleştirmemize elverişli olmayan araçları bize gösterir ve eylemlerimizi tutkularımızı gerçekleştirecek şekilde yönlendirmemize yardımcı olur. David Fate Norton, bundan ötürü, bize gayelerimizi arzuların verdiğini; ama, aklın, bu arzuları hedeflerine yönlendirmek bakımından gerekli olduğunu, çünkü neden-etki ilişkileri konusunda bizi sadece onun bilgilendirdiğini söyler.[989] Hardin'e göre, Hume'da geleceğe yönelik tutkularımızın çıplak bilgisi, bu tutkuların uyandırdığı ihtiyaçlar için bizi bazı hazırlıklar yapmaya yönelten hâlihazırdaki tutkularımızı doğurur.[990] Sözkonusu çıplak bilgi, aklın tecrübeden çıkardığı nedensel bağlantılarla ilgilidir; dolayısıyla aklın kendi iç işleyişiyle, onların ötesine geçmesi ve tecrübeden gelmeyen ilâve bilgilerden hareket etmesi mümkün değildir. Yine o, neyin ahlâkî olduğunun veya hangi amaçların peşinden gitmemiz gerektiğinin belirlenmesinde gerçekten hiçbir rol oynamaz.[991] Dolayısıyla Hume'un kendi ifadesiyle,

> "parmağım[ız]ın çizilmesindense bütün dünyanın yok olmasını tercih etmem[iz] akla aykırı değildir"[992]

Bununla birlikte, Norton'un dikkat çektiği gibi, akıl arzuladığımız amacın erişilebilir veya zararlı bir amaç olup olmadığı hakkında bizi bilgilendirir ve tutkular bu tür durumlarda karşı koymaksızın akla boyun eğebilirler.[993] Bunun, Hume'da aklın insan eylemliliği konusundaki belki de en somut ve sonuçları bakımından hiç de önemsiz sayamayacağımız işlevini teşkil ettiğini söyleyebiliriz:

---

[988]R.Hardin, David Hume:Moral and Political Theorist,s.34.
[989]David Fate Norton, 'Hume and foundations of morality', *The Cambridge Companion to Hume (ed. David Fate Norton)*,s.163.
[990]R. Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.34.
[991]R. Hardin, *a.g.e.*, s.34.
[992]Hume,*Treatise*,s.416.
[993]D.F.Norton, *a.g.m.*,*The Cambridge Companion to Hume*,s.163.

> "Bir tutkuya, hatalı bir varsayıma dayandığı veya tasarlanmış bir hedef için yetersiz araçlar seçtiği zamanlar dışında, hiçbir anlamda gayrı-makûl denemeyeceği için, aklın ve tutkunun birbirlerine karşı çıkmaları veya iradenin veya eylemlerin yönetimi için birbirleriyle mücadele etmeleri mümkün değildir.Herhangi bir varsayımın yanlışlığını veya herhangi bir aracın yetersizliğini kavradığımız an, tutkularımız aklımıza direnmeksizin boyun eğerler."[994]

Hume aklın bu işlevini *EPM*'de daha belirgin bir şekilde vurgular:

> "Ahlâkî onaylamanın başlıca temelinin herhangi bir niteliğin veya eylemin faydalı olmasında yattığı varsayıldığı için, aklın bu tür bütün kararlara dikkate değer ölçüde iştirak etmesi gerektiği aşikârdır; çünkü bu yetiden başka hiçbir şey, niteliklerin ve eylemlerin eğilimi hakkında bizi bilgilendiremez ve onların topluma ve sahiplerine faydalı sonuçlarını gösteremez."[995]

Aklın niteliklerin ve eylemlerinin eğilimleri ve bunların sosyal ve bireysel alanlardaki sonuçları hakkında tecrübe ve gözlemden hareket ederek bizi bilgilendirmesinin son derece önemli bir işlev olduğu açıktır. Ancak bu işlevin önemi onun daha fazla yetkilendirilebileceği anlamına gelmez. Çünkü:

> "akıl, tam anlamıyla hizmet ettiği ve geliştiği zaman niteliklerin ve eylemlerin zararlı veya faydalı eğilimleri hakkında bizi bilgilendirmek için yeterli olmasına rağmen, tek başına herhangi bir ahlâkî kınama veya onaylama üretmeye yeterli değildir."[996]

Bu yukarıda ele aldığımız sempati-ahlâkî duygu-haz-ahlâk onaylama ilişkisi içinde belli bir ahlâk duygusunun işidir. Başka bir deyişle, bizim faydalı eğilimleri, zararlı eğilimlere yeğlememiz için "bir duygunun kendini açığa vurması gerekir."[997]

Hume'a göre:

> "bu duygu, insanların mutluluklarıyla ilgili bir [sevinç] duygu[sun]dan ve onların mutsuzluklarına ilişkin bir kırgınlıktan başka bir şey olamaz; çünkü bunlar erdemin ve erdemsizliğin teşvik etmek eğiliminde oldukları farklı amaçlardır.İşte, dolayısıyla, *akıl* bizi birtakım eğilimler hakkında bilgilendirir ve *insanlık* faydalı ve hayırlı olanlar lehine bir ayrım yapar."[998]

---

[994]Hume,*Treatise*,s.416.
[995]Hume,*EPM Enquires*,s.285.
[996]Hume,*EPM, Enquires*,s.285.
[997]Hume,*a.g.e.*,*Enquires*,s.285.
[998]Hume,*a.g.e*,*Enquires*,s.286.

Böylece Hume'da, aklın, insan eylemliliğinde hiç de küçümsenmemesi gereken bir rolü bulunduğunu söyleyebiliriz. Akıl, eylemlerin ve niteliklerin muhtelif eğilimleri hakkında bizi bilgilendirerek, insanlık duygumuzun bu eğilimlerin faydalı ve iyi olanlarını zararlı ve kötü olanlardan ayırt etmesine bir bakıma dolaylı bir katkıda bulunmuş olmaktadır. Aklın buradaki katkısının, esasen, kendi iç işleyişiyle ürettiği bilgilerin değil, çağrışım ve bağlantı ilkeleri temelinde neden-etki ilişkilerinin tecrübe ve gözlemden elde edilen bilgisinin bir sonucu olması, onun sözkonusu rolünün değerini ve önemini azaltmaz. Çünkü akıl bu rolüyle başta adalet olmak üzere toplumu ve toplumsallığı oluşturan ve ayakta tutan sunî erdemlerin faydaları ve böylece "insani duyguların doğal ilerlemesi ve adalete saygımızın tedrici büyümesi konusunda bizi[m] yeterince bilgilen[memizi]" sağlar.[999] Norman Kemp Smith, bundan ötürü, Hume'da "doğa[nın] aklın içgüdüsel etkinlikleri vasıtasıyla insanın diğer içgüdülerini sosyal varoluşun gerekliliklerine uyarla[dığını]"[1000] ifade eder.

3.4.15.2. Hume'un Anti-rasyonalizmi

Hume'da akla biçilen bu rolün, rasyonalist bir perspektiften değerlendirildiğinde, son derece mütevazı ve önemsiz görünmesinin kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Ama burada Hume'un akıl anlayışını bir rasyonalist için kabul edilemez bulunmasında birinci derecede etkili olduğunu düşünebileceğimiz asıl husus, Hardin'den hareketle söylersek, aklın bu rolünü belirleyen bütün bu olguların, değişmez ahlakî ve siyasî doğruların ve yanlışların rasyonalist bir yöntemle türetilmesi ihtimalini ortadan kaldırmış olmasıdır.[1001] Hume, ne kadar incelikli ve ustaca olursa olsun, olgu ve gözlem üzerinde bina edilmemiş olan her ethik sistemin reddedilmesi gerektiğini belirtir.[1002] O, Hardin'in ifadesiyle, neyin ahlâklı veya neyin ahlâksız olduğunun tamamen özsel içeriğiyle ilgili olan ahlâk teorilerinin anlamsız olduğuna inanır. Bir nedene ancak empirik olarak bir değer atfedebiliriz; dolayısıyla ahlâk, akıl tarafından ele alınamaz.[1003]

---

[999]Norman Kemp Smith, 'The Naturalism of Hume II',*David Hume: Critical Assessment Volume III* içinde (ed. Stanley Tweyman) London: Routledge, 1995,s.235.
[1000]N.K. Smith,'The Naturalism of Hume II',*David Hume: Critical Assessment Volume III*, s.236.
[1001]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*, s.35.
[1002]Hume, *EPM, Enquires* içinde, s.175.
[1003]R.Hardin,*a.g.e*,,s.35.

Sonuç olarak rasyonalist çıkarsamanın, Hume'un bilgi ve insan eylemliliği teorisinin değişik şekillerde ifade etmiş olduğumuz iki koşuluna ters düştüğünü ve onların ihlal edilmesini gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, neden ve etkinin anlaşılmasının yalnızca tecrübeye bağlı olduğudur. Neden ve etki ilişkilerinin bilgisi pür akıldan veya ilk ilkelerden çıkarsanamaz.[1004] Rasyonalist çıkarsamanın ihlal ettiği ikinci koşul, bir güdüye veya nedene empirik olarak sözkonusu olamayacak bir değer isnat etmektir. Bu,Hume'un olgulardan ahlâkı çıkarsamaya, yani olandan ('is'den) olması gerekeni ('ought'ı) çıkarmaya yönelik itirazıdır; meselâ ensest yapısı bakımından ahlâksız bir eylem değildir.[1005] Bizi bu tür eylemleri bir erdemsizlik veya ahlâksızlık olarak nitelemeye götüren şey, olgunun kendisinde değil, duygularımızda yatar:

> "Nesneyi incelediğiniz sürece erdemsizlik sizden kaçar; onu [erdemsizliği], derin düşünmenizi kendi içinize çevirip, sizde bu eyleme karşı bir kınama duygusu doğduğunu keşfedinceye kadar asla bulamazsınız. Burada bir olgu vardır; fakat bu olgu duygunuzun nesnesidir, aklınızın değil. Öyle ki, bir eylemin veya karakterin kötü olduğunu belirttiğiniz zaman, onu düşündüğünüz anda doğanızın yapısından kaynaklanan bir kınama duygusuna veya hissine sahip olduğunuzdan başka bir şeyi kastetmezsiniz."[1006]

Böylece, Hume'un gerek eylem teorisinde, gerekse eylemlerin faillerine, etkilerine veya niteliklerine değer biçilmesine ilişkin teorisinde aklın rolünü, rasyonalist bir eylem ve ahlâk teorisini savunanların tamamen ret ve mahkûm edecekleri şekilde daralttığını söyleyebiliriz. Meselâ Rawls, Sidwick'ten hareket ederek, pratik muhakemenin başlıca beş rasyonel ilkesi bulunduğunu belirtir. Rawls'a göre bu ilkeler şunlardır:

> "(i) amaçlarımız için daha etkin araçları benimsemek (ii) amaçlarımız ve hedeflerimiz hakkında makûl inançlar edinmek (iii) daha mümkün alternatifi seçmek (iv) daha büyük iyiyi tercih etmek (v) çatıştıkları zaman (öncelikler vasıtasıyla) hedeflerimizi düzene koymak."[1007]

Hume, çalışmamızın bu bölümünde bütün açıklığıyla görüldüğü gibi, Rawls'ın rasyonel ilkelerinin neredeyse tamamında, tutkuların ve içinde onların etkinleştiği duygu mekanizmalarının ve dinamiklerinin akıldan çok daha belirleyici olduklarını düşünür ve

[1004]R.Hardin,*a.g.e.*,s.35.
[1005]R. Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.35.
[1006]Hume,*Treatise*,s.468-469.
[1007]J.Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.46.

onları aklın pratik işlevinin veya pratik aklın çok önüne koyar. Onlar insan eylemliliğinde başroldedirler. Aklın bu başrol oyuncuları arasında yeri yoktur: Bize amaçlarımızı o vermez. Daha büyük iyiyi, o bize gösterdiği için tercih etmeyiz. Amaçlarımız veya hedeflerimiz birbiriyle çatıştıkları zaman, önceliği onlardan hangisine vereceğimizi bize söyleyen de akıl değildir. Akıl bu konuda tamamen tutkulara tabidir; tutkuların kölesidir. Rawls, bundan ötürü, Hume'da bu beş ilkenin işlevlerinin özellikle sakin tutkular tarafından icra edildiklerini ve bunlardaki eksikliklerin insan psikolojisinin bir gerçeği olarak kabul edildiklerini, bunun neticesinde onda "pratik akılla ilgili idelerin ve pratik aklın otoritesinin bulunmadığını" belirtir.[1008] Bu, hemen yukarıda görmüş olduğumuz gibi, aklın hiçbir işe yaramadığı anlamına gelmez. Penelhum bu nedenle "bir kölenin yardımıyla yapabileceğimiz pek çok şey bulunduğunu"[1009] ve o köleye sahip olmasaydık "onun yardımıyla yapabildiğimiz şeyleri aslında hiç de yapamayacak olduğumuzu"[1010] hatırlatarak, bu rolün aslında hiç de küçümsenmemesi gerektiğini ima eder. Hume, başka bir deyişle "aklın insan davranışındaki zorunlu rolünü inkâr etmez."[1011]

Fakat Rawls'ın belirttiği beş rasyonel muhakeme ilkesi içinde en çok ilki, yani amaçlarımız için daha etkin araçları seçmek ilkesiyle, tecrübeden süzülen ve arzulanan amacın erişilemezliği ve zararlı olabileceği hakkındaki enformasyon çerçevesinde ilişkilendirebileceğimiz bu rol, kendi içinde ne kadar önemli olursa olsun, akla ahlâkî ve siyasî yargılarda hakikatin kaynağı olarak merkezi bir konum verenleri tatmin etmez.Bu rolün sonuçları da onlar için son derece rahatsız edicidir. Hume'un, ahlâkın içeriğine ilişkin anti-rasyonalist argümanları, meselâ Hardin'in işaret ettiği gibi, "ahlâkî ayrımların hiçbir nesnel özelliği bildirmediği anlamına gelir."[1012] Daha açık bir ifadeyle, Hume'da ahlâkî iyilik ve doğruluk,

> "nesnel durumlar ve eylemler arasında veya içinde keşfedilmesi gereken bir nitelik veya ilişki değildir ve tamamen zihinsel veya bilişsel hiçbir işlem ahlâkî bir yargıyla sonuçlanamaz. Bundan ötürü, ahlâkî bilgi diye bir şey var olamaz"[1013]

[1008]J. Rawls,*a.g.e.*,s.46-48.
[1009]T.Penelhum, 'Hume's moral psychology', *The Cambridge Companion to Hume.*., s.129.
[1010]T.Penelhum,'Hume's moral psychology',*The Cambridge Companion to Hume*,s.129.
[1011]T.Penelhum,a.g.m.,*The Cambridge Companion to Hume*,s.129.
[1012]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.16
[1013]R.Hardin,*a.g.e*,s.16.

İşte Hume'un bu bakışı, Hardin'e göre, kendi çağının aklı doğru bir şekilde çalıştığı takdirde ahlâkî hakikatlere ulaşmamızı sağlayan ve bu nedenle de onu tanrının hediyesi olan bir yeti olarak gören, yani ahlâkın çoğunlukla teolojik bir açıklamasını sunan çağın rasyonalistlerine, kendi rasyonalist ahlâk felsefelerini çürütmeye yönelik bir teşebbüs olarak görünmüştür.[1014]

Humecu insan eylemliliği teorisinin, görmüş olduğumuz gibi, tam da kendi çağının rasyonalist ahlâkçılarının kavradıkları türden bir teşebbüs olduğu çok açıktır.Ancak bizim için burada önemli olan nokta, bunun, Hume'un siyaset teorisi bakımından taşıdığı anlamdır. Hume, ahlâkî yargının tamamen zihinsel veya bilişsel işlemlerle üretilebilecek bir bilgi olmadığını ileri sürerek, akılla değerlerin ve erdemlerin bağını tamamen kesmektedir. Meselâ Humecu ahlâk ve siyaset felsefesinin merkezi değeri olan adalet, ahlâkî bir ilke olarak tamamen olumsaldır; *a priori* veya bütünüyle rasyonel, yani saf akıldan türeyen bir kavram değil, insan uylaşımından doğan sunî bir erdemdir.[1015] Hume'un adaleti, bu şekilde kavramasının, hemen aşağıda göreceğimiz gibi, çok önemli sonuçları vardır. Hume örneğin, Hardin'in dikkat çektiği gibi, eşitlikçi (egaliteryan) anlamda dağıtıcı adaleti çok zararlı bulur ve eşitlikçilik gibi soyut bir ilkeyi, gerçek dünyanın imkânlarına hiç dikkat etmeksizin,saf akıldan hareket ederek tartışan yazarlara ve Levellers mezhebinin mensupları gibi dinsel fanatiklere atfeder.[1016] Hume'un, adaleti, kendi bilgi ve eylem teorisinin tutarlı bir neticesi olarak insan uylaşımından doğan sunî bir erdem şeklinde kavraması, onun hükümet anlayışını da belirler. Hükümet, filozofumuzun "pratikte uygulanamaz"[1017] ve "insan toplumu için son derece tehlikeli"[1018] bulduğu tam eşitlik fikirlerini hayata geçiren bir aygıt olamaz. Hardin'in belirttiği gibi, Hume için bir hükümete eşitliği gerçekleştirme gücünü vermek, ona hiç arzulanır olmayan, tiranca işler dâhil çok fazla şey yapma gücünü vermek olurdu.[1019] Hume'un tam eşitlik idesini neden uygulanamaz bulduğunun ve hükümete eşitlikçi bir dağıtıcı adalet anlayışına dayanarak, tam eşitliği tesis etme gücü

[1014]R.Hardin,*a.g.e*,s.15.
[1015]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.16.
[1016]R.Hardin,*a.g.e*,s.67.
[1017]Hume, *'EPM' Enquires,* s.194
[1018]Hume, *a.g.e.*, s.194
[1019]R.Hardin,*a.g.e.*,s.68.

ve otoritesi vermeyi neden çok zararlı ve tehlikeli bulduğunun açıklaması ise, çok büyük ölçüde, tarihçilerin kayıtlarıyla empirik olarak desteklediği tutkular merkezli insan eylemliliği teorisindedir.

3.4.16. Sonuçlar

Hume'da insan eylemliliği ve eylemlere ahlâkî değer biçme süreçleri, bu bölüm boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, tutkular ve içinde tutkuların etkinleştiği mekanizmalar tarafından şekillendirilirler.Finlay, bundan ötürü, Hume'un birey teorisinde, tutkulara insan düşüncesinin harekete geçirilmesinde önemli bir rol verildiğini belirtir.[1020] Tutkuların, haz-acı ve sempati mekanizmaları vasıtasıyla icra ettikleri bu roller, anlama yetisinin işlemleriyle paralellik içinde olan bir işlemler dizisi olarak gerçekleşir. Hume'un, *Treatise*'de tecessüm ettiği şekliyle, bilgi ve eylem teorisinin esasen zorunlu bir teknik ayrımın ötesinde bir anlam taşımadığını; yani, Hume'da bilgi ve eylem mekanizmasını eşzamanlı ve birlikte işleyen bir sistem olarak tasavvur edildiğini söylememizi mümkün kılan şey de bize göre budur. Anlama yetisi, özellikle idelerle ilgili zihinsel süreçlerin toplamı olduğundan, insani failleri eyleme yönelten tutkusal güdülerin yansıması olarak görülür.

Akıl Hume'da, böylece, Deleuze'ün ifadesiyle "zihnin bir duygulanımı" ve "bir duygu türü" olmaktadır.[1021] Bunun önemli neticesi vardır: bu da Hume'da bireyin eyleminin, bu eylem, ister pratik ister zihinsel bir nitelik taşısın, her zaman akıldan ziyade tutkular tarafından belirlenen bir amacı içermesidir.[1022] Ayrıca Finlay'e göre, Hume'un irade ve idrak teorisinin analizi, bu teorinin, içinde bireylerin arzulara, hırslara ve dolayısıyla çıkarlara sahip oldukları sosyal bir bağlamdaki nedensel ilişkileri anlamaya yönelik insani kapasitemizi kavramak için düzenlendiğini ortaya koymaktadır.[1023] Bütün bunların anlamı, Hume'da sosyal pratiği de çok büyük ölçüde tutkuların ve içinde tutkuların etkinleştiği mekanizmaların ve süreçlerin belirlediğidir. Bu, aynı zamanda, bireysel ve sosyal ilişkileri düzenleyen kuralların, kurumların ve yapıların şekillenmesinde de tutkuların ve tutkuların etkinleşme mekanizmalarının ve süreçlerinin

[1020]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.84.
[1021]G.Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.30.
[1022]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.84.
[1023]C.Finlay,*a.g.e*,s.84.

belirleyici oldukları anlamına gelmektedir. Deleuze'ün deyişiyle, akıl pratiği belirlemez; o, pratik veya teknik bakımdan bunun için yetersizdir.[1024]

İşte, Hume'un, bu bölüm boyunca ortaya koymaya çalıştığımız tutkuların ve onları etkinleştiren mekanizmaların patronajındaki anti-rasyonalist insan eylemliliği teorisi, bize göre, filozofumuzun ikisini birlikte kapsamlı bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak da kavrayabileceğimiz ahlâk ve siyaset felsefesinin temelini ve harcını teşkil eder. Rotwein, hatırlayabileceğimiz gibi, bu çerçevede Humecu insan biliminin analitik ve sentetik olmak üzere iki safhadan müteşekkil olduğunu söylemektedir. Hume, Rotwein'e göre, kendi insanbiliminin analitik safhasında, tüm insan davranışlarının altında yatan nitelikleri ve ilkeleri tecrübeden hareket ederek damıtmış; sentetik safhasında ise, bu ilkeleri ve nitelikleri, insanların spesifik dürtülere göre nasıl davrandıklarını açıklamak üzere, muhtelif tecrübe alanlarına, bu alanların karmaşık ilişkilerini genel benzerlikler ve davranış yasaları şeklinde düzenlemek için uygulamıştır.[1025] Bütün bu değerlendirmeler bu olgunun, daha önce farklı şekillerde belirttiğimiz gibi, Hume'un merkezinde 'adalet-mülkiyet-hükümet' teorilerinin bulunduğu ahlâk ve siyaset felsefesinin kurucu unsurun teşkil ettiği, dolayısıyla onun kapsamlı bir incelemesi yapılmaksızın filozofumuzun inovatif nitelikteki kavrayışları içeren ahlâk ve siyaset felsefesinin anlaşılabilmesinin neredeyse imkânsız olduğu anlamına gelmektedir. Sonuna geldiğimiz bu bölümün,bunun neden böyle olduğuna dair önemli ölçüde fikir verdiğini umuyor ve Hume'un empirist epistemolojisi ve özellikle de insan eylemliliğinin natüralist bir açıklamasını içeren felsefi psikolojisi ile ahlâk ve siyaset felsefesi arasındaki çok sıkı ve güçlü organik bağların ve bu bağların sonuçlarının, Humecu siyasî felsefenin ve felsefi politikanın temel unsurlarını tetkik ederken, bütün netliğiyle ve kolayca görüleceğini düşünüyoruz.Bununla birlikte, Hume'un bilgi ve eylem teorisinin genel ahlâkî ve siyasî anlamına ilişkin çok önemli bulduğumuz birkaç noktaya hemen burada dikkat çekmek ve bu bölümü böylece sonlandırmak istiyoruz.

[1024]G. Deleuze,*a.g.e*,s.33.
[1025]E.Rotwein, "Introduction" to David Hume,David Hume *Writings on Economics* içinde, s.xx-xxi.

Bu noktalardan ilki, Letwin'in belirttiği üzere, Hume'un insanbiliminin analitik safhasının, insanı kutsal akılla hayvani tutku arasında bölünmüş bir varlık şeklinde kavrandığı geleneksel Hıristiyan tasavvurunu yıkmaya yönelik bir teşebbüs olarak görülmesidir. Bu görüş, büyük ölçüde akıl-tutku karşıtlığını esas alan Platoncu bir metafiziğe dayandırıldığı için, sözkonusu teşebbüs, bu metafiziğe bir saldırı olarak değerlendirilmekte ve Hume'un bilgi ve eylem teorisinin ahlâkta bir devrimi desteklemek için tasarlandığı ileri sürülmektedir.[1026] Kastedilen şey, çağın bütün rasyonalist ahlâkçılarının, geleneksel püritenliğin, tutkuların yanlışlık ve kötülük kaynağı oldukları şeklindeki görüşünü paylaşmalarıdır. Platon'dan beri bütün filozoflar, bütün Hıristiyanlar gibi insanın kusursuzluğunun kendi zihni sayesinde tanrıyla birliğine dayandığını; buna karşılık, onun kusurlarının zihnin bedenle birliğinden kaynaklandığını öğretiyorlardı. Böylece rasyonalist ahlâkın savunucuları, din adamları gibi, bütün insanların tutkulardan ve arzulardan arınarak aynı şekilde yaşamalarını istiyorlardı.[1027] Akıl onlar için bunu sağlayacak ilahi bir güçtü. Tikel bir idenin bilgisi, sadece bir idenin veya şeyin tikel bilgisiydi: onun ötesi yoktu. Oysa akıl evrensel bir şey, bütün tikel şeylere ve durumlara meydana geldikleri anda uygulanabilen bir tür genel araçtır.[1028]

Hume için işte rasyonalist ahlâkçılar, yine Letwin'i takip ederek söylersek, bu bakışlarıyla, felsefenin , tıpkı dinin imanı kullandığı kolaylıkla, bütün insanları aynı katı ve uygunsuz kurallara tabi kılmak için aklı kullanabileceği gerçeğini ortaya koymuş oluyorlardı. Letwin'e göre o, felsefenin, ilahiyatın ihtiyaçlarına göre çarpıtıldığı; felsefecilerin maskeli ilahiyatçılar haline geldikleri; onların muhakemeyi, hatta dili dahi kendi doğal doğrultularından saptırdıkları; nesnelerin farklarının algılanamaz oldukları durumlarda dahi ayrımlar keşfetmeye kalkıştıkları ve gerçekte karşılığı olmayan soyutlamalar uğruna doğayı ve zihnin tarafsız duygularını önemsemedikleri hükmüne varmıştır.[1029] Filozofların ahlâkı soyut bir şekilde tartışmaları ve birkaç genel soyut ilkeden birçok değişik sonuç çıkarmaları, onun için, din politikasını ele alırken temas

[1026]S.R.Letwin,*The Pursuit of Certainty*,s.3.
[1027]S.R.Letwin,*a.g.e.*,s.33.
[1028]S.R.Letwin,*The Pursuit of Certainty*,s.31.
[1029]S.R.Letwin,*a.g.e.*,s.33.

edeceğimiz hurafecilik ve fanatizmden bile daha çok mücadele edilmesi gereken bir şeydir. Letwin'in belirttiği gibi bu soyut yöntem, Hume için insan doğasının kusurlu yapısıyla bağdaşmaz; bundan ötürü de doğa felsefesinde (yani fizik ve astronomide) reddedilmiştir ve artık bu yöntemin ahlâk felsefesi tarafından da terk edilmesi gerekmektedir.[1030] Hume'un kendi ifadesiyle,

> "insanların doğa felsefesindeki hipotez ve sistem tutkuları artık iyileşmiştir; onlar tecrübeden türetilenler haricinde hiçbir tartışmaya kulak vermeyeceklerdir. Onların şimdi bütün ahlâkî muhakemelerde bir reformasyona teşebbüs etmelerinin ve olgu ve gözlem üzerinde bina edilmemiş her ethik sistemini, bu sistemler ne kadar ustaca ve dâhice olurlarsa olsunlar, reddetmelerinin tam zamanıdır."[1031]

Hume bu görüşünü bilgi ve eylem teorisinde somutlaştırırken, görmüş olduğumuz gibi, hâkim rasyonalist paradigmada akılla tutkular arasında kurulmuş olan hiyerarşiyi tersyüz etmiştir. Letwin'in belirttiği gibi, filozofumuz için tutkularda "akılda olduğundan daha zarar verici olan hiçbir şey yoktur"[1032] ve akıl tamamen tutkulara tabi olmakla birlikte "onlar doğal olarak birlikte çalışırlar. Erdem, uyumdan ve doğal duyguları dikkate alan bir eğilimden doğar."[1033] Hume'un, böylece, çağın Kalvinist veya Presbiteryen püritenliğin dayandığı insan kavrayışı için yıkıcı olan bir insan doğası tasavvuru ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Letwin, Hume'da acımasızlığın tek bir düşmana, yani püritenlere tahsis edildiğini belirtir. Hume için bir püriten, Letwin'e göre, insanın tutkularla akıl arasında bölünmüş bir yaratık olduğuna, erdemin hayvani tutkunun kutsal akla itaat etmesine dayandığına inanır; evrenin nihai gizemine nüfuz edebileceğini ve insanı belirsizlikten ve karışıklıktan kurtaracak tek bir bütünsel hayat vizyonuna eriştiğini düşünür. O [püriten] doğrudur, kendine hâkimdir, sofudur, insani hayata bir haz katan herşeyin bir düşmanıdır. Ancak en kötüsü onun, hayranlık duyduğu yegâne insan tasavvuruna uydurmak için bütün insanları yeniden yaratmakta ısrar etmesidir.[1034]

[1030] S.R.Letwin, *a.g.e.*, s.33
[1031] Hume, *EPM, Enquires*, s.174-175.
[1032] S.R.Letwin, *The Pursuit of Certainty*, s.4.
[1033] S.R.Letwin, *The Pursuit of Certainty*, s.4.
[1034] S.R.Letwin, *a.g.e.*, s.4.

Letwin'in, filozofumuzun başta bilgi ve eylem teorisi olmak üzere, bütün çalışmalarından ve mektuplarından hareket ederek çizdiği bu püriten tasviri, Letwin'e göre, Hume'un tamamen karşı olduğu bir insan tasavvurunu ifade etmektedir.Filozofumuzun takdir ettiği insanlar, yine Letwin'in tarif ettiği şekliyle, dogma veya kesin tanım niteliğindeki herşeye karşıdırlar; onlar yakını uzağa, görünenleri görünmeyenlere tercih ederler; mutluluğa yönelik güçlü bir kararlılığa ve canlı bir kapasiteye değer verirler ve insan hayatının çeşitliliğini ve değişkenliklerini kabul ederler, hatta bunlardan zevk alırlar. Onlar tanrıların gücüne saygı duyan ama onlardan hiçbir lütuf, hatta adalet dahi beklemeyen paganlardır.[1035]

Letwin'in bu değerlendirmeleri, bizi, Hume'un bilgi ve eylem teorisinin genel ahlâkî ve siyasî önemiyle ilgili belirtmemiz gereken ikinci noktaya getirir. Bu da Hume'un "tek bir hayat tarzının veya herhangi bir kurallar dizisinin üstünlüğünü ispatlamanın mümkün olduğunu reddet[miş]"[1036] olmasıdır. Letwin'in deyişiyle,filozofumuz için, "ne herkesin zorlanabileceği bir ideal, ne de ulaşılması gereken bir Tanrı Şehri vardır."[1037]

Letwin'e göre,bu bakışın ahlâktaki çok önemli kaçınılmaz bir sonucu,erdemin tanrısal emirlere uyulması olarak düşünülmesini imkânsızlaştırmasıdır. Erdemli davranış, sadece insan için doğal olanı ihlâl etmekten ziyade, doğal olana uyumlu, böylece de insanlığa faydalı olandır.[1038] Bu bakışın siyasetteki sonucu ise, politikaya bırakılacak çok yüce hiçbir şeyin bulunmadığıdır. Hükümetin ancak bireylerin kendi başlarına yapamayacakları işleri takip etmesi gerekir. Çünkü politikanın amaçları bakımından toplum artık sadece, her insanın komşularından veya yöneticilerinden korkmaksızın yaşamasının sağlanarak, yönetilmesi gereken bir çıkarlar ağıdır. Kusursuzluğa erişmek, bir idealin peşinden gitmek soylu ama tehlikeli bir etkinliktir. Bundan ötürü bireyler ve gönüllü gruplar kusursuzluğun ve ideallerin peşinden gidebilirler; ama hükümetlerin kesinlikle bu tür arayışın içinde olmamaları gerekir.[1039]

[1035]S.R.Letwin,*a.g.e.*,s.4.
[1036]S.R.Letwin,*The Pursuit of Certainty*,s.4.
[1037]S.R.Letwin,*a.g.e.*,s.4.
[1038]S.R.Letwin, *The Pursuit of Certainty*,s.61-62.
[1039]S.R.Letwin,*a.g.e.*,s.4.

Hume'un bu perspektifini mümkün kılan şey,filozofumuzun aklı "insanın hem maddeyi hem de ölümlülüğü aşarak, onun ilk nedenler, insanın kaderi, insan ve tanrı arasındaki ilişki gibi ezeli konularla meşgul olmasını sağla[yan]"[1040] bir yeti olarak değil, "idealları alan, onları karşılaştırıp analiz eden, etkili olmakla birlikte insanı doğanın ötesine taşımayan çok sınırlı bir güç olarak yeniden tanımla[dığı]"[1041] bilgi ve eylem teorisidir.Rawls bundan ötürü, daha önce de belirttiğimiz gibi, Hume'un pratik akla ve onun otoritesine ilişkin hiçbir teorisi bulunmadığını, yani onun ahlâkla ilgili açıklamasının tamamen psikolojik bir nitelik taşıdığını ifade eder.[1042] Bu, Hardin'in belirttiği gibi, Hume'un bize ahlâkın sadece psikolojik bir açıklamasını verdiği, doğru bir ahlâkın fiili içeriğine ilişkin hiçbir şey söylemediği anlamına gelebilirdi.[1043]Ancak Hardin'e göre filozofumuz, aslında bize niçin gösterilmesi gereken bu tür bir ahlâkın bulunmadığına, yani ahlâkî görüşlerin objektif değil, sübjektif olduklarına yönelik argümanlar sunar. O, böylece, "neden genellikle doğru bir ahlâkın varolduğunu düşündüğümüzü veya en azından ahlâkî görüşlerimizin bazı bakımlardan niçin doğru olduklarını düşündüğümüzü izah etme[yi]"[1044] hedefler. Rawls'a göre Hume, bundan ötürü, çağdaş anlamda bir ahlâk analizi sunmaz, sadece ahlâkî ayrımları nasıl oluşturduğumuzu açıklar.[1045] Hardin, Rawls'ın bu değerlendirmesinin doğru olduğunu; ancak Hume'un bunu kasıtlı olarak böyle yaptığını, çünkü onun ahlâkın içeriğini çağdaş veya başka bir anlamda belirlemeye yönelik bir projeyi kararlı bir şekilde reddettiğini ifade eder. Rawls'ın bir rasyonalist olarak 'doğru normatif içerik' terimi Hume'un amacı bakımından anlamsız olduğu kadar projesi bakımından da tutarsızdır.[1046]

Letwin, bundan ötürü, Hume'un politikasında herhangi bir politika dizisinin, hatta en iyi hükümet veya anayasa şekline ilişkin hiçbir genel ilkenin düzenlenmiş olmamasını, filozofumuzun bilgi ve eylem teorisinin doğrudan doğruya doğal bir sonucu sayabileceğimizi düşünür. Ona göre, Hume'un politikasında hükümetin işi, sadece, insanları keyfi müdahaleye karşı korumak; diğer bir ifadeyle, kanun hâkimiyetini

[1040]S.R.Letwin, *a.g.e.*,s.44
[1041]S.R.Letwin,*a.g.e.*,s.44-45
[1042]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.94-95.
[1043]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.51.
[1044]R.Hardin,*a.g.e.*,s.51.
[1045]J.Rawls,*a.g.e.*,s.95.
[1046]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.51.

uygulamaktır.[1047] Politika ne bir mutlak hakikat ne de değişmez bir amaç sunar; politikacılar da hiçbir zaman iyi veya kötü arasında tercihte bulunamazlar, sadece daha büyük ve daha az kötü arasında seçim yapabilirler. Ne teknik ne de esoterik bilgi sayesinde politikanın belirsizliklerinden kaçmamız sözkonusu değildir.[1048]

Zikrettiğimiz bütün bu noktalar, bize göre, Hume'un aklı olgu sorunlarında sınırlandıran, ahlâkî meselelerde tutkulara tabi kılıp tamamen yetkisizleştiren bilgi ve eylem teorisinin onun ahlâk ve siyaset felsefesi ve felsefi politikasındaki doğal izdüşümleri ve sonuçlarıdır. Bu sonuçların, Hume'u, ahlâkî, sosyal ve siyasî düşüncede katkısız bir sekülerliğin kurucu filozofu olarak tasavvur etmemizi mümkün kıldığını ve onun bilgi ve eylem teorisine, filozofumuzun bütün çalışmasına nüfuz eden genel bir siyasî anlam kazandırdığını söyleyebiliriz. Hume'un, Aydınlanma'nın başlıca karakteristiğini teşkil eden 'akıl' vurgusunu yerle bir eden epistemolojisine ve insan eylemliliği teorisine rağmen, onu çağının Fransız Aydınlanmacıları arasında kendisini son derece popüler kılan ve özellikle Aydınlanma içinde konumlandırılmasını sağlayan ve başlıca etkenlerden birisinin, onun bilgi ve eylem teorisinin doğal bir türevi olan katkısız sekülerizmi olduğunu varsayabiliriz.Filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin ve felsefi politikasının belli başlı unsurlarının ve kavrayışlarının içkin bir niteliğini oluşturan saf sekülerizmi, ileride göreceğimiz gibi, onun din politikasında çok açık bir şekilde somutlaşmıştır.

Bununla birlikte, Hume'un bilgi ve insan eylemliliği teorisini karakterize eden unsurların, onun siyaset felsefesinin iki temel idesi bakımından daha da önemli olduğunu ileri sürebiliriz. Sözkonusu iki temel ide doğal ve sunî erdemler ve uylaşım ideleridir. Hardin,Hume'un siyaset felsefesinin esasen sunî değerlerin açıklanması ve uylaşımların analizinden müteşekkil olduğunu belirtir.[1049] Hume, Hardin'e göre, politikayı çok büyük ölçüde bu iki ideyle izah eder ve bize hükümeti, yasaları ve diğer sosyal düzen kurumlarını niçin onayladığımıza ilişkin psikolojik bir açıklama verir.[1050] Filozofumuzun sunî erdemlere ilişkin açıklaması, Hardin'in belirttiği gibi, son derece

[1047]S.R.Letwin, *The Pursuit of Certainty*, ,s.4-5
[1048]S.R.Letwin,*a.g.e.*, s.5
[1049]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.54.
[1050]R.Hardin,*a.g.e.*,s.54.

ince ve karmaşık unsurları içerir ve Hume bu erdemlerin açıklamasına olağan doğal erdemlere göre çok daha geniş bir yer ayırır. Hardin'e göre, Hume'un doğal erdemleri ise, geleneksel erdem teorisinden beri iyi bilinen değerlerdir ve onun bu değerler konusundaki görüşleri nispeten standart görüşlerdir; ancak o doğal erdemlerin de psikolojik bir açıklamasını vermeyi, yani onları psikolojik olarak neden onayladığımızı izah etmeyi amaçlar.[1051] İşte, bundan ötürü, Hume'un bilgi ve insan eylemliliği teorisinin başlıca kavrayışlarının, onun siyaset felsefesinin hemen aşağıda ele alacağımız bu iki temel idesini ve onlarla bağlantılı kavram ve temaları şekillendirdiklerini ve bu kavrayışların bu açıdan da politik bir anlam taşıdıklarını ve filozofumuzun ahlak ve siyaset felsefesinin bir parçası oldukları sonucuna varabiliriz.

[1051]R.Hardin,*a.g.e.*,s.54.

4. HUME'UN AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL ÇERÇEVESİ: ADALET-MÜLKİYET-HÜKÜMET

4.1.Hume'da başlıca ilişki kategorileri ve erdemler

Hume'un insan eylemliliği teorisi, görmüş olduğumuz gibi, ilkeleri bilgi teorisinde tesis edilmiş olan empirist yöntem vasıtasıyla,insan eylemliliğinin asli psikolojik dinamiklerini, bu dinamiklerin etkileşim ve işleyiş mekanizmalarını ve bütün bunların insan eylemliliğini üzerindeki etkilerini tetkik ve analiz etmeye; böylece, bu dinamiklerin sosyalliği ve sosyal düzeni üreten ve onlara ters düşen unsurlarını ortaya koymaya yöneliktir. Bu teoride cisimleşen insan doğası tasavvuruna göre, bizler, insan türünün bireyleri olarak, tutkularımızın belirlediği özçıkarlarımız doğrultusunda davranan varlıklarızdır; ama 'özçıkarlarımız' dediğimiz şeyler, sadece, benliğimizle ilgili ve sınırlı, yani başkalarını tamamen dışarıda bırakan bencil ve egoist arzularımıza ve bu arzuların nesnelerine tekabül etmezler. Aksine hem tutkularımızın doğası, hem de onların içinde etkinleştikleri haz ve acı ilkelerine göre işleyen sempati mekanizması nedeniyle, başta kan bağları olmak üzere çeşitli bağlarla kendilerine bağlandığımız veya yakınlık duyduğumuz insanları gözetmeyi, kollamayı, onlarla ilgilenmeyi ve onların çıkarlarını dikkate almayı ve korumayı da bir çeşit özçıkarımız gibi görürüz. Kısaca doğamızın baskın niteliği, Hobbes'ta olduğu gibi, bencillik değil; Deleuze'ün, Hume'un "en basit fakat en önemli fikirlerinden birisi [olduğunu]"[1052] söylediği taraflılığıdır.

Ancak doğamızın bizim 'sempatik taraflılık' dediğimiz bu eğilimi, yukarıda belirttiğimiz gibi, Hume'a daha küçük topluluklardan büyük topluluklara geçilmesini güçleştirecek 'doğal' bir engel olarak görünür. Sempatik taraflılık, ayrıca, bir topluluğun veya toplumun kendi işlevlerini yerine getirmesi ve varlığını devam ettirmesi için tesis edilmiş kuralların uygulanması veya onlara uyulması açısından da bir problem kaynağı teşkil eder. Doğamızın bu eğilimi, bizim bir taraftan çeşitli bağlarla bağlı olduğumuz insanlara yakınlaşmamızı, onlarla ilişkimizi dar bir özçıkar anlayışının ötesine taşıyarak, hepimizi kendi aramızda bir topluluk veya bir birlik oluşturmaya teşvik ederken; öte taraftan, bu topluluğun veya birliğin dışında kalan herkese dışlayıcı

[1052]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.38.

bir tutum takınmamıza adeta doğal bir meşruluk kazandırır ve bu tutumuzu ahlâkî bir gereklilik olarak görmemizi sağlar.

Bu konu, Finlay'in belirttiği gibi, *Treatise*'in III. Kitabında ele alınan en önemli meselelerden birisidir ve ahlâkın alanı içindedir. Hume, burada, muhtelif küçük veya büyük birey topluluklarının doğma ve barışçı sosyal bağları tesis etme şekillerini açıklamaktadır.[1053] Ancak meselenin belki de en kritik noktası, bu toplulukların farklı gruplarla ortak ahlâkî değerleri nasıl olup da paylaştıkları ve bu değerlere hep birlikte nasıl bağlandıklarıdır.[1054] Başka bir deyişle, insanların sempatik taraflılığı aşarak, kendi sempati duygularını, mensup oldukları toplulukların dışındaki insanlara muhtelif topluluklardan müteşekkil daha büyük ve karmaşık bir toplum oluşmasını veya toplumun varlığını sürdürmesini sağlayacak şekilde nasıl olup da yöneltebildikleridir. Hume'da bunun cevabı,Deleuze'ün belirttiği gibi, sempatinin kendi doğal sınırlarından çıkmasını;her kişinin kendi tikel sempati duygularının ötesine geçerek, sempatik taraflılığın yol açtığı çelişkilerin üstesinden gelmesini; yani doğal sempatimizin sunî bir şekilde başkalarına da yönelmesini sağlayan,[1055] merkezinde adaletin bulunduğu bir dizi erdemin icat edilmesidir.İşte Hume'un insan biliminin analitik safhasının, onun ahlâk ve siyaset felsefesinin açıklayıcı arka planı olmakla kalmayıp,bu ikisini birlikte bir toplum ve sosyal düzen teorisi olarak kavramamızı mümkün kılan kavrayışların kurucu unsuru olduklarını söylerken kastettiğimiz şey budur ve filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin belki de kilit noktasını teşkil eden bir ayrımla yakından ve doğrudan ilgilidir. Sözkonusu ayrım doğal ve sunî erdemler ayrımıdır.

Doğal ve sunî erdemleri ele almadan önce, Hume'un sosyallik şekillerini tamamen özçıkara dayalı mübadele ilişkilerinin sonuçlarına indirgemeyen açıklamasıyla, Hobbes'un toplulukların oluşumuna ilişkin açıklaması arasındaki Finlay'in belirttiği büyük bir farklılığa dikkat çekmenin, özellikle sunî erdemlerin önemini açıklamak bakımından faydalı olduğunu düşünüyoruz. Hume'un sevgi ve saygı tutkularıyla ilgili görüşü, bireylerin sahip oldukları şeyler ve nitelikler vasıtasıyla özsaygılarını kazanmak ve arttırmakla son derece ilgili olduklarını, bunun yanısıra, onların başkalarıyla

[1053]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.125.
[1054]C.Finlay,*a.g.e.*,s.125.
[1055]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.40.

sempatik yakınlığa dayalı aile ilişkilerinin ötesine geçen bağlılıklar kurduklarını ortaya koymaktadır. Finlay, Hume'un sosyallik ve sosyalliğe yatkınlık (sociability) izahının, birçok açıdan, doğrudan doğruya, Hobbes'un *De Cive*'deki insanların ancak güçlükle ve kazanç ve şan arzusundan ötürü topluluklar oluşturdukları şeklindeki görüşüne bir cevap olduğunu ifade eder.[1056] Finlay'e göre, Hobbes'un bireyleri, toplumda ve toplum dışında başkaları tarafından kendilerine saygı duyulmasıyla adamakıllı ilgilidirler; fakat bu ilgilerini başka insan topluluklarına acı çektirecek şekilde ortaya koyarlar.[1057] Hobbesçu bireyler, başkalarından, her zaman kendilerinin başkalarına göstermeyi arzuladıklarından daha fazla saygı talep etmeye meyyaldirler; fakat birbirlerine ancak zoraki bir saygı gösterirler. Dolayısıyla, Hobbes için gurur ve saygı dinamikleri, çatışmayı arttırmalarından ötürü anti-sosyal bir nitelik taşırlar ve sosyal bağlar kurmaya yönelik fırsatları azaltan bir güç olarak rol oynarlar.[1058] Buna karşılık Hume, kendi gurur ve sevgi açıklamasında, sempatinin, sosyalliğin avantajını ekonomik bir değere dönüştürmek suretiyle bu ikisini, yani gurur ve sevgiyi nasıl birbirlerini denetleyen ve yöneten bir güç haline getirebildiğini göstererek, Hobbes'un sözkonusu tutumunun çok ötesine geçer. Böylece Hume'un açıklamasında gurur ve sevgi çeşitli denemelerinde, meselâ "Of Delicacy of Taste and Passion'daki küçük arkadaş topluluklarından 'Of National Characters'de tartıştığı şekliyle büyük uluslara kadar uzanan birçok topluluk için bir temel teşkil eder.[1059]

Doğal ve sunî erdemler, işte bu toplulukların mensuplarının kendi içlerinde ve başka gruplarla ilişkilerini düzenleyen unsurlardır.Ancak bu iki erdem grubunun birbirlerinden daha iyi ayırt edilebilmesi ve işlevlerinin daha net bir şekilde ortaya konulabilmesi, büyük ölçüde, toplumda bireylerin arasındaki asli ilişki kategorilerinin belirlenmesine bağlıdır. Finlay, Hume'un işte *Treatise*'in üç kitabı boyunca, toplumda bireyler arasındaki üç asli ilişki kategorisinin doğasını ve temellerini analiz ettiğini belirtir. Bu üç asli ilişki kategorisinden ilki tutkuları,özellikle de sevgi ve saygı tutkularını ele alırken işlediğimiz zenginlik, zevk, alışkanlık, mizaç, ilgi, çıkar, kan bağları, milliyet

[1056] Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.124.
[1057]C.Finlay,*a.g.e.*,s.124
[1058]C.Finlay,*a.g.e.*,s.124.
[1059]C.Finlay,*a.g.e.*,s.124-125.

vb. unsurlarda benzerlikleri ve farklılıkları yansıtan sosyal ilişkilerdir.[1060] Finlay'e göre, ilişki terimi burada iki anlama gelir.[1061] Hume ilişki terimini, ilkin, bu terimin ifade ettiği bağlantının mahiyetini, yani onun bir benzerlik ve farklılık bağıntısı olduğunu belirtmek için kullanır.Hume'un terimi ikinci kullanımı,bu zeminde ortaya çıkan sosyal ilişki ve bağ türleriyle ilgilidir ve onları ifade eder.[1062]

İşte bu ikinci tür sosyal ilişkiler için ilk anlamdaki sosyal ilişkilerin ortaya çıkması gerekir. Bu, onların benzerliklere ve farklılıklara dayalı sosyal ilişkilerden farklı oldukları anlamına gelir. Finlay bu ikinci tür ilişkilerin, *Treatise*'in adaletin icat edilmesi ve hükümetin kökeni ile ilgili bölümlerinde özetlenen iki farklı ilişki şeklini oluşturduklarını belirtir.[1063] Bunlardan ilki, yani adaletin icat edilmesiyle ilgili olan ilişkiler, ekonomik ilişkilerdir. Bu gruptaki ikinci tür ilişkiler, yani hükümetin kökeni ile bağlantılı olan ilişkiler ise politik ilişkilerdir. Finlay'in belirttiği üzere "bu iki ilişki türü de bir birey tarafından kurulabilen tikel sosyal ilişkileri bazı yollarla etkileyebilirler; fakat onlar yapıları bakımından sosyal ilişkilerden ayrıdırlar."[1064] Ekonomik ilişkilerde iki birey arasında vuku bulan bağlantı özel türden bir bağlantıdır: yani bir mübadele bağlantısıdır. Bu bağlantıda sözleşme yapan taraflar, ya kendi bedenlerinin dışındaki metaların mübadelesini yaparlar veya kendi bedenlerinin emeğini mübadele ederler. Dolayısıyla ekonomik ilişkilerdeki mübadele bağlantıları istihdam, hizmetçilik-kölelik ve ticaret ilişkilerini kapsar.[1065] Politik ilişkiler ise, hükümet ve uyrukları arasında gerçekleşen ilişkilerdir. Finlay, bu ilişkilerin Hume tarafından uyruklar ve yöneticilerin otoritesi vasıtasıyla yaşanılan sadakat hislerine göre tarif edildiklerini ve egemenlik ve itaat ilişkileri olarak karakterize edilebileceklerini belirtir.[1066]

Doğal ve sunî erdemler ayrımının, işte, bu üç ilişki türünün niteliklerine göre düzenlenmiş çok önemli bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal ilişkilerde ağırlıklı olarak doğal erdemler belirleyici iken; ekonomik ve politik ilişkiler, çok büyük ölçüde, merkezinde adaletin bulunduğu, ama, sadakat ve verilen sözlerin tutulması gibi

[1060]C.Finlay,*David Hume's Social Philosophy*,s.126.
[1061]C.Finlay,*a.g.e.*,s.126.
[1062]C.Finlay,*a.g.e*, s.126.
[1063]C.Finlay,*a.g.e.*,s.126.
[1064]C.Finlay,*a.g.e.*,s.126.
[1065]C.Finlay,*a.g.e.*,s.126.
[1066]C.Finlay,*a.g.e.*,s.126.

erdemlerin de çok özel bir önem taşıdığı sunî erdemler tarafından şekillendirilirler. Başka bir deyişle, sosyal ilişkilerde tarafların ilişkilerini birbirlerine duydukları güveni besleyecek veya sarsmayacak şekilde yürütülmesini sağlayan başlıca etken, insan doğasındaki duygusal dinamikler ve mekanizmalar vasıtasıyla, doğruluğuna ve iyiliğine hükmedilen davranış ve kişilik niteliklerini ifade ettiklerini söyleyebileceğimiz doğal erdemlerdir.Buna karşılık, ekonomik ve siyasî ilişkilerin konusu olan alanlarda doğal erdemler, ilişkinin sürmesi için gereken güveni üretmek için yetersizdirler ve onların bu yetersizlikleri, hem insan eylemliliğinin asli dinamiklerinin, hem de bu ilişkilerin konusu olan alanların doğalarıyla ilgili nesnel olgulardan kaynaklanır.Hume, meselâ, dünyada doğal bir bolluk durumu sözkonusu olsaydı veya bizler doğamız bakımından herşeyi hemcinslerimizle kendiliğimizden paylaşmaya eğilimli bir türün üyeleri olsaydık, adalet gibi bir erdeme hiç ihtiyaç duymayacağımızı söyler.[1067] Sunî erdemler, o hâlde, doğamızda doğrudan bir kökensel kaynağı olmayan icat edilmiş değerlerdir ve medeniliğin alâmet-i farikasını teşkil ederler.İşte çalışmamızın bu bölümünde, Hume'un bu çok önemli ayrımını anlamak için, önce, Hume'da erdemin ne anlama geldiğini ve Humecu erdem anlayışının erdem ethiki ve teorisiyle bağlantısına da temas ederek açıklamaya çalışacağız. Bu açıklamanın ardından, doğal ve sunî erdemler ayrımını ve adaletin icat edilmesini gerektiren ilişkiler ve bu ilişkilerin sözkonusu olduğu alanlar ve koşulları bağlamında Humecu adalet kavramını ele alacağız. Ekonomik ilişkiler alanını adalet-mülkiyet bağlantısı içinde değerlendikten sonra, Hume'un hükümet anlayışını ele alarak, onun ahlâk ve siyaset felsefesinin genel teorik çerçevesine ilişkin incelememizi tamamlayacağız.

4.2.Hume'un Erdem Anlayışı

Hardin, çalışmamızın başında belirttiğimiz gibi, Hume'un iddialarını, kendi döneminin etkili ahlâk teorisi ve söylemi olduğu için erdem teorisinin vokabüleri içinde ortaya koyduğunu; ancak bunu yaparken, erdem teorisinin doğasını radikal bir şekilde değiştirdiğini ifade eder.[1068] Hardin'in kastettiği şey, filozofumuzun erdemleri bizde haz

[1067]Hume,*EPM, Enquires,* s.183-185
[1068]R. Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s. 20.

uyandıran nitelikler olarak yeniden tanımlamış olmasıdır.[1069] Hume *EPM*'de, erdemin "zihnin onu tasavvur veya temaşa eden herkese hoş gelen veya herkes tarafından onaylanan bir niteliği olduğunu"[1070] yazar; bu nitelik, onun doğası ve esasen tanımıdır.[1071] Bu tanım, içinde tutkuların kökensel haz ve acı ilkesiyle etkinleştikleri Humecu sempati mekanizmasının işleyişiyle yakından bağlantılıdır. Çünkü sözkonusu onaylamayı ortaya çıkaran şey yukarıda ele aldığımız haz ve fayda ilişkisidir. Hume hatırlayabileceğimiz gibi, haz ve acıyla faydalı ve zararlı olanı sempati ve ahlâkî duygular üzerinden ilişkilendiriyor, bizim faydalı olanı takdir ettiğimizi ve onayladığımızı belirtiyordu. Hume, işte, *EPM*'deki aynı erdem tanımında, bir niteliğin herkes tarafından hoşnut verici bulunmasını veya onaylanmasını sağlayan şeyin ne olduğunu da ifade eder:

> "Bazı nitelikler topluma fayda sağladıkları veya kişinin kendisine faydalı ve uygun oldukları için haz üretirler; bazıları da hazzı daha dolaysız bir şekilde üretirler, işte burada ele aldığımız erdemler sınıfı böyledir."[1072]

Görüldüğü gibi, filozofumuz, erdemi mutlaka haz üreten bir nitelik olarak tarif etmektedir; ancak bu hazzın nedeni, ilgili niteliğin topluma veya kişinin kendisine sağladığı faydadır. Burada önemli bir husus, faydanın kendisinin haz verici olduğu ve ethik onaylamayı oluşturan şeyin faydanın kendisinden kaynaklanan bu ikincil haz olduğudur.[1073] Haz ve fayda, yukarıda ele aldığımız sempati mekanizmasının tutkuları etkinleştiren işleyişi içinde, ahlâkî duyguları etkilemekte veya onlarla etkileşime girmekte, neticede de ortaya ahlâkî yargılarımız çıkmaktadır. Jerome B. Schneewind, bundan ötürü, Hume'un ahlâk teorisinin büyük kısmının ahlâk dünyasını yaratan spesifik duygularla ilgili olduğunu söylemektedir.[1074]

Hume'un onaylamamıza ve kınamamıza neden olan niteliklerle ilgili araştırması, Schneewind'in belirttiği gibi,onaylama ve kınama duygularımızın nesnelerini sarihleştirerek başlar.Yasalar, yasa yapıcılar, eylemler veya eylemlerin sonuçları

[1069]R. Hardin,*a.g.e*,s.20.
[1070]Hume,*EPM, Enquires*,s. 211.
[1071]Hume,*a.g.e.*, s.211.
[1072] Hume,*a.g.e.*,s.211
[1073] Laing, *David Hume*,s.194.
[1074]Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*,Cambridge: Cambridge University Press, 1998,s.361.

takdirimizin veya onayımızın öncelikli konusu değildir.Ahlâk duygusunun veya vicdanın konusu güdülerdir.[1075] Hume, insan eylemliliği teorisinde ikili sistemine dayanarak, verili karakterlerin güdüleriyle belli türden eylemler arasında nedensel ilişkiler bulunduğu ileri sürmektedir.[1076] Bu, bizim bir eylemi onayladığımız veya onu kınadığımız, yani o eylemden erdemli veya erdemsiz bir eylem olarak söz ettiğimiz zaman, aslında kişiyi o eyleme sevk eden güdünün erdemli veya erdemsiz olduğunu söylemiş olduğumuz anlamına gelir; çünkü eylemler sadece güdülerin işaretleridirler.[1077] Hume'un kendi ifadesiyle:

> "Bütün erdemli eylemler,kendi değerlerini ancak erdemli güdülerden türetirler ve sadece bu güdülerin işaretleri olarak tasavvur edilirler."[1078]

Filozofumuzun bu görüşünün, erdem teorisinde, "teorinin merkezi unsurlarının erdemli veya erdemsiz kişinin karakteri veya eğilimleri"[1079] olmasıyla paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz.

Hume işte "bir eylemin kendisinden doğduğu"[1080] ve "müşterek hayat içinde kişisel erdem diye adlandırdığımız şeyi şekillendiren zihinsel niteliklerin"[1081] ve "insan zihninin bir insanı ya saygı ve sevgi veya nefret ve aşağılama nesnesi kılan her vasfının"[1082] analizi vasıtasıyla, ortaya "gerçekte onayladığımız kişilik niteliklerine ilişkin uzun bir liste"[1083] koyar. Bu listeye göre, insanların adil olmaya yönelmeleri, mülkiyete saygı duymaları, sözleşmelere ve verdikleri sözlere uymaları, hükümete itaat etmeleri her halükârda onayımızı alır.[1084] Biz ayrıca "yiğitlik erdemi dediğimiz" ve "zihin büyüklüğünün ve yüceliğinin karakteri[ni]"[1085] taşıdıkları için hayranlık

[1075]J.B. Schneewind,*a.g.e*, s.362.
[1076]Hume,*Treatise*,s.403-404. Özellikle şu cümle: Şimdi göstermemiz gerekir ki, güdülerimiz ve eylemlerimiz arasındaki birlik, bütün doğal işlemlerde aynı değişmezliğe sahip olduğundan, onun anlama yetisi üzerindeki etkisi, bizim birinin varlığından diğerini çıkarsamamızı belirlerken de aynıdır.
[1077]J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, s.362
[1078]Hume,*Treatise*,s.478.
[1079]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.22.
[1080]Hume,*Treatise*,s.575.
[1081]Hume,*EMP, Enquires*,s.173.
[1082]Hume,*EMP, Enquires*,s.173.
[1083]J.B.Schneewind,*a.g.e*,s.162.
[1084]J.B.Schneewind,a.g.e,s.162.
[1085] Hume,*Treatise*,s.600.

duyduğumuz "cesaret, yılmazlık, hırs, şan sevgisi, yücegönüllülük gibi erdemlerde kendini gösteren dozunda bir gurura saygı duyarız."[1086]

Aşağıda sosyal erdemler çerçevesinde ele alacağımız için burada detaylarına girmeyeceğimiz Humecu erdemler, onayladığımız kişilik nitelikleri olarak, hepimizi insanî refahı ve iyiliği destekleyecek fiillere sevk ederler. Schneewind'in belirttiği gibi, iyilikseverlik ve adalet gibi erdemler bizi kendimize değil, başkalarına faydalı olan şeyi yapmaya yönlendiren erdemlerdir. Çalışkanlık ve tutumluluk gibi erdemler ise, faillerin kendileri için faydalı olan şeyleri yapmalarını sağlarlar.[1087] Erdemlerin içeriğini oluşturan niteliklerin, doğrudan veya dolaylı olarak, öncelikle 'kendimiz için mi, yoksa, başkaları için mi faydalı olduklarının' Humecu insan biliminin yöntemi ve perspektifiyle değerlendirilmesi, Hume'un erdemleri dört temel kategoride sınıflandırmasının temelini teşkil eder. Russell Hardin'in"Hobbes'un doğal hukuku işlevsel kılması gibi, Hume'un da erdemleri Aristoteles'in genellikle yaptığı şekilde işlevsel kıldığını"[1088] belirtirken kastettiği şeylerden birisi, işte filozofumuzun erdemleri, ürettikleri veya ilişkili oldukları kişisel ve sosyal faydadan hareket ederek sınıflandırmış ve ortaya kapsamlı bir erdemler katalogu koymuş olmasıdır.

Hume'un dört grupta sınıflandırdığı bu erdemlerin çok büyük çoğunluğu işte onun doğal erdemler diye adlandırdığı erdemlerdir. Bu gruptaki erdemlerin en önemlileri filozofumuzun bazen birbirlerinin eşanlamlısı gibi kullandığı *iyilikseverlik*[*] ve *insanlık* erdemleridir.Hume,diğer gruptaki erdemleri sunî erdemler olarak adlandırır.Sunî erdemlerin sayısı doğal erdemlere göre çok azdır. Ancak bu grup, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin iç içe geçmesini ve ikisinin birlikte medeni bir toplum ve sosyal düzen teorisi şeklinde bütünleşmesini sağladığını, dolayısıyla bu teorinin tam merkezinde yer aldığını söyleyebileceğimiz *adalet* erdemini içerir. İşte "adaleti, verilen sözlere bağlılığı ve hükümete sadakati içeren sunî erdemlerin"[1089] Hume'un ahlâk ve

[1086]J.B. Schneewind,*a.g.e*,s.362.
[1087]J.B. Schneewind,*The Invention of Autonomy*,s.362.
[1088] Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*, s.20
[*] İyilikseverliği, *benevolence*'ın karşılığı olarak, hem iyilik ve yardım yapmayı sevme, yani hayırseverlik;hem de başkalarının iyiliğini isteme, yani hayırhahlık anlamında kullanıyoruz.
[1089]J.B. Schneewind,*a.g.e*,s.365.

siyaset felsefesindeki bu merkezi rolünü ve sonuçlarını izah edebilmemiz için doğal ve sunî erdemler ayrımına bakmamız gerekir.

4.2.1. Doğal ve Sunî Erdemler Ayrımı

Hume'un 'doğal' ve 'sunî ' kelimeleriyle ne kastettiğinin netleştirilmesinin, bu ayrımın konusu olan erdemlerin daha iyi anlaşılması bakımından faydalı olacağını söyleyebiliriz. Hume, doğal-sunî ayrımını "üzerlerinde ahlâkî kavramlarımızın kurulduğu (..) genel ilkeleri doğada mı yoksa başka bir kaynakta mı aramalıyız?"[1090] sorusu çerçevesinde düşünür.Hume için bu sorunun yanıtı, doğal olarak, sözkonusu ilkeleri 'doğada aramamız' gerektiği şeklindedir; ancak bu yanıttaki sorun, "doğa kelimesinin tanımından daha müphem ve çiftanlamlı olan hiçbir şeyin" olmayışıdır.[1091] Bununla birlikte, doğal kelimesinin neyin karşıtı olarak ve nerede, hangi bağlamlarda kullanıldığından hareket ederek, onun bu anlamsal belirsizliğinin ve çokanlamlılığının bir hayli giderilmesi mümkündür. Bu tür bir netleştirme özellikle adaletin doğal olup olmadığı tartışması bakımından önemlidir:

> "Doğal ya ALIŞILMAMIŞ, MUCİZEVÎ veya SUNÎ olanın karşıtı olabilir. Adalet ve mülkiyet şüphesiz ilk anlamda doğaldırlar. Fakat adalet ve mülkiyet aklı, basireti, tasarımı ve insanlar arasında sosyal birliği ve birleşmeyi gerektirdiklerinden belki de bu sıfat bu son anlamda onlar için kesinlikle kullanılamaz."[1092]

Hume, böylece, sunî olanı doğal olandan bir tasarımın, bir düzenlemenin ve bir buluşun sonucu olması bakımından ayırmakta; 'sunî'yi bu anlamda doğalın tam karşısında konumlandırmış olmaktadır. Burada kritik nokta, sunî olanı ortaya çıkaran süreçlerin de insan doğasının işleyiş ilkelerinin bir ürünü olmaları nedeniyle 'sunî olanın' da esasen doğal olmasıdır. Başka bir deyişle, başta adalet olmak üzere, bu ayrımın konusu olan erdemlerin 'sunî ' olarak nitelendirilmeleri, onların, çok daha geniş bir mânâda doğal olmadıkları anlamına gelmemektedir. Kısaca sunî kelimesi, Humecu doğal ve sunî erdemler ayrımı bağlamında, bu değerlerin gayrı-doğal olduklarını değil; bir maharet ve icat ürünü olduklarını ifade etmektedir. Hume'un kendisi de zaten sunî erdemleri

[1090]Hume,*Treatise*,s.473.
[1091]Hume,*Treatise*,s.474.
[1092]Hume, *EPM, Enquires*,s.306.

"insanlığın şartlarından ve ihtiyaçlarından doğan bir maharet ve icat aracılığıyla haz ve onay üreten erdemler"[1093] olarak tanımlamaktadır. Her beceri ve buluş, bir ihtiyacı veya eksikliği gidermeye yönelik olduğuna göre, buradaki kritik soru, sunî erdemlerin ne tür bir eksikliği ve ihtiyacı karşılayan bir icat olduklarıdır. Bu soru, doğal ve sunî erdemler ayrımının mantıkî bir gereği olarak, doğal erdemlerin insan doğasında kökensel kaynaklarının bulunduğu ve onların sunî erdemlerin icat edilmesini gerekli kılan ihtiyaçları kendi doğal yapıları nedeniyle karşılayamadıkları fikrini de kendiliğinden içermektedir.

Laing, Hume'da doğal ve sunî erdemler ayrımını "toplumun önemini dikkate alma ve bu önemi insan doğası hakkındaki kendi görüşüyle ilişkilendirme ihtiyacının zorunlu kıldığını"[1094] belirtir. Laing'in kastettiği şey, bu ayrımın iki farklı ahlâkî ödev kategorisi vasıtasıyla, sunî erdemlerin esasen toplumun varlığı açısından ne kadar hayati olduğunu izah etmeye yönelik olmasıdır. Schneewind de, bu ayrımın, doğal hukuktaki Grotiusçu eksiksiz ve eksik ödevler ayrımıyla örtüştüğünü ifade etmektedir.[1095] Hume'da doğal erdemler, insan doğasında kökensel kaynağı mevcut olan ahlâkî ödevlere tekabül ederken, sunî erdemlerle ilişkilendirebileceğimiz ahlâkî ödevler böyle bir kökensel kaynaktan yoksundurlar:

> "Bütün ahlâkî ödevler iki türe bölünebilir- İnsanların, kendileri üstünde etkili olan doğal bir içgüdü veya doğrudan bir yatkınlık vasıtasıyla sevk edildikleri *birinci tür ahlâkî ödevler*, bütün yükümlülük idelerinden ve gerek kamusal gerek kişisel faydaya yönelik bütün görüşlerden bağımsızdırlar.Çocuk sevgisinin, yardım edenlere minnettarlığın, talihsizlere merhametin doğası böyledir. Biz bu tür insani içgüdülerden kaynaklanan topluma yönelik faydaları düşündüğümüz zaman onlara haklı bir ahlâkî onay verir ve saygı gösteririz: Ancak bu güdülerin harekete geçirdiği kişiler, onların bu tür her refleksiyonu önceleyen gücünü ve etkisini hissederler. *İkinci tür ahlâkî ödevler*, doğadan kaynaklanan hiçbir orijinal içgüdüyle desteklenmeyen türden ödevlerdir; insan toplumunun ihtiyaçları ve bu ödevler ihmâl edildikleri takdirde, toplumu ayakta tutmanın imkânsız olduğu düşüncesinden hareket edilerek, tamamen bir yükümlülük duygusuyla hayata geçirilirler.*Adalet* veya başkalarının mülkiyetine saygı, *sadakat* yahut sözlerin tutulması böyledirler ve bunlar zorunluluğa dönüşerek insanlık üzerinde bir otorite kazanırlar."[1096]

[1093]Hume,*Treatise*,s.477.
[1094]B. Laing,*David Hume*,s.197.
[1095]J.B.Schneewind, *The Invention of Autonomy*,s.365.
[1096]Hume, *EMPL*,s.479.

Hume, bu kısa ama yoğun pasajda sunî erdemleri doğal erdemlerden ayıran en önemli unsuru ortaya koymaktadır. Bu da başkalarına karşı adil olmaya, onların mülkiyetine saygı duymaya, verdiğimiz sözleri tutmaya, birlikte yaşadığımız eşimize, çalıştığımız şirkete, mensubu olduğumuz topluluğa veya vatandaşı olduğumuz ülkeye sadakat göstermeye sevk edebilecek, kaynağı mensubu olduğumuz türün doğası olan, hiçbir iç saike sahip olmadığımız olgusudur. Başka bir ifadeyle biz, çocuklarımızı sürekli korumaya ve kollamaya yönelten kökensel duyguya benzer şekilde,bizi başkalarına karşı daima adaletli ve hakkaniyetli olmaya zorlayan doğal bir iç güçten mahrumuzdur. Hume, Schneewind'in belirttiği gibi, doğal erdemleri iyilikle ilgili erdemler olarak tanımlar ve uysallık, hayırseverlik, merhamet, ılımlılık ve hakkaniyet gibi erdemleri içeren bu erdemler,[1097] kendisinde tezahür ettikleri eylemi, erdemli bir eylem olarak nitelememizi ve bağlantılı olarak, o eylemi onaylamamızı ve onun failine saygı duymamızı sağlayan bir güdüden kaynaklanırlar. Ona değer kazandıran işte bu erdem güdüsüdür ve bu güdü o eyleme duyduğumuz saygıyı önceler.[1098] Doğal ve sunî erdemler ayrımı açısından burada önemli olan husus, doğal bir erdemi içeren eylemin hiçbir zorlama sözkonusu olmadan gerçekleşmiş olmasıdır. Bunu sağlayan da ilgili erdem güdüsüdür.

Schneewind buna karşılık sunî erdemlerin, Grotiusçu doğal haklar kuramındaki eksiksiz ödevler gibi "yasa vasıtasıyla [kendilerine] uyulmaya zorlanabilecek açık ve kesin talepler alanını kapsadığını" ifade eder.[1099] Bu durum adalet ve hükümete karşı ödevler konusunda çok açıktır.[1100] Bunun nedeni, insan doğasında sunî erdemleri üretecek hiçbir iç saik bulunmayışından ötürü, sunî erdemlerle ilgili ödevlerin ancak zorlama yoluyla yerine getirilmeleri değildir. İnsanlar sunî erdemlerle ilgili ödevleri de doğal erdemlerle ilgili ödevler gibi kendiliklerinden, yani hiçbir zorlama sözkonusu olmaksızın yerine getirebilirler ve bu erdemler de sempati mekanizmasının işleyişi içinde doğal erdemler gibi haz veren, bundan ötürü sevgi ve gurur üreten niteliklerdir. Dolayısıyla kişilerin, doğal erdemlerle ilgili ahlâkî ödevlerinden farklı olarak, sunî

[1097]J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*,s.365.
[1098]Hume,*Treatise*,s.478.
[1099]J.B.Schneewind,*a.g.e.*,s.365.
[1100]J.B.Schneewind,*a.g.e.*,s.365.

erdemlerle ilgili ahlâkî ödevlerini yerine getirmedikleri takdirde, bu ödevleri her halükârda yasalar ve hükümet gücü vasıtasıyla yerine getirmeye mecbur tutulmalarının sebebi, sunî erdemlerle ilgili ödevlerin toplumun genel çıkarlarıyla ilgili olmasıdır. Hume, işte, bu ödevlerin kökensel açıklamasını toplumun genel çıkarlarını ifade eden kamusal faydaya dayandırmaktadır. Rawls'ın belirttiği gibi kamusal fayda, Hume için, meselâ en önemli sunî erdem olarak adaletin yegâne kökenidir ve onun sonuçları üzerinde düşünmek bu erdemin taşıdığı değerlerin biricik temelidir.[1101] Rawls, buna karşılık doğal erdemlerde, kamusal faydanın, onların taşıdıkları değerin temellerinden belki birisi olduğunu; ama kesinlikle tek temeli olmadığını söyler.[1102]

Hardin, bundan ötürü, Hume'da sunî erdemlerin kurumsal düzenlemeleri onaylamamızın psikolojisiyle ilgili son derece önemli bir problemi çözmeye yönelik bir kategori olduğunu belirtir. Doğal erdemler, doğru bir şekilde hayata geçirildikleri her durumda iyilik üretmeye istidatlıdırlar ve eylemin iyiliği gerçek anlamıyla aşikârdır.[1103] Başka bir deyişle, doğal bir erdemin, meselâ merhametin ifadesi olan bir eylemin ahlâkî iyiliği ayrıca açıklanmaya ihtiyaç duyulmayacak kadar açık ve ortadadır. Buna karşılık, sunî erdemler iyi etkilerini ancak sosyal düzen ve kamu çıkarı üzerindeki genel tesirleri vasıtasıyla üreten erdemlerdir. Dolayısıyla, tikel bir sunî erdemden kaynaklanan tikel bir eylemin sonuçları hemen görülmez; daha doğrusu, bu tür "bir eylemin iyiliği aşikâr olmayabilir."[1104] Bunun nedeni "sunî bir erdemden kaynaklanan bir eylem[in] kurumlar, kurallar veya gerçekleştirildiği anın ötesinde daha ilerideki sonuçları vasıtasıyla ortaya çıkan etkilere sahip [olmasıdır]."[1105] Sunî erdemleri, doğal erdemlerden ayıran bu farklılığın ve onun öneminin bize göre en iyi izahını sunî bir erdem olarak adalet üzerinden tabiatıyla Hume'un kendisi yapar:

> "Doğal erdemler ve adalet arasındaki yegâne farklılık şurada yatar: birincilerden hâsıl olan iyilik tek tek her bir fiilin sonucu olarak doğar ve belli bir doğal tutkunun nesnesidir.Oysa tek bir adalet fiili, kendi başına değerlendirildiğinde, sık sık kamusal iyiliğe aykırı olabilir; insanlığın genel bir eylem şemasında veya sisteminde anlaşması bu erdemin yegâne avantajıdır. Sıkıntı içindeki kişileri ferahlattığım zaman beni harekete geçiren şey doğal insanlığımdır ve yardımımı ne

[1101]J. Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,Cambridge: Harvard University Press,2007,s.180.
[1102]J. Rawls,*a.g.e*,s.180.
[1103]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s. 45.
[1104]R.Hardin,*a g.e*,s.45.
[1105]R.Hardin,*a.g.e*,s.45.

> kadar çoğaltırsam hemcinslerimin mutluluğunu da o kadar arttırmış olurum. Ama adli bir mahkemenin önüne gelen bütün sorunları incelersek, görürüz ki, her dâvâ ayrı ayrı ele alındığında sık sık adalet yasalarına aykırı karar vermek, onlara uygun karar vermek kadar bir insanlık durumu olurdu.Hâkimler fakir bir insandan zengin bir insana vermek için alırlar; çalışkanların emeklerini sefihlere bahşederler;ve ahlâksızların ellerine hem kendilerine hem de başkalarına zarar verecek araçları verirler. Bununla birlikte, bütün bu yasa ve adalet şeması toplum için avantajlıdır ve insanlar bu avantajı dikkate almaları sayesinde, gönüllü uylaşımlarıyla toplumu tesis etmişlerdir. Bu uylaşımlar vasıtasıyla bir kere tesis edildikten sonra, topluma doğal olarak güçlü bir ahlâk duygusu refakat eder; bundan da toplumun çıkarlarına karşı sempatimizden başka hiçbir şey hâsıl olamaz."[1106]

Hume, bu son derece önemli pasajda, görüldüğü gibi, doğal erdemlerle sunî erdemler arasındaki temel farklılığı ortaya koymakla kalmamakta; aynı zamanda, adaletin ve bağlantılı olarak sunî erdemlerin nasıl ve neden meydana çıkmış olduklarını, dolayısıyla bu erdemlerin sunîlikleri ile neyi kastettiğini de açıklamış olmaktadır. Adalet ve diğer iki sunî erdem, yani verilen sözlerin tutulması ve sadakat erdemleri insanların gönüllü uylaşımları vasıtasıyla tedrici olarak icat edilmiş ve varlık bulmuş erdemlerdir. Bu, sunî erdemlerin kendilerinin,hemen aşağıda adaleti ele alırken göreceğimiz gibi, esasen bir uylaşım veya uylaşımlar bütünü oldukları anlamına gelir. Rawls bundan ötürü, Hume'un, adaleti insanların verili doğal nitelikleri, yani taraflı ve kavgacı olmaları, şiddete ve sabırsızlığa eğilimleri göz önüne alındığında, olabilecek en iyi uylaşımlar düzeni olarak kabul ettiğini ileri sürmektedir.[1107]

Doğal erdemlerle sunî erdemler arasındaki bir diğer farklılık, Schneewind'in belirttiği gibi, sunî erdemlerin sunî olma niteliklerinin, onların, kendi alanları içindeki ayrımların net ve kesin olmasını gerektirmesidir.[1108] Hume, yukarıdaki pasajda bütün sunî erdemlere teşmil edebileceğimiz şekilde, adaletle doğal erdemler arasındaki yegâne farklılığın "doğal erdemlerden hâsıl olan iyiliğin tek tek her bir fiilin sonucu olarak doğması ve belli bir doğal tutkunun nesnesi olması"[1109] olduğunu belirtmektedir. Ancak Schneewind, Hume'un bütün doğal niteliklerin farkına varılamayacak şekilde iç içe geçtiklerini ve onların çoğu durumda birbirlerinden ayırt edilemediklerini işaret ettiğine dikkat çeker. Doğal niteliklerle ilgili bu durum neredeyse bütün doğal erdem

[1106]Hume,*Treatise*,s.579.
[1107] Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.64-65.
[1108]J.B.Schneewind, *The Invention of Autonomy*,s.365.
[1109]Hume,*a.g.e.*,s.579.

türleri konusunda da doğrudur.[1110] Oysa sunî erdemlerin, özellikle de adaletin konusunu teşkil eden unsurların bu tür bir belirsizliğe tahammülleri yoktur; çünkü, Hume'un kendi ifadesiyle,

> "her türlü erdemsizliğin ve erdemin birbirlerine farkına varılamayacak kadar karış[mış olmaları] (..) bakımından durum ne olursa olsun, şüphesiz ki haklar, yükümlülükler ve mülkiyet bu tür bir ayırt edilemez derecelendirmeye izin vermezler; bir insanın ya tam ve eksiksiz bir mülkiyeti vardır veya hiç mülkiyeti yoktur ve bir insan bir eylemi icra etmeye ya tamamen yükümlüdür veya hiçbir yükümlülüğü yoktur."[1111]

Sunî erdemlerin bu kaçınılmaz kesinlikleri, onları doğal erdemlerden ayıran bir niteliklerini ve hangi anlamda 'doğal' olmadıklarını ortaya koyarken; doğal erdemlerle ilişkili bir eylemin bazen hangi doğal erdemin sonucu olduğunu ayırt etmekte dahi zorluk çekilebileceği anlamına gelmektedir.

Doğal ve sunî erdemlerle ilgili ödevlerin mahiyeti, yukarıda belirttiğimiz gibi, onları, ayırt eden önemli unsurlardan birisidir. Doğal erdemler, doğrudan doğruya, insani güdülerden kaynaklandıkları için bütün yükümlülük idelerinden bağımsızdırlar. Dolayısıyla bu erdemlerle ilgili ödevler, Hardin'e göre tek aşamalı sorumluluk teorisinin bir unsuru olarak karakterize edilebilirler. Buna karşılık, sunî ödevler, çift aşamalı bir sorumluluk teorisinin bir unsurudurlar.[1112] Buna göre, biz, tek aşamalı doğal erdeme uygun bir eylemde bulunurken, eylemlerimizin olumlu sonuçlarını doğrudan doğruya, yani herhangi bir kurumun veya eylemlerimizi etkileyen aktörler haricindeki başka aktörlerin aracılıkları sözkonusu olmaksızın görürüz. Buna karşılık iki aşamalı sunî bir erdemi içeren bir eylemde, eylemimizin sadece ve o da dolaylı olarak, kendisi aracılığıyla eylemimizi gerçekleştirdiğimiz kuruma veya takip etmekte kurala uygunluğunu görürüz; fakat onun iyi etkilerini görememiz muhtemeldir. Çünkü eylemimizin görünürde hiçbir iyi etkisi dahi sözkonusu olmayabilir. Onun faydalı doğası, daha çok, genel olarak bütün iyi etkileri nedeniyle davranışımızı yönlendiren ilgili kurumun veya kuralın sahip olduğu faydalı niteliklere bağlıdır.[1113]

[1110] J.B.Schneewind, *a.g.e.*,s.365.
[1111] Hume,*Treatise*,s.529.
[1112] R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.46.
[1113] R.Hardin,*a.g.e.*,s.46.

Sunî erdemlerin belki de en önemli işlevi, ekonomik ilişkiler çerçevesinde adaleti ele alırken göreceğimiz gibi, toplumun varolmasının ve güçlenmesinin zeminini teşkil etmeleridir. Schneewind bu konuda, Hume'un sunî erdemleriyle Grotiusçu gelenekte Pufendorf'un eksiksiz ödevleri arasında paralellik kurar.[1114] Pufendorf için eksiksiz ödevler toplumun varlığı için zorunlu ödevlerdir; Hume içinse sunî erdemler, sempatik taraflılığı ele alırken bahsettiğimiz gibi, her topluluğun aile düzeyinin ötesinde varolması için gerekli erdemlerdir. Hume'un doğal erdemleri, eksik ödevler gibi, daha çok, geniş toplumlarda olduğu üzere kişisel ilişkileri iyileştirmeye ve güzelleştirmeye hizmet ederler. Gerek doğal gerekse sunî erdemler, Pufendorf'un eksiksiz ve eksik ödevleri gibi iyi sonuçlar üretirler.[1115]

Eksik ödevlerin konusu Grotiusçu eksik haklardır. Eksik haklar, kesin bir yükümlülükle değil, cömertlik ve merhamet gibi başkalarına iyilik yapma amacını taşıyan erdemlerle ilgili bir hak türüdür. Buna karşılık eksiksiz haklar, insanların kesin yükümlülükler taşıdıkları yasaları meydana getirirler; adalet, eksiksiz haklar ve onlardan kaynaklanan yükümlülüklerle ilgilidir.[1116] Pufendorf'ta eksik ödevlerin alanı "kesin adalet alanının dışındaki bütün yükümlülüklerimizi içeren evrensel adalettir."[1117] ve bu ödevler çeşitli biçimlerde, meselâ, "bir dindarlık, hürmet, minnettarlık veya cömertlik görevi"[1118] olarak icra edilebilirler. Dolayısıyla eksik ödevler, gerek kaynakları gerekse icra ediliş şekilleri bakımından kesin ve sarih değildirler ve bununla bağlantılı olarak, insanlar, bu ödevleri yasalar vasıtasıyla yerine getirmeye mecbur edilemezler. Eksiksiz ödevler ise, bağlantılı olduğu alanın, yani eksiksiz hakların zorunlu bir sonucu olarak "kesin ve sarih bir şekilde tanımlanmış davranışları gerektirirler."[1119] Özetle, eksiksiz ödevler sarih ve kişilerin yasalar vasıtasıyla yerine getirmeye mecbur edilebildikleri türden ödevlerdir; buna karşılık eksik ödevler, kesin ve sarih değildirler ve kişiler bu tür ödevleri yerine getirmeye mecbur edilemezler.[1120]

[1114]J.B.Schneewind, *The Invention of Autonomy*,s.366.
[1115]J.B.Schneewind,*a.g.e.*,s.366.
[1116]J.B.Schneewind,*a.g.e.*,s.79.
[1117]J.B.Schneewind,*a.g.e.*,s132.
[1118]J.B.Schneewind,*a.g.e.*,s.132.
[1119]J.B.Schneewind,*a.g.e.*,s.132.
[1120]J.B.Schneewind,*a.g.e.*,s.366.

Hume işte, Schneewind'e göre, doğal erdemlerle sunî erdemler arasındaki farklılığın merkezine eksik ve eksiksiz ödevler arasındaki sözkonusu ayrımların yerine, bu ayrımları da içerdiğini söyleyebileceğimiz başka bir ayrımı geçirir. Burada doğal erdemleri sunî erdemlerden ayırt etmemizi sağlayan şey, doğal erdemlerden kaynaklanan iyiliğin, normal olarak, bu erdemlerin hayata geçirildikleri her durumda ortaya çıkarken; sunî erdemlerden kaynaklanan iyiliğin, onları hayata geçirmekle ilgili genel bir pratiğin varlığının bir sonucu olması, dolayısıyla bu genel pratiğin, sözkonusu iyiliğin her tikel örnekte meydana çıkmasını garanti etmemesidir.[1121] Bu, Schneewind'e göre, bu erdemleri 'sunî' olarak adlandırmanın önemli bir nedenidir. Çünkü:

> "sunî erdemlerin icra edilmesi, her halükârda başkalarının sunî erdemleri aynı şekilde icra edecekleri ve bu başkalarının, benim ve kendilerinden başkalarının da bu erdemleri icra edecekleri düşüncesini taşıyacakları düşüncesini içerir. Erdemli bir kişinin sosyal bir pratiğe iştirak etme bilincinin konuya dâhil edilmesini gerektirmeyen doğal erdemler konusunda bu kesin değildir. Hume insanlar için sunî erdemleri geliştirmenin doğal olduğunu vurgular."[1122]

Schneewind, netice olarak, Hume'un doğal ve sunî erdemler ayrımının, tarihsel bir perspektiften erdem merkezli bir teori vasıtasıyla eksik haklar ve ödevler kadar, eksiksiz haklar ve ödevlerin nasıl izah edilebileceğini ortaya koyan belki de en iyi teşebbüs olarak tanımlanabileceği için, filozofumuzun en parlak başarılarından birisi olduğunu düşünür.[1123]

Hume'un doğal ve sunî erdemler ayrımına ilişkin belirtmek istediğimiz son bir önemli nokta, bu ayrımın dayandığı muhakeme açısından filozofumuzun medeni sosyal düzen tasavvurunun kilit noktalarından birisini teşkil etmesidir. Bunun nedeni, Hume'da sunî erdemlerin medenilikle veya Rawls'ın ifadesiyle "içinde insanların sunî erdemlere de sahip oldukları medeni bir aşamayla"[1124] ilişkili olmasıdır. Bu ilişki özellikle Hume'un adalet anlayışında çok belirgindir. Çünkü Hume adaleti, Rawls'ın belirttiği gibi, günümüzdeki anlamından farklı bir anlamda kullanır; yani o, adaletten söz ederken temel düzenin ve medeni bir toplumun yapısından, özellikle de mülkiyet hakkını

[1121]J.B.Schneewind,*The Invention of Autonomy*,,s.366.
[1122]J.B.Schneewind,*a.g.e*.,s.366.
[1123]J.B.Schneewind,*a.g.e*,.s.366.
[1124]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.55.

belirleyen ilkelerden söz eder.[1125] Hume'da medeni toplum ve medeni hükümet varlıklarını, bundan ötürü, başta adalet olmak üzere büyük ölçüde sunî erdemlere borçlu, onların eseri olan mekanizmalarla korunup geliştirilen sosyal formasyonlardır. İşte Hume'un doğal ve sunî erdemler ayrımına ilişkin muhakemesini, medeni bir sosyal düzen tasavvurunun belki de en kilit noktası olarak değerlendirmemizi sağlayan şey, bu muhakemenin sunî erdemlerin insan doğasında sunî bir şekilde nasıl doğduklarını ve hangi doğal mekanizmayla içselleştirildiklerini açıklayacak şekilde kurgulanmış olmasıdır.

Hume, daha önce de belirttiğimiz gibi, sunî erdemleri "insanların şartlarından ve ihtiyaçlarından doğan bir maharet ve icat aracılığıyla haz ve onay üreten erdemler"[1126] olarak tanımlar. Başka bir deyişle, insan doğasının eylem dinamikleri açısından sunî erdemlerin doğal erdemlerden temel farklılıkları,"erdemlerin bizdeki veya başkalarındaki haz veren nitelikler[den]"[1127] kaynaklanmaları nedeniyle, ürettikleri hazzın veya onayın birtakım koşulların ihtiyaçlarını karşılayan bir beceri ve buluşun ürünü olmaları, yani insan doğasındaki kökensel bir güdüden doğmamalarıdır. Sunî erdemlerin ürettikleri hazzın ve onayın kaynağı, kendileriyle ilgili becerinin veya buluşun kamusal veya genel faydasıdır. İşte burada sunî erdemlerle ilgili önemli bir sorun vardır. Sözkonusu sorun, Hume'da bizde uyandırdığı haz veya acı nedeniyle bizim için bir onaylama veya kınama konusu olan bir eylemde yahut davranışta, onayımızın veya kınamamızın asli nesnesini, gerçekte, o eylemin veya davranışın algıladığımız şekliyle ortaya çıkmasına sebep olan güdünün teşkil etmesidir. Yani biz, bir eylemi ve bir davranışı erdemli bir eylem veya davranış olarak nitelerken, eylemi yahut davranışı değil, onun kökenindeki güdüyü onaylayıp överiz. Ahlâkî değer biçmeye ve motivasyona ilişkin bir ilke olarak nitelenen[1128] bu noktayı Hume şöyle ifade eder:

> "Bütün erdemli eylemler değerlerini erdemli güdülerden alırlar ve sadece o güdülerin işaretleri olarak telakki edilirler. Bu ilkeden şu sonucu çıkarıyorum ki, herhangi bir eyleme bir değer kazandıran ilk erdemli güdü, asla bu eylemin erdemine

[1125]J.Rawls,*a.g.e.*,s.178.
[1126]Hume, *Treatise*,s.477.
[1127]Hume,*a.g.e.*, s.574-575.
[1128]J. Bricke,'Hume's Argument for the Artifiacility of Justice', *David Hume: Critical Assesments* içinde (ed. Stanley Tweyman), London and New York: Routledge, Volume VII, 1995, s.54.

> yönelik bir saygı olamaz; aksine [eyleme bu değeri kazandıran] başka bir doğal güdünün veya ilkenin olması gerekir"[1129]

Hume'un burada kastettiği şey, eylemin bizde uyandırdığı saygı duygusunu, eylemin erdemliliğiyle karıştırmamamız; onu, gerçekten erdemli bir eylem yahut davranış olarak nitelememizi sağlayan şeyden ayırt etmemiz, yani ona erdemlilik karakterini veren şeyi doğru teşhis etmemizdir: bu da, eylemin erdeminin, belli bir erdem güdüsünden kaynaklanmış olması gerekliliğidir. Dolayısıyla:

> "Bir eylem, ona yönelik bir saygı duyabilmemizden önce erdemli olmalıdır. Belli bir erdem güdüsünün bundan ötürü o saygıyı öncelemesi gerekir."[1130]

Başka bir ifadeyle,bir eyleme yönelik onayımızın ve saygımızın aslî nesnesi, daima, o eylemi ortaya çıkaran güdüdür ve eylemin ahlâksal niteliği, yani bizde haz veya acı uyandırması doğrudan doğruya bu güdüyle ilgilidir.Bir eylemi saygıya değer kılan şey, onun bir erdem güdüsüyle gerçekleştirilmiş olmasıdır. Hume bunu bir ahlâksallık ilkesi olarak formüle eder:

> "*Hiçbir eylem, insan doğasının ahlâk duygusundan ayrı olarak, insan doğasında kendisini üreten belli bir güdü var olmadıkça erdemli veya ahlâkî bakımdan iyi olamaz.*"[1131]

İtalikler Hume'a aittir ve bu vurgu, John Rawls'ın işaret ettiği gibi, söylediği şeyin filozofumuzun zihnindeki önemini göstermektedir.[1132] İşte, doğal erdemleri, bu ilke açısından değerlendirdiğimizde, Schneewind'in ifadesiyle,

> "doğal erdemler konusunda hiçbir problem yoktur. Biz çocuklarına iyi bakan ebeveynleri ve yoksullara yardım eden varlıklıları onayladığımız zaman, aslında, ebeveynlere mahsus kendiliğinden sevgiyi ve cömertliği onaylıyoruzdur."[1133]

Schneewind'in kastettiği şey, ebeveynlerin çocuklarına karşı besledikleri kendiliğinden sevginin, insan doğasında varolan ve ebeveynleri çocuklarıyla yakından ilgilenmeye ve onları gözetmeye yönelten bir güdünün ürünü olmasıdır. İşte biz adaletle ilgili fiilleri

[1129]Hume, *a.g.e*, s.478.
[1130]Hume,*Treatise*,s.478.
[1131]Hume,*a.g.e.*,s.478.
[1132]J.Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.55.
[1133]J.B.Schneewind, *The Invention of Autonomy*, s.367.

onaylarız ve hiç kimse adalet erdeminin tezahürü olan bu fiilleri onaylayacağımızdan şüpheye düşmez. Dolayısıyla bizi adaletle ilgili eylemleri gerçekleştirmeye sevk eden birtakım güdülerin olması gerekir.[1134]Ancak, yukarıda değişik şekillerde belirttiğimiz gibi, başta adalet olmak üzere sunî erdemler konusunda bu tür güdülerden mahrumuzdur ve zaten, Hume'un bu erdemleri, sunî erdemler olarak adlandırmış olmasının sebebi de budur. Bununla birlikte bir eylemin erdemli bir eylem olarak telakki edilebilmesi için, yine de, o erdeme saygımızı önceleyen bir güdünün bulunması gerekir. Bu ne olabilir?

Hume bu konudaki soruşturmasında, ilkin, "ahlâk veya ödev duygusu başka hiçbir güdü sözkonusu olmaksızın bir eylem üretebilir mi?"[1135] sorusunun cevabını arar. Bu sorunun zemini, bize göre, herşeyden önce "adaletin sunî olmasına rağmen, onun ahlâksallığıyla ilgili duygunun doğal olması"[1136] olgusundadır ve Hume'un bu soruya verdiği cevap olumludur: yani, ona göre ahlâk duygusu, başka hiçbir güdü olmaksızın bir eylem üretebilir.[1137] Meselâ insan doğasında müşterek olan herhangi erdemli bir güdüden veya ilkeden "kalbinin mahrum olduğunu hisseden bir kişi (...) bu erdemli ilkeyi alıştırma vasıtasıyla elde etmek veya ondan mahrum olduğunu hiç olmazsa kendisinden mümkün olduğunca gizlemek için ödev duygusuyla hareket edebilir."[1138] Ancak ödev duygusu, bir eylem güdüsü olarak sadece "bir tür yasak savma veya geçici çaredir."[1139] Bunun nedeni bu tür eylemler [yani genel anlamda erdemlerle ilgili eylemler] için hiçbir güdü bulunmadığı takdirde, onlara ilişkin ne bir onayın ne de bir ödev duygusunun doğabilecek olmasıdır.[1140]

Hume, adaleti merkeze alarak, sunî erdemlerle ilgili eylemlerimizi ürettiklerini varsayabileceğimiz başka doğal güdüleri de soruşturur. Bunlar, Haakonssen'in belirttiği gibi "öz-sevgisi, genel çıkara saygı, insanlığın kendisine yönelik iyilikseverlik ve nihayet kişilere adalet gösterilmesine yönelik hayırhahlıktır"[1141] Hume soruşturması

[1134]J.B.Schneewind,*a.g.e*,, s.367.
[1135]Hume,*Treatise*,s.479.
[1136]Hume,*a.g.e.*,s.619.
[1137]Hume,*a.g.e.*,s.479.
[1138]Hume,*a.g.e.*,s.479.
[1139]J.B.Schneewind,*The Invention of Autonomy*,s.367.
[1140]J.B.Schneewind,*a.g.e*,,s.367.
[1141] Knud Haakonssen,*The Science of A Legislator*, Cambridge: Cambridge University Press,1989,s. 10.

sonunda, sunî erdemlerle ilgili fiillerimizi ayırt edeceğimiz hiçbir doğal ve kendiliğinden güdü bulamaz.[1142] Başka bir deyişle kendilerinde verdiğimiz sözleri yerine getirme ve adalet gibi sunî erdemlerde, bu erdemlere saygımızdan ayrı bir güdü yoktur. Meselâ bizi bu fiillere sevk eden güdünün kişisel çıkarımızı ve ünümüzü korumaya yönelik endişemiz olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu, özsevgimizden kaynaklanan bu endişemiz ortadan kalktığı anda, verdiğimiz sözleri yerine getirmemiz veya adaletli davranmamız için artık hiçbir neden kalmadığı anlamına gelir. Kaldı ki, "özsevgisi bizi dürüst eylemlere bağlamak yerine serbestçe hareket ettiği zaman bütün adaletsizliğin ve şiddetin kaynağıdır."[1143] Haakonssen'in ifadesiyle, "özsevgisinin *per se* doğrudan doğruya adalete karşı olduğu açıktır."[1144] Aynı husus özçıkar için de geçerlidir. Özçıkar, sunî erdemlere hizmet etmeye uygun bir güdü olamaz; o, daha çok, adaletsizliğe yol açabilir.[1145]

Sunî erdemlerle ilgili fiillerimizin altında özsevgisinin ve özçıkarın tam karşıtı olarak konumlandırabilecek kamu çıkarı veya genel çıkar güdüsünün yattığı ileri sürülebilir. Fakat bu da son derece problemlidir. Herşeyden önce "genel çıkarla adalet kurallarına riayet etmek arasında hiçbir doğal bağlantı yoktur."[1146] Bu ikisi arasında Hume'un kendi ifadesiyle "adalet kurallarını tesis etmeye yönelik uylaşımların bir sonucu olarak" bağlantı kurulmaktadır.[1147] Tek başına bu argümanın bile, genel çıkarın, sunî erdemlerle ilgili fiilleri üreten bir güdü olarak alınamayacağını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Çünkü genel çıkarla adalet kuralları arasında kurulan bağlantının, adalet kurallarını tesis etmeye yönelik uylaşımların bir sonucu olması, kamu çıkarı idesinin, ancak, adalet kurallarının tesisinden sonra ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Hume, kamu çıkarının niçin sunî erdemlerle ilgili fiilleri üreten bir güdü veya sebep olamayacağına ilişkin önemli bir gerekçe daha ortaya koyar. Bu da Haakonssen'in adalet bağlamında işaret ettiği gibi "çoğu adalet fiilinin, herhangi bir genel çıkarın hiç de işin içine karışmaksızın sadece bireyler arası bir mesele olmasıdır."[1148] Meselâ, borç

[1142]J.B.Schneewind,*a.g.e*, s.367.
[1143]Hume,*Treatise*,s.480.
[1144]K.Haakonssen, *The Science of A Legislator*,s.10.
[1145]J.B.Schneewind,*Invention of Autonomy*,s.367.
[1146]K.Haakonssen,*a.g.e*,s.10.
[1147]Hume,*a.g.e.*,s.480.
[1148]K.Haakonssen,*a.g.e*,s.10.

alma verme işleminin çeşitli nedenlerle tamamen taraflar arasında kaldığı bir durumda, kamunun, borçlunun dürüstlüğe aykırı davranışıyla ilgilenmesinin koşulları oluşmaz; ama bu, borçlunun borcuyla ilgili yükümlülüklerini kesinlikle ortadan kaldırmayacaktır.[1149] Hume'un kamu çıkarının niçin erdemli bir eylemi üreten bir güdü yahut sebep olamayacağına ilişkin argümanında dikkat çektiği üçüncü nokta, onun "insanlığın çoğunluğunu etkilemek için fazlasıyla uzak ve ulvî bir güdü olması ve eylemlerde, adalet ve genel dürüstlük çıkarlarının sık sık oldukları gibi,özel çıkarlara son derece ters düşen bir güçle işlemesidir."[1150] Başka bir deyişle, insanların eylemlerinde ve davranışlarında, genel çıkarı ancak nadiren göz önünde bulundurdukları gerçeğidir.[1151]

Hume, sunî erdem fiillerinin kökeninde genel insanlık sevgisi diyebileceğimiz bir güdünün veya sebebin de bulunamayacağını ifade eder. Bunun nedeni doğamızda insanlık sevgisi diye özel bir tutkunun varolmamasıdır.[1152] Bizim yakınımızdaki veya bize durumları etkileyici bir canlılıkla sunulan insanların mutluluklarına veya kederlerine ilgisiz kalamayışımız, ilk anda, insanlık sevgisiyle ilişkilendirilebilir. Ancak bu "sadece sempatiden kaynaklanır"[1153] ve "insanlığa yönelik evrensel bir şefkatin bir delili değildir; çünkü bu ilgi, kendi türümüzün ötesine yayılır."[1154] Hume'un burada kastettiği şey, hayvanlara ve bitkilere duyduğumuz bazen çok kuvvetli şekillere bürünebilen sevgidir. Bundan ötürü bu sevginin nesnesi, Haakonssen'in ifadesiyle, "somut bir insan olmak zorundadır. Somut insan olarak soyut insanlığa yakınlık duyamayız."[1155]

Bunun özellikle adalet fiilleri açısından önemli bir anlamı olduğunu söyleyebiliriz. Schneewind'in belirttiği gibi, adalet herkese gösterilmesi gereken, buna karşılık insanlık sevgisi hiç kimsede bulunmayan bir şeyse,[1156] bundan çıkan sonuç, bizi sunî erdemlerle ilgili fiillere sevk eden güdünün insanlık sevgisi olmadığı; dolayısıyla, "genel

[1149]Hume,*a.g.e.*, s.481.
[1150]Hume,*Treatise*,s.481.
[1151]K.Haakonssen,*The Science of A Legislator*,s.10.
[1152]Hume,*a.g.e.*,s.481.
[1153]Hume,*a.g.e.*,s.481.
[1154]Hume,*a.g.e.*,s.481.
[1155]K.Haakonssen,*a.g.e.*,s.10.
[1156]J.B.Schneewind,*Invention of Autonomy*,s. 367.

iyilikseverliğin veya insanlığın çıkarlarına saygının adaletin kökensel güdüsü olamayacağıdır."[1157] Aynı şey, kişisel iyilikseverliğimizin ancak ondan istifade etmeyi hak ettiklerini düşündüğümüz insanlara yönelik iyilik fiilleri üreten bir güdü olmasından ötürü, kişisel iyilikseverliğimiz için de geçerlidir. Schneewind'in ifadesiyle,

> "biz sıklıkla yabancılar, hatta düşmanlarımız olan insanlar için dahi adaleti yerine getirmek zorunda kaldığımız için kişisel iyilikseverlik bu amaca hizmet edemez."[1158]

Başka bir deyişle adaletin karakteristiği, kişisel ilişkilerden bağımsız olarak, dosta ve düşmana benzer şekilde uygulanmasıdır.[1159] Üstelik kişisel iyilikseverlik bazı insanlarda daha güçlü, bazı insanlarda daha zayıftır;[1160] yani o, kişiden kişiye değişir. Buna karşılık adalet, bunun verilen sözlerin yerine getirme ve sadakat erdemleriyle ilgili fiilleri de kapsadığını söyleyebileceğimiz şekilde, konusu olan kişilere kayıtsız kalınması genel kuralında vücut bulur.[1161] Dolayısıyla, ne insanlık sevgisinin ve genel iyilikseverliğin, ne de kişisel iyilikseverliğin,başta adalet olmak üzere sunî erdemleri üretmeye kabiliyetli güdüler olduklarını söyleyebilmemiz mümkün değildir.

Hume'un, sunî erdemlerle ilgili fiilleri üreten doğal bir kökensel güdünün varolup olmadığına ilişkin adaleti merkeze alarak yürütmüş olduğu soruşturma, böylece Haakonssen'in dilemma olarak nitelediği bir sonuçla noktalanır.[1162] Dilemmanın nedeni, bir eylemin, ancak ahlâk duygumuzdan ayrı olarak, doğamızdaki erdemli bir güdünün ürünü olduğu takdirde erdemli bir eylem olarak tasavvur edilebileceği şeklindeki ilkedir. Bu ilke, bir kez de Haakonssen'i takip ederek söylersek, her eylemin ahlâkî niteliğinin, en azından kısmen, arkasındaki güdüden kaynaklandığı; her bireysel örnekte güdünün ne olduğunun gösterilebilmesi gerektiği ve neticede de ahlâkî onaylamanın ve kınamanın nesnesinin eylemin güdüsü olduğu anlamına gelir.[1163] Başta adalet olmak üzere sunî erdemleri bizi eyleme geçiren ahlâkî, sosyal ve psikolojik olgular olarak tasavvur ederiz. Meselâ adalet, hakkaniyetli fiilleri erdemler olarak

[1157]Hume,*Treatise*,s.482.
[1158]J.B.Schneewind,*a.g.e.*,s.367.
[1159]K.Haakonssen,*a.g.e.*,s.11.
[1160]Hume,*Treatise*,s.483.
[1161]K.Haakonssen,*The Science of A Legislator*,s.11
[1162]K.Haakonssen,*a.g.e.*,s.11.
[1163]K.Haakonssen,*a.g.e.*,s.10.

telakki ettiğimiz için ahlâkî; uymak zorunda olduğumuz düşündüğümüz kurallarda açık seçik belirtildiği için sosyal;ve en azından bazen sadece adalete saygı güdüsüyle davrandığımız için psikolojik bir olgudur.[1164] Bütün bu olguların varlığı adalet fiillerinin kökeni olarak sözkonusu ilkede tanımlandığı şekliyle doğal bir güdüyü gerektirir. Ancak gördüğümüz gibi onlar için "bu tür bir güdü bulunamaz."[1165] Kısaca adalete yönelecek hiçbir doğal güdü yoktur.[1166] İşte burası Hume için sunî erdemleri doğal erdemlerden kesin bir şekilde ayıran çizgiyi teşkil etmektedir:

> "Bütün bunlardan hakkaniyet yasalarına riayet etmek için, hakkaniyetin kendisi ve riayet etmenin değeri dışında hiçbir gerçek ve evrensel güdüye doğal olarak sahip olmadığımız;ve hiçbir eylem, birtakım ayrı güdülerden doğmadığı yerde hakkaniyetli veya değerli olamayacağı için burada aşikâr bir sofistliğin ve döngüsel bir muhakemenin bulunduğu sonucu çıkar. Bundan ötürü doğanın bir sofistlik yapmış olduğunu ve onu zorunlu ve kaçınılmaz kıldığını kabul etmedikçe, adalet ve adaletsizlik duygusunun doğadan türemediğini; aksine eğitimden ve insan uylaşımlarından zorunlu olarak olsa bile,sunî bir şekilde doğduğunu kabul etmemiz gerekir."[1167]

Hume, sunî erdemlerin eğitim ve insan uylaşımlarından *zorunlu olarak* doğduklarını belirterek, onların, doğal erdemlerin karşılayamadıkları birtakım ihtiyaçları karşılamak için icat edildiklerini söylemiş olmaktadır. Çünkü Haakonssen'in belirttiği gibi, birşey zorunlu olarak doğmuşsa,bu onun, kendisini zorunlu kılan şeylerin vasıtasıyla açıklanabileceği anlamına gelir.[1168] Kendilerini de esasen bir uylaşım sayabileceğimiz adaletin ve sunî erdemlerin doğmalarını zorunlu kılan unsurların başında, doğal erdemlerin, geniş anlamda toplum hayatı ve düzeni için elverişli olmayan bir nitelikleri gelmektedir. Bu nitelik onların, işte, sunî erdemlerin aksine tam da doğal güdülerden kaynaklanmalarının bir sonucu olarak, Rawls'ın ifadesiyle "duygularımızın doğal ve taraflı ahlâkını oluşturmalarıdır."[1169] Bu, içinde tutkuların etkinleştiği sempati mekanizmasının, sempatik taraflılık meselesini ele alırken gördüğümüz üzere, bizi herkesten ve herşeyden önce birinci derecede kan bağımız olan insanlar başta olmak

[1164]K.Haakonssen,*a.g.e.*,s.11.
[1165]K.Haakonssen,*a.g.e.*,s.11.
[1166]J.B.Schneewind,*Invention of Autonomy*,s.367.
[1167] Hume,*Treatise*,s.483.
[1168]K.Haakonssen, *The Science of A Legislator*,s.11.
[1169]J.Rawls,*Lectures the History of Moral Philosophy*,s.54.

üzere, yakınlarımıza ve sevdiklerimize karşı özel bir ilgi ve dikkat göstermeye yönelten işleyişinin doğal bir sonucudur.

Sempatinin bu işleyişi, hatırlayacağımız gibi, bizi küçük birimli topluluklar oluşturmaya çok elverişli kılıyor; ama bu işleyiş, öte yandan, Deleuze'ün vurguladığı gibi, ne tikel çıkarların ne de tutkuların ötesine geçmediği için topluma en az bencillik kadar aykırı düşüyordu.[1170] Deleuze'e göre, Hume'da toplumun mümkün olması için sempatinin bu doğal nesnelerinin ötesine geçmesi, yani sempatinin yayılması icap eder; bu da sunî bir dünyanın, yani ahlâk dünyasının yaratılmasını gerektirir.[1171] Rawls da, aynı çerçevede, Hume'da "insanoğlunun medeni durumu öncesinde sadece doğal erdemlerin bulunduğunu"[1172] belirtmektedir. Bu medeni durumun doğal erdemlerle tanzim edilen ilişkilerden daha fazla ve daha farklı ilişkiler içerdiği; doğal erdemlerin, kendi başlarına, bu farklı ilişkileri tesis ve tanzim etmek bakımından hem yetersiz hem de elverişsiz oldukları anlamına gelir. İşte adalet başta olmak üzere sunî erdemler, toplumu ve toplumsal düzeni ortaya çıkaran bu ilişkilerin oluşumu ve tanzimi, yani onların varlıkları ve süreklilikleri bakımından hayati bir rol oynarlar. Hume'un sunî erdemlerin kökenini genel fayda ve çıkara dayandırırken, kastettiği şeyin, bu rol olduğunu söyleyebiliriz. Burada can alıcı nokta, sunî erdemler vasıtasıyla hayati bir ihtiyacın karşılanmasının sonucu olarak ortaya çıkan ve önemi ve değeri evrimsel bir süreç içinde kavranan bu genel faydanın sunî erdemlerle olan ilişkisini, içinde tutkuların etkinleştiği sempati mekanizmasının haz ve faydaya dayalı işleyişinden ötürü erdemli güdülerle doğal erdemler arasındaki ilişkiye benzetmenin ve genel faydayı bir tür güdü gibi tasavvur etmenin mümkün olmasıdır.Ancak genel fayda, doğal bir güdü değildir ve bizim sunî erdem fiillerini gerek icra etmemizin, gerekse onaylamamızın temelinde "zamanında ve medeni bir durum içinde belli bir disipline ve eğitime göre terbiye edilmiş bir kişi"[1173] olmamız vardır.

Sonuç olarak, Hume'un, doğal ve sunî erdemler ayrımıyla,bu iki erdem grubunu birbirlerinden ayırt etmemizi sağlayan unsurları tetkik ederken; aşağıda göstermeye

[1170]G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*,s.38.
[1171]G. Deleuze,*a.g.e*, s.38.
[1172]J.Rawls,*Lectures the History of Moral Philosophy*,s.54.
[1173]Hume,*Treatise*,s.479.

çalışacağımız gibi, aynı zamanda, onların başat oldukları ilişki alanlarını, yani ekonomik, siyasî ve sosyal ilişkileri düzenleyen kurumların ve kuralların kökenlerini, işlevlerini ve yapılarını açıklamaya yönelik çok önemli bir ayrımı ortaya koymuş olduğunu söyleyebiliriz.Başta adalet olmak üzere çok ağırlıklı olarak sunî erdemlerin şekillendirdiği ekonomik ve politik ilişkilerle, doğal erdemlerin hâkim şekillendirici unsurlar oldukları sosyal ilişkileri ele alırken, bu ayrımın işlevinin ve Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesini bir sosyal düzen teorisi olarak da kavramımızı mümkün kılan bütünleştirici rolünün daha açık ve somut bir şekilde görüleceğini düşünüyoruz. Ancak, bizim için daha önemli bir nokta, bu ilişkilerin analizinin, Hume'un siyaset felsefesinin ve felsefi politikasının temel kavrayışlarını açıklamamızı kolaylaştırmasıdır.

4.3. Ekonomik İlişkiler:Adalet ve Mülkiyet

Finlay, Hume'un dolaylı tutkular analizinde sahip olunan şeylerin değerini, sosyal algılamada onların sahiplerine haz verme kapasitelerinin belirlediğini ifade eder.[1174] Bu tür haz verme kapasitesine sahip malların yaygın bir şekilde erişilebilir olmaları, temel ekonomik ilişkileri, yani işbölümü vasıtasıyla sınaî işbirliğini ve doğrudan doğruya mal değiş tokuşundan daha gelişmiş bir mübadele sistemini gerektirir. Hume adalet ve mülkiyet açıklamasıyla, bu ilişkilerin nasıl mümkün olduğunu; yani adaletin ve mülkiyetin, bireylerin birbirlerine zarar vermekten kaçındıkları, mal sahipliğini güvence altına aldıkları ve böylece kendilerini emniyette hissettikleri şartları nasıl yarattıklarını ortaya koyar.[1175] Bu şartlar, verimli bir işbirliği ve mübadele için ihtiyaç duyulan türden bir güvenin temelini teşkil ederler ve Hume'da "medeni toplum üyelerinin kendi ekonomik çıkarlarını takip ederlerken, kendi aralarındaki iktisadî üretimi ve rekabeti regüle etmenin ilkeleri"[1176] olarak tanımlanan üç adalet kuralından özellikle ilkiyle yakından bağlantılıdırlar. Hume'un bu ilk adalet kuralı, "özel mülkiyete ilişkin ilkedir ve çok kabaca bütün herkesin uygun bir şekilde sahip oldukları şeylerin kullanımında sıkıntıda bırakılmamalarını gerektirir."[1177] Burada uygunlukla kastedilen şey, bir malı,

[1174]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.126-127.
[1175]C.Finlay, *a.g.e*, s.127.
[1176]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*, s.179.
[1177]J.Rawls, *a.g.e*,s.179.

kendisi üzerinde mülkiyet hakkı iddia edebilmemizi mümkün kılan belli kurallara göre elde etmiş olma şartını yerine getirmiş olmamızdır.

Hume'un diğer iki adalet kuralı, ticari mübadele pratiklerini yöneten uylaşımları tesis ederler.[1178] Bunlardan ikinci adalet kuralı,

> "mülkiyetin ticareti ve mübadelesi ve mülkiyet üzerinde belli koşullar altında devredilebilecek haklar bulunduğu idesiyle ilgilidir. Temel fikir, devrin ancak rıza vasıtasıyla olabileceğidir."[1179]

Filozofumuzun üçüncü adalet kuralı "sözleşmelere ve sözlerin tutulmasına ilişkindir."[1180] Rawls, Hume'un bu kuralı "ticaret ve mübadeleyle ilgili ikinci kuraldan daha geniş ve daha kapsayıcı bir ilke olarak düşündüğünü"[1181] belirtir. Bu kural, gelecekteki uygulamalara yönelik anlaşmalar dâhil, bütün anlaşma çeşitlerini içermektedir. Bu üç adalet kuralı, Finlay'e göre, sosyal ilişkilerle birlikte alındıklarında, Hume'un *Treatise*'de tipik olarak toplum diye adlandırdığı şeyi oluşturan ekonomik ilişkileri mümkün kılmaktadırlar.[1182] Rawls da ilk kuralda toplumun bir mal-mülk sahipleri topluluğu, ikinci kuralda bir piyasa şeklinde kavrandığını; üçüncü kuralda ise, genel sözleşme ve söz verme ilkesinin onaylandığını belirtir.[1183] Rawls'a göre bu üç adalet kuralı, filozofumuz için toplum üyeleri arasındaki ekonomik rekabet ve üretim kurallarını düzenleyen ilkelerdir ve toplum üyeleri arasındaki temel ekonomik ilişkilerin normlarını teşkil ederler.[1184] İşte Hume, adaletin kökeni konusundaki soruşturmasında "adalet kurallarının insanların mahareti vasıtasıyla nasıl tesis edildikleri ve bizi hangi nedenlerin adalet erdemi idesine bağlanmaya yönelttiği soruları"[1185] çerçevesinde, insanları, bu kuralları oluşturmaya yönelten koşulları inceler.

Hume için, bu kuralların köklerinin araştırılmaya başlanacağı nokta, insanı toplumu oluşturmaya ve toplum halinde yaşamaya yönelten faktörlerdedir. Bu faktörlerin

[1178]C.Finlay,*a.g.e*,s.127.
[1179]J.Rawls,*a.g.e.*,s.179.
[1180]J.Rawls,*a.g.e.*,s.179.
[1181]J.Rawls,*a.g.e*,s.179.
[1182]C.Finlay,*David Hume's Social Philosophy*,s.127.
[1183]J.Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*,s.179.
[1184]J.Rawls,*a.g.e.*,s.179.
[1185]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.56

başında, insanı, doğada tek başına hayatını sürdürebilmesi bakımından yerküre üstündeki bütün yaratıklardan daha yetersiz ve yeteneksiz kılan fiziksel özellikleri gelir.[1186] Onun adaletin kökenine ilişkin açıklaması bundan ötürü insanın toplum öncesi hayatının bir tasviriyle başlar.[1187] İnsan, Hume'a göre, doğada toplumun tesisi öncesinde kendi başına olduğu koşullar, yani "toplumun yardımının, adaletin, mülkiyetin veya iktisadî işbirliği ve mübadelenin sözkonusu olmadığı tam bir doğa durumu içinde"[1188] tahayyül edildiğinde,diğer hayvanlarla karşılaştırılamayacak ölçüde dezavantajlı bir yaratıktır.Bunun nedeni, insanın, bu tür bir durumda tek başına karşılamak zorunda olduğu barınma, beslenme ve güvenlikle ilgili çok sayıda ve çok çeşitli zorunlu ihtiyacına herhangi bir ölçüde cevap verebilecek silahlar, güçler veya başka doğal kabiliyetlerle teçhiz edilmiş olmamasıdır.[1189] Hume, Finlay'in takip ederek söylersek, doğanın insanlara ihtiyaç duydukları şeyleri kendi başlarına tedarik etmeleri için "son derece yetersiz araçlar"[1190] vermiş olmasına rağmen, insanları sınırsız istekler ve ihtiyaçlarla kıvrandırdığını ve onların, başka hayvanların aksine, "zayıflığın ve zorunluluğun doğal olmayan bu beraberliğinden"[1191] azap çektiklerini ifade eder.[1192] Fakat filozofumuz, toplum öncesi bireylerin söz ettiği sınırsız ihtiyaçları ve istekleri arasında sadece en temel ve zaruri ihtiyaçlarını; yani beslenmeyi, giyinmeyi ve barınmayı belirginleştirir. Ancak insanın, yukarıda belirttiğimiz üzere, bu ihtiyaçları tek başına karşılaması için "ne silahları, ne gücü ve ne de yeterli doğal kabiliyetleri"[1193] vardır.

Bu, insanın, doğada tek başına varolmasını ve ayakta kalmasını engelleyen zayıflıklarını aşmak için, hemcinsleriyle biraraya gelmek zorunda olduğu anlamına gelir:

> "İnsan ancak toplum sayesinde kusurlarını giderebilir ve kendisini diğer mahlûklarla eşit bir düzeye yükseltir, hatta onlar üzerinde bir üstünlük bile kazanabilir"[1194]

[1186]Hume,*Treatise*,s.484-485.
[1187]C.Finlay,*a.g.e*, s.127.
[1188]C.Finlay,*a.g.e.*,s.127.
[1189]Hume,*Treatise*,s.485.
[1190]Hume,*Treatise*,s.484.
[1191]Hume,*a.g.e.*,s.485.
[1192]C.Finlay, *David Hume's Social Philosophy*,s.127.
[1193]Hume,*a.g.e.*,s.485.
[1194]Hume,*a.g.e.*,s.485.

Hume, Haakonssen'e göre, toplum üzerindeki bu vurgusuyla "insanın, birey olarak düşünüldüğünde, hiçbir ekolojik yeri bulunmadığına ve [doğada] ancak belli bir tür sosyal hayat yaşamasıyla bir yer edinebileceğine dikkat çeker."[1195] Bundan ötürü, toplum durumunda, insanın ihtiyaçlarının her an artmasına rağmen, bu ihtiyaçları tatmin etmeye elverişli ve böylece, onu, doğa durumunun vahşi ve yalnız şartlarında olduğundan daha mutlu kılacak olan araçlar da çoğalır.[1196] Toplum dışında her birey, ayrı olarak ve yalnız kendisi için çalışmak ve çok farklı türlerdeki bütün ihtiyaçlarını kendi başına karşılamak zorunda kalır ve bu da onun gücünü zayıflatır. Bunun bir sonucu olarak, Finlay'i takip ederek söylersek, birey toplum dışında

> "hiçbir zaman hiçbir bir sanatın ustası olamaz ve bir kriz durumunda sürekli bir şekilde yıkıma maruz kalır."[1197]

Bu, insan arzusunun nesnelerini elde edebilmenin yegâne yolu olan üretim ve ticaret için gerekli olan güvenliğin, ancak, toplum içinde mümkün olduğu anlamına gelir. Çünkü toplum

> "kuvvetlerin birleştirilmesi yoluyla gücümüzü çoğaltır; işlerin paylaşımı yoluyla kabiliyetlerimizi arttırır: ve karşılıklı yardımlaşma yoluyla tesadüflere ve kazalara daha az maruz kalırız. Bu ilâve *kuvvet*, *kabiliyet* ve *emniyet* vasıtasıyladır ki, toplum avantajlı hâle gelir."[1198]

Başka bir deyişle toplum, karşılıklı iktisadî ilişkiler ve etkileşimler için bir zemin yaratarak, doğanın insanlığa sınırsız bir ölçüde sunmadığı metaların üretim, mübadele ve tüketim alanını genişletir. Finlay, filozofumuzun, insanı bundan ötürü sayısız isteklere ve ihtiyaçlara yatkın; onları sosyal işbirliği vasıtasıyla yönetebilen bir tür olarak tasavvur ettiğini belirtir.[1199] Haakonssen ise, Hume'da "insan türünün günümüze kadar gelen üyelerinin zorunlu olarak sosyal"[1200] olmak durumunda olduklarını ifade eder.

[1195]K.Haakonssen,*The Science of Legislator*,s.12.
[1196]Hume,*a.g.e.*,s.485.
[1197]C.Finlay, *a.g.e.*,s.127.
[1198]Hume,*Treatise*,s.485.
[1199]C.Finlay,*David Hume's Social Philosophy*,s.127.
[1200]K.Haakonssen,*The Science of Legislator*,s.12-13.

Ancak toplumun insana sağladığı bu avantajların toplum öncesi bir durumda bilinebilir olması sözkonusu değildir.Aksine insanların, bu durumda ihtiyaçlarının ve bu ihtiyaçları karşılamaya ne kadar uygun oldukları şüpheli araçların ötesini görmeleri beklenemez.[1201] Bu, Hume'un ikili sisteminin, yani epistemolojisinin ve insan eylemliği teorisinin doğal bir sonucudur. Başka bir ifadeyle "insanın doğal tutkuları ve algılamalarıyla ilgili bir perspektiften"[1202] bakıldığında, toplum öncesi durumun sıkıntılarına karşı "toplumun temin ettiği çareler uzak ve belirsiz"[1203] görünürler. Finlay'e göre, Hume'un adaletin kökenine ilişkin analizi işte bu çarelerin keşfine ve başarılı bir şekilde uygulanmasına götüren adımların makul bir açıklamasını sunmayı amaçlamaktadır.[1204]

Bu doğrultudaki ilk adım, toplumun doğuşunun açıklanmasıdır. Hume'a göre, toplumun ilk ve kökensel ilkesi, insanları toplum halinde yaşamaya sevk eden şartları doğuran doğal bir zorunluluktur. Sözkonusu zorunluluk, cinsiyetler arasındaki doğal arzu ve çekimdir. Bu arzu,

> "onları birleştirir ve ortak zürriyetlerine yönelik yeni bir bağ meydana getirinceye kadar bu birlikteliği korur. Bu yeni endişe ebeveynler ve evlatları arasında bir birliğin ilkesi haline gelerek daha kalabalık bir topluluk teşkil eder."[1205]

Böylece aile, Hume'da, "sosyal hayatın minimum ölçeğini oluşturur; ve ana-babalık duygularıyla birarada tutulur."[1206] Bu minimal sosyal hayatın Hume'da toplumun kökenini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Deleuze bundan ötürü, Hume'un "doğada bulduğu şeyin, istisnasız aileler olduğunu; doğa durumunun daima zaten basit bir doğa durumundan fazla bir şey olduğunu; aileyi bütün yasa yapımından bağımsız bir şekilde cinsel içgüdü ve ebeveynlerin birbirlerine ve çocuklarına yönelik sempatileriyle açıkladığını"[1207] belirtir. Aileler toplumun sunduğu avantajlar içinde âdetler ve gelenekler vasıtasıyla çocuklarını eğitirler[1208] ve Hume'un kendi ifadesiyle "onların

[1201]C.Finlay,*a.g.e.*,s.128.
[1202]C.Finlay,*a.g.e.*,s.128.
[1203]Hume, *a.g.e.*,s.486.
[1204]C.Finlay,*a.g.e.*,s.128.
[1205]Hume,*a.g.e.*, s.486.
[1206]K.Haakonssen, *The Science of Legislator*,s.13.
[1207]G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*,s.39.
[1208]C.Finlay, *David Hume's Social Theory*, s.128

[birbirleri ile] kaynaşmalarını engelleyen sert köşelerini ve istenmedik eğilimlerini törpülerler."[1209]

Fakat aileler, bu esnada, daha geniş toplulukların oluşmasının aleyhine olan tutkulara da fırsat ve meydan verirler. Aile mensuplarına, akrabalara ve arkadaşlara yönelik iyilikseverlik ve hayırhahlık duygusu, Hume'un vurguladığı gibi, insani motivasyonun sadece bir cephesini izah edebilen bencilliğimizi[1210] ılımlılaştırıp yumuşatır. Ancak, özellikle birinci derecede kan bağına sahip olanlar arasında çok güçlü olan bu iyilikseverlik ve hayırhahlık, esasen, kısmiliğin ve taraflılığın belirlediği sınırlı bir cömertlik duygusudur. Bu sınırlı cömertlik, sempatik taraflılığı ele alırken gördüğümüz üzere, yakınlarımızı yabancılara tercih etmemize yol açmasından ötürü, daha geniş bir sosyal bütünleşme için bencillik kadar bir engel teşkil eder.[1211] Hem sınırlı cömertliğin hem de bencilliğin işleyişinin, bununla bağlantılı bir sonucu olarak, insanlar birbirlerine özellikle sahip oldukları dışsal şeyler konusunda güvensizlik duyarlar.[1212] Sahip olduğumuz dışsal şeyler, Hume'un bu konudaki tasnifinde, "zihnimizin içsel tatmini" ve "bedenimizin dış avantajları" ile ilgili niteliklerimizden farklı olarak, çalışkanlığımız ve talihimiz sayesinde elde ettiğimiz ve kişiden kişiye hiçbir değer kaybına uğramaksızın devredilebilir şeylerdir.[1213] Bu şeylerden istifade etmemiz, onların, değer kaybına uğramaksızın başkalarına devredilebilir olma özellikleri yüzünden tam bir emniyet altında değildir;[1214] yani onlar "başkalarının tecavüzüne elverişlidirler."[1215]

4.4. Adaletin Koşulları

Buraya kadar ortaya koyduğumuz çerçevenin, Rawls'ın adaletin sübjektif ve objektif koşulları diye tasnif ettiği[1216] ve insanları, uylaşım vasıtasıyla dışsal şeylerin sahipliği konusundaki bu emniyetsizliği ortadan kaldırmaya; yani adaleti sunî bir erdem olarak icat etmeye sevk eden unsurların tamamını içerdiğini söyleyebiliriz. Adaletin sübjektif

[1209]Hume,*Treatise*,s.486.
[1210] Hume,*a.g.e*,s.486-487.
[1211]C.Finlay,*a.g.e.*,s.128.
[1212]C.Finlay,*a.g.e*,s.128.
[1213]Hume,*a.g.e*,s.487-488.
[1214]Hume,*a.g.e*,s.488.
[1215]C.Finlay,*a.g.e*,s.128.
[1216]J.Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.57.

koşulları, Hume'da ahlâkı belirleyen "iki etkenden birisi olan insan doğasından"[1217]; objektif koşulları, diğer etken olan "kendimizi içinde bulduğumuz dünyanın şartlarından"[1218] kaynaklanırlar veya doğrudan doğruya onlarla ilişkilidirler. Adaletin sübjektif, yani insan doğasından kaynaklanan koşullarını, hemen yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bizi daha büyük topluluklar için elverişsiz kılan bencillik ve sınırlı cömertlik gibi iki doğal eğilimimiz oluşturur. Ancak Hume'un asıl vurgusu bencillik üzerinde değil; Rawls'ın da belirttiği gibi, "yaradılışımızın sınırlı cömertliği" üzerindedir.[1219] O, bencilliğin insanı toplum için çok uygunsuz kıldığını kabul etmekle birlikte, bu nitelikle ilgili tasvirlerin bazı filozoflar tarafından fazlasıyla abartıldığını düşünür.[1220] Deleuze'ün dikkat çektiği üzere,her etkinliğin nihai açıklamasının egoizme dayandırılması Hume için "fazlasıyla basittir."[1221] Çünkü Hume'a göre, bir başkasını kendisinden daha çok seven bir insana rastlamak ne kadar enderse, kendisindeki bütün sevgi türlerinin tüm bencilliklerine ağır basmadığı birisine rastlamak da o kadar enderdir.Meselâ sıradan tecrübe, yönetimi tamamen kendi inhisarlarında olmalarına rağmen, servetlerinin çok büyük bir kısmını eşlerinin zevklerine ve çocuklarının eğitimine ayırmayan çok az aile reisi olduğunu gösterir.[1222]

Tecrübenin bu tanıklığı, insanların yaradılışları bakımından bencil oldukları kadar cömert de oldukları anlamına gelir.Ne var ki, bu cömertlik bütün herkese yönelik değildir; ailemiz ve sevdiklerimizle sınırlıdır. Çünkü

> "zihnimizin orijinal çerçevesi içinde ilgimizi en çok kendimize yöneltiriz; daha sonra akrabalarımız ve yakınlarımızla ilgileniriz; ilgimizin ancak çok küçük kısmı yabancılara ve alâkamızın bulunmadığı kimselere erişir."[1223]

Böylece, bencillik ve özellikle de sınırlı cömertlik sempati mekanizmasının işleyişi nedeniyle insanlarda, onları, en büyük şefkat ve sevgi duygularını başta çocukları olmak üzere akrabalarına ve dostlarına tahsis etmeye yönelten ve başta aile olmak üzere küçük ölçekli sosyal birimleri güçlendirirken, daha geniş ölçekli sosyal birimler için bir engel

[1217]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.139.
[1218]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.139.
[1219]J.Rawls,*a.g.e.*,s. 57
[1220]Hume,*Treatise*,s.486.
[1221]G. Deleuze,*Subjectivity and Empiricism*,s.38.
[1222]Hume, *a.g.e.*,s.486-487.
[1223]Hume,*Treatise*,s.488.

teşkil edebilecek bir taraflılık üretir. Burada ebeveynleri çocuklarını her halükârda gözetmeye ve kollamaya sevk eden doğal erdem güdüleri de önemli bir rol alırlar ve bu erdem güdülerinden türeyen doğal erdemlerimiz ve ahlâk idelerimiz "kendilerini bu taraflılığa uydurup, ona ilâve bir kuvvet ve etki verirler."[1224] İnsan doğasından kaynaklanan bütün bu doğal dinamikler, "ailelerde doğal olarak başka benzer topluluklara karşı güçlü bir taraflılık içeren bir kabile ahlâkının gelişmesine"[1225] sebep olurlar. Bu taraflılık da ihtilâfa yol açar. Dolayısıyla "adaletin üstesinden gelmek zorunda olduğu şey kabile toplulukları arasındaki bu ihtilâftır."[1226] Deleuze de daha önce belirttiğimiz gibi, Hume'da ailelerin sosyal birimler olarak niteliğinin birbirlerine eklenmeleri değil, birbirlerini dışlamaları olduğunu ifade eder; ona göre buradan kaynaklanan ihtilâf, iç doğayı [yani sosyal formasyonu] tahrip eder.[1227]

Ancak burada, sınırlı cömertliğin ve doğal erdem güdülerinin tutkular, haz ve sempati mekanizmaları içinde etkileşimlerinin ürünü olan en küçük temel sosyal birim olarak ailelerin ortaya çıkardıkları değil, konusu oldukları; bundan ötürü de, insan doğasının bu doğal eylem dinamiklerinin ürettikleri eylemlerle çözüm bulunamayacak çok ciddi bir sorun daha sözkonusudur. Bu da "her ebeveyn[in] çocukları arasındaki barışı korumak için sahip oldukların şeylerin istikrarına yönelik kurallar tesis etmek zorunda [olmasıdır]."[1228] Hume'un kastettiği şey, çocukların birbirine düştükleri bir vasatta, ailenin, minimal bir sosyal formasyon olarak varlığını sürdürmesinin imkânsız olmasıdır. Ailenin varlığının istikrar kazanmadığı böyle bir durumda, daha geniş ölçekli bir sosyal formasyonun teşkil edilmesi mümkün değildir. O hâlde, aile içinde sahip olunan şeylerin istikrarını sağlayacak kuralların tesis edilmesinin, minimal sosyal formasyon olarak ailenin varlığını korumasının olduğu kadar, onun başka ailelerle biraraya gelerek daha geniş ölçekli bir sosyal formasyon teşkil edebilmesinin de zorunlu bir şartı olduğunu varsayabiliriz.İşte bencilliğin, sınırlı cömertliğin ve bu doğal eğilimleri tutkulara bağlı olarak etkinleştiren sempati mekanizmasının ürettiği sempatik taraflılığın daha geniş bir sosyal bütünleşme; dolayısıyla, insanların dışsal olarak sahip

[1224]Hume, *a.g.e.*,s.489.
[1225]K.Haakonssen,*The Science of A Legislator*,s.13.
[1226]K.Haakonssen, *a.g.e.*,s.13
[1227]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.39.
[1228]Hume,*a.g.e.*,s.493.

oldukları şeyler konusunda birbirlerine güven duymaları önünde bir engel oluşturdukları ve bundan ötürü adaleti gerekli kılan sübjektif koşulları meydana getirdikleriyle kastedilen budur.

Hume'da adaletin objektif koşulları "dışsal şeylerin doğadaki kıtlıklarından kaynaklanan istikrarsızlıkları" ile ilgilidir.[1229] Dışsal olarak sahip olduğumuz şeylerin başlıca karakteristikleri bol değil, kıt olmalarıdır. Eğer üzerinde yaşadığımız dünya, bize ihtiyaçlarımızı ve istediğimiz herşeyi kısıtlamasız bir şekilde sunmuş olsaydı, adaletin sunî bir erdem, adalet ilkelerinin genel hukuk kurallarında ve adaletin pratikte uygulanmasının aracı sayabileceğimiz kurumlarda somutlaşması hiç gerekmezdi. İnsan eylemliliğinin asli dinamikleri olarak tutkuların kendi içlerindeki organizasyonları, ilişkileri ve etkileşimlerinin mahiyeti bile değişir; hatta adaletin doğması dahi gerekmezdi. Hume *EPM*'de, insana bütün ihtiyaçlarının ve her türlü dışsal rahatlık unsurunun sonsuz bir bolluk içinde sunulduğu bir durumu tasvir ederek, kıtlık olgusuyla adalet arasındaki bu ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Ona göre, herşeyin sınırsız bir bolluk ve kolaylıkla elde edildiği mutlu bir durumda, başka her türlü sosyal erdem yeşerir ve gelişir; fakat adalet erdemi tahayyül dahi edilemezdi.[1230] Çünkü:

> "Herkesin zaten yeterinden fazlasına sahip olduğu bir yerde ne maksatla mal paylaşımı yapılsın? Muhtemelen hiçbir haksızlığın olamayacağı bir yerde niçin mülkiyet doğsun? Başkası tarafından bir şeye el konduğunda, niçin bu nesne BENİMDİR diyeyim, onunla eşit değerde olan bir şeye bizzat sahip olmam için elimi uzatmak dışında başka bir şeye ihtiyacım yoksa? Adalet, bu durumda tamamen faydasız olduğundan beyhude bir kural olurdu ve erdemler katalogunda muhtemelen asla yer alamazdı."[1231]

Hume, bu muhakemesini doğrulayan bir delil olarak, insanlığın mevcut yoksul durumunda dahi doğanın sonsuz bir şekilde bağışlamış olduğu şeylerde mülkiyetin sözkonusu olmamasını gösterir:

> "Hava ve su en gerekli şeyler olsalar dahi bireylerin mülkiyeti olarak talep edilmez; hiç kimse de bu nimetleri bol bol kullandığı ve istifade ettiği için adaletsizlikle

[1229] J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.57.
[1230] Hume,*EPM,Enquires*,s.183-185.
[1231] Hume,*a.g.e.,Enquires*,s.184.

> suçlanamaz.Çok az nüfuslu, verimli, geniş ülkelerde toprak da aynı şekilde değerlendirilir."[1232]

Hume, empirizminin bir sonucu ve argümanını güçlendiren bir unsur olarak, bazı ülkelerde ve bazı dönemlerde toprakta sözkonusu değilken, suyun üzerinde mülkiyet tesis edilmiş olabileceğini belirtir. Bunu da toprağın yerleşik nüfusun kullanabileceğinden daha büyük, suyun ise hem zor bulunması hem de düşük kalitede olmasıyla açıklar.[1233]

Hume, sonuç olarak, adaletin objektif koşullarını oluşturan doğal kıtlık olgusu sözkonusu olmasaydı, adalet erdemine ihtiyaç duyulmayacağını düşünür. Aynı şey, adaletin sübjektif koşullarının ortadan kalkması durumunda da geçerlidir. Ona göre, meselâ, insan doğası zihnimizde insanlara yönelik sınırsız bir cömertliğin ve genel iyilikseverliğin ve hayırhahlığın tam bir hâkimiyet kuracağı bir dönüşüm yaşayacak olsaydı, adaletin bir varlık nedeni kalmazdı:

> "Yine varsayalım ki, insan ırkının mevcut ihtiyaçları aynı kalmakla birlikte, insan zihni her insanın herkes için sonsuz bir şefkat duyacağı ve hemcinslerinin çıkarları konusunda kendi çıkarlarından daha az endişe hissetmeyeceği ölçüde genişlemiş, dostluk ve cömertlikle dolmuş olsun. Aşikârdır ki, bu tür kapsamlı bir iyilikseverlik durumu adaletin varlık amacını ortadan kaldırır, mülkiyet ve yükümlülükle ilgili uyuşmazlıklar ve engeller tasavvur dahi edilmezdi."[1234]

Ancak, Hume'da, adaletin sübjektif ve objektif koşullarını ortadan kaldıran bu iki durumun tam karşıtına tekabül eden uç durumlarda da adaletin varlık bulamayacağını gözden kaçırmamamız gerekir. Russell Hardin'in belirttiği gibi, çok ağır ve şiddetli kıtlık adalet yasalarını ortadan kaldırır; Hobbesçu bir doğa durumunda adalet var olamazdı; yine insanlar tamamen kötü olsalardı adaletin hiçbir anlamı olmazdı.[1235]

Böylece Hume'da insan doğasının temel unsuru olan kısmî bencillik ve sınırlı cömertlik ve yaşadığımız dünyanın temel problemi olan ihtiyaçlarımızı karşılamaktaki yetersizliği yüzünden insanlar arasında büyük bir çatışmanın varolduğunu; bundan ötürü de, birbirimizle karşılıklı ilişkilerimizin düzenlenmesi gerekliliği bulunduğunu

[1232]Hume,*EPM, Enquires*,s.184.
[1233]Hume,*a.g.e.*,s.184.
[1234]Hume,*a.g.e.*,s.184-185.
[1235]R.Hardin, *David Hume:Moral and Political Theorist*,s.141.

söyleyebiliriz.[1236] Bizi adalet endişesine sevk eden şey sadece budur; yani bu olguların kombinasyonudur.[1237] Burada özellikle endişe konusu olan nesneler, başkalarına herhangi bir değer kaybı sözkonusu olmadan devredilebilir olma özelliklerinin, onlara sahip olmayı adaletin objektif ve sübjektif koşulları yüzünden suiistimale ve tecavüze elverişli hâle getiren, dolayısıyla emniyetsiz kılan dışsal şeylerdir.

Adalet işte bu çerçevede, bireylerin, mal sahipliliğinin istikrar kazanmasının bireysel olarak kendileri için faydalı olduğunu; ama bu faydanın ancak herkesin birbirinin devredilebilir mallarından uzak durmaları hâlinde elde edilebileceğini yavaş yavaş farkına varmalarından kaynaklanır.[1238] Finlay, bundan ötürü, Hume'un analizinde ekonomik ilişkiler için bir zemin tesis etmeye yönelik ikinci adımın sahip olunan şeylerin güvenliği problemiyle ilgili olduğunu belirtir. [1239] Bu adım mülkiyeti tesis eden bir uylaşım şeklini alır. Mülkiyet dışsal şeylerin sahipliğini mümkün olduğu kadar "zihnin ve bedenin sabit ve sürekli avantajlarıyla aynı duruma getirmeye;"[1240] yani dışsal şeylere, zihinsel gücümüzle ilgili kabiliyetler ve bedenimizin bizi başkaları için beğenilir kılan özellikleri gibi, kendilerinden sabit ve sürekli bir şekilde istifade etmemizi tam olarak emniyete alan bir statü kazandırmaya yöneliktir. O "herkesin talihi ve çalışkanlığı sayesinde elde edebildiği şeylerden huzurlu bir şekilde istifade etme[sini]"[1241] sağlar ve böylece, Finlay'in dikkat çektiği gibi, insanların dışsal şeyler konusundaki sınırlı cömertlik ve bencillikle ilgili kendi özbilgilerinden de beslenen haklı "karşılıklı güvensizliği azaltır."[1242] Bu ilk adalet ilkesinin, küçük ölçekli sosyal birimden geniş ölçekli sosyal birime geçilmesi için gerekli olan en önemli ihtiyacı karşıladığını söyleyebiliriz.Çünkü mal sahipliğinin istikrar kazanmasının,yani mülkiyetin bir adalet kuralı olarak uylaşım vasıtasıyla benimsenip yerleşmesinden sonra "eksiksiz bir uyum ve ahenk tesis etmeye yönelik yapacak pek az şey kalır veya hiçbir şey kalmaz."[1243] Hume'da adaletin doğasını belirleyen şey işte bu faydadır.[1244]

[1236]R.Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*,s.140.
[1237]R.Hardin,*a.g.e.*,s.140.
[1238]J.B.Schneewind,*Invention of Autonomy*,s.368.
[1239]C.Finlay,*David Hume's Social Philosophy*,s.128.
[1240]Hume,*Treatise*,s.489.
[1241]Hume,*a.g.e.* s.489.
[1242]C.Finlay,*a.g.e.*,s.128.
[1243]Hume,*a.g.e.*,s.491.

Finlay'e göre, Hume'un adaletin kökenine ilişkin açıklamasında, ekonomik ilişkilerin şekillenmesinde belirleyici olan üçüncü ve son adımı, bireylerin başkalarının mallarını diledikleri zaman kullanmaya yönelik doğal eğilimlerinden soğuyup, bu eğilime yabancılaşmaları ve bununla bağlantılı olarak mülkiyetin rızayla devredilmesine yönelik başka araçları meşrulaştırmaları teşkil eder.[1245] Bu adım, mülkiyetin paylaştırılmasını ve devredilmesini düzenleyen diğer iki kuralın, yani ikinci ve üçüncü adalet kurallarının açıklanmasını içerir. İkinci adalet kuralı, yukarıda belirttiğimiz gibi, mülkiyet konusu olan şeylerin ancak rızaya dayalı olarak başkalarına aktarılabileceği; üçüncü adalet kuralı ise, sözleşmelerin ve sözlerin yerine getirilmesi ile ilgilidir.[1246] Hume için "insan doğasının ilkelerinden türeyen doğa yasasıyla kastettiği şeyin bir örneğini oluştur[an]"[1247] ve bununla bağlantılı olarak, hayalgücünün çağrışım ve bağlantı ilkeleriyle açıklanan bu kurallar, hep birlikte üç adalet ilkesini ifade ederler.[1248] Hume'un "üç temel doğa yasası" olarak da adlandırdığı bu üç ilkenin, yani mal sahipliğinin istikrarı, mülkiyetin rızayla devredilmesi ve verilen sözlerin yerine getirilmesi ilkelerinin hepsi de uylaşım vasıtasıyla tesis edilirler.[1249] Böylece, Hume'un adaletin kökenine ilişkin izahının başında tasvir ettiği spekülatif doğa durumunda, sayısız şeyi arzulama kapasitesine sahip olmakla birlikte, esasen beslenme, giyinme ve barınma ihtiyaçlarının kıskacında olan vahşi ve ilkel insan; yerini, ekonomik işbirliği ve mübadelenin insan hayalgücünü bu tür baskıların üzerine yükselten şeyleri tedarik etmeye başladığı geniş toplumlarda başkalarıyla birlikte yaşayan insana bırakır.[1250] Sözkonusu ekonomik işbirliği ve mübadele sayesinde bu toplumlar "bireylerin daha rafine bir gurur duygusu ve çevrelerindeki diğer insanların sevgisini kazanmalarını sağlayacak şeyleri çok arzulamalarının"[1251]koşullarını yaratırlar. Finlay, bundan ötürü, Hume'un insan ilişkilerinde sevgi gibi gurura atfettiği çok büyük gücün, geniş ölçüde, insan toplumlarının doğuşunun bir sonucu olduğunu ve bu gücün toplumları mümkün

---

[1244]R.Hardin,*a.g.e.*,s.141.
[1245]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.128.
[1246]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.179.
[1247]D.Forbes, *Hume's Philosophical Politics*,s.9.
[1248]C.Finlay,*a.g.e.*,s.128.
[1249]Hume,*Treatise*,s.526.
[1250]C.Finlay,*a.g.e.*,s.129-130.
[1251]C.Finlay,*a.g.e.*,s.130.

kılan sosyallik ve sosyal girişkenlik ağının bir kısmını oluşturduğunu ifade eder.[1252] Ancak burada kritik bir önem taşıyan husus,Hume'da bütün bunların *uylaşım*lar vasıtasıyla ortaya çıkmakla kalmayıp, Hume için, toplumun ve sosyal düzenin varlık bulmasında birinci derecede belirleyici olan ve en önemlisini mal sahipliğinin istikrarı ilkesinin, yani *mülkiyet*in teşkil ettiği üç adalet ilkesini içeren *adalet* erdeminin bir bakıma en büyük *uylaşım* olmasıdır.

4.5. Uylaşım, Adalet, Mülkiyet

Hume'da adaletin kökeni, bireylerin, dışsal şeylerin sahipliğinin kendi rızaları dışında el değiştiremez bir nitelik kazanmasının kendileri için faydalı olduğunu; ancak bu faydanın bütün herkesin başkalarının sahip oldukları el değiştirebilir ve devredilebilir dışsal şeylerden kendilerini uzak tutmaları durumunda gerçekleşebileceğini yavaş yavaş farkına varmış olmalarına dayanır.[1253] Sözkonusu faydanın farkına varılmasındaki yavaşlık, bu faydanın bilgisinin belli bir tecrübe sürecinin ürünü olmak durumunda olmasından kaynaklanır. Schneewind'in işaret ettiği gibi, bireyler dışsal şeylerin sahipliğinin istikrar kazanmadığı bir vasatta, sahip oldukları bu tür şeyleri, kendi güçleriyle koruyabilirler. Ancak böyle bir vasatta çok kuvvetli olan bazılarının diledikleri şeylere hiçbir yaptırımla karşılaşmadan el koymaları sözkonusudur.[1254] Bu durumun, onlardan güçsüz olmakla birlikte, kendi aralarında az çok eşit güce sahip olanlar için iyi olmadığı açıktır. Çünkü karşılıklı saygının ve tahammülün hiçbir amaca hizmet etmediği bir yerde, kişiler asla makûl insanlara mahsus davranışlara yönelmezler.[1255] İşte bu karmaşık şartların farkına varılmasından kaynaklanan bir şuur ve bilgilenme hâli yaygınlaşıp, hemcinslerimizin davranışları daha güvenilir bir şekilde kontrol altına alınmaya başlayınca, sahip olunan şeyler konusunda bir uylaşım hâsıl olur; yani "nasıl davranacağımıza ilişkin hiçbir açık tartışma olmaksızın, birbirimizden belli tutumlar ve eylemler beklemeye başlarız."[1256]

[1252]C.Finlay,*a.g.e.*,s.130.
[1253]J.B.Schneewind,*Invention of Autonomy*,s. 368.
[1254]J.B.Schneewind,*a.g.e*,s.368.
[1255] Hume, *EPM, Enquires*,s.191.
[1256]J.B.Schneewind,*a.g.e*,s.368.

Hardin, Hume'da iki yapısal argüman sınıfı bulunduğunu belirtir.[1257] Bunlardan ilki, ahlâkî onaylamalarımızın açıklanmasıyla ilgili olan doğal ve sunî erdemler ayrımı; ikincisi, ahlâkî ve politik tercihlerimizde tipik olarak karşı karşıya kaldığımız problemlerle ilgili stratejik kategorilerdir. Hardin, Hume'un doğal ve sunî erdemler ayrımı çerçevesinde, sunî erdemlerle ilgili tartışmasının pek çok yazar tarafından gayet iyi anlaşılmasına rağmen, filozofumuzun uylaşıma ilişkin "stratejik analizinin tam kapsamının ve öneminin genellikle fark edilmediğini"[1258] ileri sürer. Hardin'e göre, "Hume öncü bir oyun kuramcısıdır"[1259] ve onun etkileşimli stratejik ilişkilere dair son derece iyi işlenmiş ve zengin analizinin 20. yüzyılın ilk yarısının sonlarına kadar neredeyse hiç anlaşılamamış olmasının sebebi budur.[1260] Dolayısıyla o, Humecu uylaşımı, yani herhangi bir durumda nasıl davranacağımıza ilişkin hiçbir açık tartışma olmaksızın, birbirimizden belli tutumlar ve eylemler beklemeye başladığımız ve bu beklentiye uygun davranışlar sergilediğimiz noktaya nasıl olup da geldiğimizi oyun kuramının etkileşimli tercihlere ilişkin analitik yaklaşımıyla ele alır.[1261] Bu kuramın ilkeler çerçevesi, oyuncuların fiillerini etkileşimli olarak gerçekleştirdikleri oyunlarda, onların kendi eşzamanlı veya sıralı hareketlerinden elde edebilecekleri çıkarların veya ödüllerin kapsamını ve sınırlarını belirler. Oyun içindeki hareketler "esasen stratejilerle ilgili tercihlerdir ve sonuçlar, strateji tercihlerinin kesişme noktalarıdır."[1262] Bu, Hardin'in deyişiyle "siz ve ben bir oyun içindeysek, ikimizin de ödüllerimiz konusunda kendimizin ve başkalarının strateji tercihlerine aynı şekilde tabi olduğumuz"[1263] anlamına gelir.

Hardin, insan davranışlarının açıklanmasında özçıkarın rolünün çok yakın zamanların bir keşfi olmadığını ifade eder. Çıkar, Sokrates'ten en fazla sayıda insan için en fazla mutluluğu isteyen iyiliksever ve hayırhah faydacılara kadar, merkezi bir ilgi konusu olmuş; ahlâklılık başkalarının yararı veya iyi amaçlar yahut iyi nedenler uğruna kişinin

[1257]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.55.
[1258]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.55.
[1259]R.Hardin,*a.g.e.*,s.58.
[1260]R.Hardin,*a.g.e.*,s.56.
[1261]R.Hardin,*a.g.e.*, ss. 55-104.
[1262]R.Hardin,*a.g.e*,s.55-56.
[1263]R.Hardin,*a.g.e*,s.56.

kendi çıkarlarına aykırı olarak davranması olarak görülmüştür.[1264] Bundan ötürü meselâ Sidwick, hayırhahlığı ve öz-çıkarı çoğunlukla karşıt ikili motivasyon unsuru olarak değerlendirmiştir. Machiavelli ve Hobbes ise, dünyanın özçıkar tarafından belirlendiğini kendilerinden önceki birçok filozoftan çok daha güçlü bir şekilde vurgulamışlar ve sosyal düzeni, teoride, bireylerin sadece hayırhah veya çıkar kaygısından uzak davranacaklarını varsayarak koruma düşüncesine mesafeli durmuşlardır.[1265]

Burada, Hardin'in dikkat çekmek istediği şey, sosyal düşüncede tarihsel olarak genel faydayla özçıkar arasında genellikle bir karşıtlık ilişkisi kurulduğudur. İşte Hume, Hardin'e göre, sosyal hayatta stratejik etkileşimlerin, yani faillerin, belli bir etkinlik alanında nasıl davranacaklarını, o etkinlik alanındaki diğer faillerin tutumlarını ve eylemlerini dikkate alarak belirledikleri fiillerin ve bu fiillerin rolünün doğasına ilişkin farklı bir kavrayış ortaya koyar.[1266] Bu kavrayış esasen Hobbes'ta da vardır; ancak Hume'un kavrayışına göre çok daha dar kapsamlıdır. Hume'un açıklamasında insanların etkileşimli fiillerinde üç kategorik ilişki şekli varsayılmaktadır: ihtilâf, işbirliği ve koordinasyon. Hardin, bu üç kategorinin küçük ve büyük ölçekli bütün etkileşimleri kapsadığını[1267] ve bunların adeta oyun teorisinden türetilmiş gibi düzenlenmiş olduklarını belirtir.[1268] Bu ikincisiyle kastedilen şey,bu kategorilerden herhangi birine tekabül eden bir etkinlik içinde biraraya gelmiş bireylerin, etkinlikten elde edebilecekleri faydanın niceliğinin ve niteliğinin, sadece, kendilerinin bu doğrultudaki özçıkar endişeleriyle bağlantılı fiillerine ve tutumlarına değil,etkinlik içindeki tıpkı kendileri gibi özçıkar endişesi taşıdıklarını bildikleri diğer bireylerin fiillerine ve tutumlarına bağlı olduğunu hesaba katmaları ve buna göre davranmalarıdır.

4.5.1.Humecu Uylaşım

Bu üç kategoriyi Hume'un son derece orijinal uylaşım kavrayışının ikili ve küçük yahut geniş ölçekli etkileşimlerdeki tezahürleri olarak görebiliriz ve bizi bu yönleriyle ilgilendirmektedirler. Meselâ ikili veya küçük ölçekteki ilişkilerde ihtilâf bireysel

[1264]R.Hardin,*a.g.e.*,s.56.
[1265]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*, s.56.
[1266]R.Hardin, *a.g.e.*,s.56.
[1267]R.Hardin,*a.g.e.*,s.56.
[1268]R.Hardin,*a.g.e*, s.59.

ahlâkla ilgilidir. Geniş ölçekli ilişkilerde ihtilaf dağıtıcı adalet problemini içerir.[1269] Küçük ölçekli işbirliği sıradan mübadele işlemleri kadar, verilen sözlerin yerine getirilmelerini de içerir. Geniş ölçekli işbirliği kategorisindeki etkileşimler, politika ve politik düzenle ilgilidir; dolayısıyla, burada kolektif eylemlere ilişkin olağan problemler sözkonusudur.[1270] Küçük ölçekli koordinasyon kategorisinde koordineli olarak yapılan eylemler vardır. Hume bu konuda bir kayıkta kürek çeken iki kişi örneğini verir.[1271] Bu örneğe göre, iki insan aralarında hiç anlaşma veya birbirlerine verdikleri hiçbir söz olmaksızın ortak bir çıkar için ortak bir uylaşımla bir kayığın küreklerini çekerler. Hardin'in belirttiği gibi, Hume bu örnekte çok az detay verir; fakat onlardan birinin sağ küreğin, diğerinin sol küreğin bulunduğu tarafa oturduklarını ve belli bir yere gitmek için güçlü bir arzu duyduklarını varsayabiliriz. Eğer bu iki kişi kürekleri koordineli bir şekilde çekmeyi başaramazlarsa hiçbir yere gidemeyeceklerdir.[1272]

Küçük ölçekli koordinasyonlarda pek az ahlâkî çatışma riski vardır; çünkü bu tür bir koordinasyonun kendisinin önemli bir ahlâkî konu olması pek muhtemel değildir. Geniş ölçekli koordinasyon kategorisinde mülkiyete, mirasa, tacın tevarüsüne, hükümetin istikrarına, sosyal tercihleri karara bağlayan muhtelif kuralları içeren herşeye yönelik bütün uylaşımlar ve normlar bulunurlar.[1273] Bu uylaşımların ve normların tümü, sık sık tekrar eden problemlerin çözümleri olarak çok sayıda koordinasyona dayanırlar; dolayısıyla, tekrarın, uylaşımın ortaya çıkmasında son derece önemli bir rolü bulunduğunu söyleyebiliriz. Geniş ölçekli koordinasyon problemleri, hemen yukarıda belirttiğimiz uylaşımlardan anlaşılabileceği gibi, Hume'un sosyal düzen ve yönetim teorisinin en önemli unsurlarını içermektedir.Meselâ Hardin, bu çerçeveye yerleştirebileceğimiz şekilde, Hume'da gerek "düzen olarak adaletin" gerekse "düzen olarak adaleti yönetmek için bir hükümet tesis etmenin bir uylaşımla çözülebilecek bir koordinasyon problemi [olduğunu]"[1274] ifade etmektedir. Bu, Hume'da adaletin ve hükümeti oluşturmanın kendisinin bir uylaşım ve bu uylaşımın bir sonucu oldukları

[1269]R.Hardin,*a.g.e.*,s.59.
[1270]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.59
[1271]Hume,*Treatise*,s.490.
[1272]R.Hardin,*a.g.e.*,s.59.
[1273]R.Hardin, *a.g.e*,s.59.
[1274]R.Hardin,*a.g.e.*,s.61.

anlamına gelmektedir ve Hume'un adaleti ve adaletle yakından bağlantılı diğer önemli iki erdemi, yani sadakati ve verilen sözlerin yerine getirilmesini sunî bir erdem olarak tanımlarken kastettiği şeyin, belki de en önemli cephelerinden birisini ortaya koymaktadır.

Hume, uylaşım terimini, ilk kez *Treatise*'in adaletin koşullarını ele aldığı bölümünde mülkiyet ilişkilerinin nasıl istikrar kazandıklarını izah ederken kullanır.[1275] Hemen hatırlanabileceği gibi, adaletin sübjektif ve objektif koşulları ve ahlâka ilişkin doğal, ham idelerimizin taraflılığı ciddi bir rahatsızlık üretiyordu. Bu rahatsızlığın çaresi, Hume'a göre "doğadan değil, fakat maharetten tür[üyor]" veya "daha doğru bir ifadeyle 'doğa' duygularda düzensiz ve uygunsuz olan şeyler için muhakeme ve anlama yetisinde bir çare sun[uyordu]."[1276] İnsanların sosyal formasyonun oluşumuyla birlikte gözlemleyebilecekleri bu çok önemli rahatsızlık, Rawls'ın da belirttiği gibi, "dışsal şeylerin malikliğindeki istikrarsızlıktan kaynakla[nıyor]"[1277] ve bu durum malikliğin sağladığı avantajları ciddi bir şekilde tehlikeye düşürüyordu.Bu tehlikeyi önlemenin yegâne çaresi, insanların sahip oldukları dışsal şeyleri, zihnin ve bedenin sabit ve sürekli kabiliyetleri ve nitelikleriyle mümkün olduğu kadar benzer konuma getirerek, dışsal şeylere sahip olmanın avantajlarını sabit ve sürekli kılmak; yani "dışsal şeylerin malikliğine istikrar kazandırmak ve böylece herkesin talihi ve çalışkanlığı sayesinde edindiği şeylerden huzur içinde istifade etmesini"[1278] sağlamaktı. İşte bu da "toplumun bütün üyelerinin dâhil olduğu bir uylaşımdan başka hiçbir yolla gerçekleştirilemez[di]"[1279]

Hume'un uylaşım teriminin *Treatise*'deki ilk kullanımında, dışsal şeylerden istifade edilmesini, şeklini ve ölçüsünü sahibinin tayin edeceği durumlar hariç, bu şeylerin sahiplerinden başka herkese kapatan, böylece onları mülkiyet statüsüne getiren adaletin ilk ilkesini tesis ettiğini söyleyebiliriz. Bu, Rawls'ın ifadesiyle "temel uylaşımdır"[1280] ve bu niteliği bakımından "çıkarlarımıza veya ailemizin ve arkadaşlarımızın çıkarlarına

[1275]J.Rawls,*The Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.59.
[1276]Hume,*Treatise*,s.489.
[1277]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.59.
[1278]Hume, *a.g.e.*, s.489.
[1279]Hume,*a.g.e.*, s.489.
[1280]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.60.

karşıt değildir, sadece onların fevri ve dikkatsiz eğilimlerine aykırıdır."[1281] Hume, başkalarının mallarından uzak durmakla, hem onların hem de kendi çıkarımızı dikkate aldığımızı ve "bu iki çıkarı, bu tür bir uylaşımdan başka bir yolla daha iyi dikkate alamayacağımızı" belirtir; "çünkü bu yolla, kendi iyiliğimiz ve geçimimiz kadar, başkalarının da iyiliği ve geçimi için son derece zorunlu olan toplumu sürdürürüz."[1282]

Uylaşım, sadece, adaletin ilk ve en önemli ilkesini ortaya çıkarması ve toplumun devamlılığı bakımından değil, adaletle ilgili geniş ölçekli problemlerin çözülmesi bakımından da çok önemlidir. Sözkonusu geniş ölçekli problemler, büyük ölçüde, hükümetin tesisini gerekli kılan, yani ancak hükümet aracılığıyla çözülebilecek problemlerdir ve Hume'da hükümetin yönetme gücü de uylaşımdan kaynaklanır. Bu nokta, aşağıda politik ilişkileri ele alırken göreceğimiz üzere, filozofumuzun siyaset teorisinin belki de en ayırıcı niteliğini teşkil etmektedir. Uylaşımın, o hâlde, Hume'un mülkiyet ilişkilerinin nasıl istikrar kazandığına ilişkin tartışmasında ilk defa kullandığı noktadan sonra sürekli başvurduğu kilit bir terim olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Hume uylaşımı terimini "spesifik olarak hiçbir zaman tanımlamamıştır"[1283] Ama bu, terimin Hume için anlamsal bir belirsizlik taşıdığı anlamına gelmez. Aksine Hardin'e göre, Hume'un bu terimi, onun tekrarlanan koordinasyonun bir uylaşım oluşturabilen etkilerine ilişkin açıklamasını tetkik eden David Lewis'in analizinde ortaya koyduğu anlamda kullanmış olduğu açıktır.[1284] Lewis, sözkonusu analizinde mensup olduğumuz topluluğun nüfusunun çoğaldığını ve bu topluluğun üyeleri olarak, odaklanmamız gereken muhtemel koordinasyonların etkileri üzerinde karar vermek için biraraya gelemeyecek kadar dağıldığımızı varsayar. Böyle bir durumda, işleri bir şekilde koordine ederek yürütmenin bir yolunu bulabildiysek, bu olguyu, gelecekte benzer bir koordinasyon problemiyle karşı karşıya kaldığımız zaman, aynı yolu kullanarak başarılı olmayı bekleyebileceğimizin bir işareti olarak yorumlarız. Hiçbirimizin önceki seçimimizin doğruluğunu tartışmaktan kazanacağı neredeyse hiçbir şey olmadığından, bunu, hepimizin, önceki seçimimiz doğrultusunda harekete geçmeyi yeterli açıklıkla

[1281] J.Rawls,*a.g.e.*,s.60.
[1282] Hume,*Treatise*,s. 489.
[1283] R.Hardin,*David Hume Moral and Political Theorist*,s.83.
[1284] R.Hardin,*a.g.e*,s.83.

kabul ettiğimizin güçlü bir işareti varsayarak,kendimiz için hayatlarımızı kolaylaştırırız.[1285] Bu "bir koordinasyon[un] süreklilik gösteren veya tekrarlanan bir bağlamda bir kere başarıya ulaştı mı, kendi kendisini takviye ederek pekiştirebileceği için,büyük bir istikrarlılık kazanabil[eceği]"[1286] anlamına gelir. Böylece "bazı sosyal sonuçlar üzerinde yeterli ölçüde koordineli bir şekilde çalışırsak, koordinasyonumuz ortaya çıkan beklentiler vasıtasıyla stratejik bir güç kazanmaya başlar ve bizi gelecekte aynı koordinasyon kalıbını takip etmemiz için teşvik eder."[1287] İşte bu şekilde davranmak bir uylaşım tesis etmek demektir[1288] ve Hume'un uylaşımla kastettiği şeyin bu olduğunu söyleyebiliriz:

> "Uylaşım (..) sadece genel bir ortak çıkar duygusudur; bu duygu toplumun bütün üyelerin tarafından birbirlerine ifade edilir ve onları, davranışlarını belli kurallarla düzenlemeye sevk eder. Bir başkasının sahip oluğu mallardan uzak durmanın benim çıkarıma olacağına fark ediyorum; yeter ki benimle ilgili olarak o da aynı şekilde hareket etsin. Davranışının düzenlenmesinde benzer bir çıkarın farkında olsun. Bu ortak çıkar duygusu, karşılıklı olarak ifade edilip, her iki tarafça tanındığı zaman uygun bir karar ve davranış üretir. Ve bu, yeterince münasip bir şekilde aramızdaki bir uylaşım yahut anlaşma olarak adlandırılabilir, hem de bir söz vermemiz gerekmeksizin; çünkü her birimizin eylemleri başkalarının eylemleriyle ilişkilidir ve [bu eylemler] bazı şeylerin diğer taraflarca icra edileceği varsayımına dayanarak gerçekleştirilirler."[1289]

Uylaşımın belli koordinasyon kalıplarını takip etmemizle bağlantısı, Hume'un, adaletin hangi anlamda uylaşımdan kaynaklandığını ortaya koymaya çalıştığı şu pasajda daha net bir şekilde görülebilir:

> "(..) uylaşımla bir insanın, kamusal faydaya yatkın genel bir plan veya eylemler sistemi olarak başkalarıyla aynı anda kendi içinde hissedip, hemcinslerinde gözlemlediği ve kendisine aktarılan ortak bir çıkar duygusu kastediliyorsa, adaletin bu anlamda insan uylaşımlarından kaynaklandığının kabul edilmesi gerekir. Çünkü tikel bir adalet eyleminin tikel sonucunun bireyler için olduğu kadar kamu için de acı verici olabileceği (aslında bu aşikârdır) kabul edildiği takdirde, bundan, her insanın bu erdemi benimserken, bütün plana veya sisteme göz kulak olması ve aynı tutum ve davranışta hemcinslerinin mutabakatını beklemesi gerektiği sonucu çıkar."[1290]

[1285]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.83.
[1286]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.84.
[1287]R.Hardin,*a.g.e.*,s.82.
[1288]R.Hardin,*a.g.e.*,s.82.
[1289]Hume,*Treatise*,s.490.
[1290]Hume,*EPM Enquires*,s.306.

Uylaşımın böylece etkileşimli eylemlerde ve ilişkilerde ortaya çıkan dar veya geniş ölçekli koordinasyon problemlerini çözmeye yönelik; dolayısıyla, o eylemlerin ve ilişkilerin gerçekleştiği alanlarda, faillerin, etkinliklerini aralarında sanki bu konuda birbirlerine verdikleri bir söz varmış gibi uyumlu bir şekilde yürütmelerini sağlayan kuralları belirttiklerini söyleyebiliriz. Bu kurallar, Hardin'e göre, Humecu uylaşımın esasen en ayırıcı unsurunu teşkil eden koordinasyonun, kendi kendini pekiştirebilmesi sayesinde büyük bir istikrar kazanmasını mümkün kılan yapısının bir sonucudurlar. Daha doğrusu, belli bir alandaki problemin çözümünü içeren ve bundan ötürü yerleşerek bir uylaşım hâlini alan bir koordinasyon bu kuralların şekillendirdiği bir yapıya tekabül eder. Zaten koordinasyonun başarısının, yani istikrar kazanmasının nedeni de bu tür kurallı bir yapı olmasıdır ve o, bundan ötürü istikrar üretir. Hardin bu nedenle, koordinasyonu, kolektif eylemden ayırır ve bir kolektif eylemin koordinasyonda olduğu türden bir istikrara götürmeyeceğini; dolayısıyla, istikrarlı bir sosyal örgütlenmenin baskın özelliğinin koordinasyon olduğunu belirtir.[1291] Kaldı ki, kolektif eylemleri gerçekleştirmekteki başarılarımız da çoğunlukla işbirliği yapmamızı sağlayan veya işbirliğimizi güçlendiren bazı organizasyonlarda veya kurumsal yapılarda daha önce ortaya koyduğumuz koordinasyona dayanır.[1292] Hume'da bunun bir örneği,küçük ölçekli bir koordinasyonun, meselâ tarlalarımızı sulamak için aynı su kaynağına muhtaç olduğumuz komşumuzla aramızda oluşturduğumuz bu kaynaktan yararlanma şemasına benzer bir şemanın, geniş ölçekte, yani aynı kaynağı kullanacak olan bin kişi sözkonusu olduğu zaman, politik toplum vasıtasıyla gerçekleştirilmesi, yani onların kaynağı kullanmalarının belli kurallar çerçevesinde hükümet memurları tarafından koordine edilmesidir.[1293]

Uylaşım, esasen, koordinasyon problemlerinin çözümüne yönelik kurallar üzerinde anlaşmaya varılmasının bir sonucudur ve sosyal düzeni ortaya çıkaran şeyin de işte bu olduğunu söyleyebiliriz.Büyük topluluklar koordinasyon bağlamlarında sosyal uylaşımları pekiştirirler ve bu olgu, sosyal düzene yönelik bir uylaşımın kendi kendini

[1291]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theory*,s.84.
[1292]R.Hardin,*a.g.e*,s.84.
[1293]Hume,*Treatise*,s.538-539.

tahkim etme niteliğiyle birlikte ele alındığında, bize sosyal düzenin güçlü bir açıklamasını verir.[1294] Livingston, bunun için, Hume'da müşterek hayatın eleştirel bir katılımcısı olarak hakiki felsefecinin merkezi kavrayışını, uylaşım kavramının oluşturduğunu ileri sürer ve Humecu bir uylaşımın, bilinçli bir düzenlemenin sonucunda değil, insanın, insani ihtiyaçları tatmin etmeye yönelik teşebbüslerinin kastedilmemiş sonucu olarak kendiliğinden tekâmül ettiğini ifade eder.[1295]

Burada önemli bir mesele, uylaşımın bu gücünün nereden kaynaklandığı meselesidir. Hardin'e göre bunun için şu üç soru sorulabilir. Bunlar, bir uylaşımın niçin sahip olduğu içeriği aldığı; onun kendiliğinden nasıl ortaya çıktığı ve devam etmesini sağlayan şeyin ne olduğu sorularıdır.[1296] Hardin, bu çerçevede, Hume'un hayatlarımızı değişik bağlamlarda yöneten politik ve sosyal uylaşım örneklerini açıklarken, özellikle ilk soru üzerinde odaklandığını; meselâ mülkiyet ve veraset kurallarıyla ilgili uylaşımları ele alırken, onların mevcut içeriklerini nasıl aldıklarını uzun dipnotlar eşliğinde açıklamaya teşebbüs ettiğini belirtir.[1297] Ancak Hardin için, bir uylaşımın sahip olduğu içeriği niçin aldığı sorusunun cevabını aramak birçok bakımdan yanlıştır.Bunun başlıca nedeni, İngiltere'de araçların yolun sağından değil solundan gitmeleri üzerindeki uylaşımın açık bir örneğini teşkil ettiği gibi, bu sorunun, pek çok uylaşım için anlamsız ve spekülasyonlara çok elverişli olmasıdır.[1298] Dolayısıyla Hardin'e göre, Hume'da uylaşımın gücünü oluşturan şey, tikel bir uylaşımın kendi tikel formunu niçin aldığı sorusunun değil, bir uylaşımın devam etmesini sağlayan şeyin ne olduğu sorusunun cevabıyla ilgilidir. Hardin, uylaşımların ve uygulanmalarının ortaya çıkmasının spontanlığıyla ilgilenen Lewis'in analizinden hareket ederek, bir uylaşımın bir dengede olma durumu olduğunu ve onun devam ettirilmesi sağlayan şeyin de bu olduğunu ifade eder. Neredeyse hepimiz bir uylaşıma dayanarak koordine olduğumuz için, bu şekilde

[1294]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.86.
[1295]D.Livingston, 'Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness' *The 'Science of Man'in the Scottish Enlightenment* (ed. Peter Jones), Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989, s.81.
[1296]R.Hardin,*David Hume. Moral and Political Theorist*,s.87.
[1297]Hume,Treatise ss.505-513. Ayrıca *EPM, Enquires*,s.309-310.
[1298]R.Hardin,*a.g.e*,.s.87.

davranmak; yani bir uylaşıma dayanarak koordine olmayı sürdürmek neredeyse hepimizin çıkarınadır.[1299]

Bu, bir uylaşımın yerleştikçe güçlenmesi ve pekişmesi olgusunu da açıklamaktadır. Hume, meselâ mülkiyetin veraset ve intikaliyle, tacın tevarüsünü düzenleyen uylaşımların ülkeden ülkeye değiştiğini; fakat kurallar veya yasalar ile ilgili bu farklılığın hoş olduğunu ve insanların kendi toplumlarını olumsal olarak yöneten tikel uylaşımları kabul etmeleri gerektiğini belirtir.[1300] Hardin'e göre, filozofumuzun bu argümanı, bazı Hume incelemeleri tarafından, onun, insanların bir kurala itaat etmeleri gerektiğini hissetmelerine yol açan şeyi, onların, her zaman bu kuralın diğer kurallardan daha faydalı olduğu yolundaki inançlarına bağladığı şeklinde yorumlanır.[1301] Hardin, bu yorumlarda Hume'un uylaşım analizi açısından çok önemli bir noktanın gözden kaçırıldığını ileri sürer; bu da filozofumuzun uylaşım örnekleri arasında zikrettiği yol kurallarının gayet açık bir şekilde ortaya koydukları gibi, kuralların kendileri bakımından daha iyi ve daha kötü olmalarının hiç de gerekmediğidir. Trafiğin sağdan akması da soldan akması da bir koordinasyon probleminin çözümüne yönelik kurallardır; trafik akışını düzenleyen bu iki kuraldan birinin diğerine göre daha iyi ve faydalı olduğunu söyleyemeyiz. Bununla birlikte, aracımızı sürerken, İngiltere'de ve Avustralya'da yolun sol şeridini, Amerika'da ve Avrupa'nın büyük bölümünde sağ şeridini kullanmamız alternatifine göre kesinlikle çok daha iyidir; çünkü bu iki kural, buralarda, artık bir uylaşım hâline gelmiş düzenlemelerdir.[1302] Bu, kuralların ancak bir uylaşım konusu oldukları takdirde fayda üretebilecekleri; daha doğrusu onların ürettikleri faydanın bir uylaşıma dönüşmüş olmalarından kaynaklandığı ve bundan ötürü bir uylaşımın devam ettirilmesinin onun işleviyle açıklanabileceği anlamına gelir. Böylece "bir uylaşımın spesifik içeriğini veya köklerini izah edemesek dahi, onun neden devam ettirildiğini açıklayabiliriz."[1303]

[1299] R.Hardin,*David Hume:*s.87
[1300] Hume,*EPM, Enquires*,ss.197-203
[1301] R.Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*, s.88.
[1302] R.Hardin,*a.g.e.*,s.88.
[1303] R.Hardin, *a.g.e.*,s.91.

Hardin, bu bağlamda, uylaşımların sonucu olan bazı kurumların veya davranış kalıplarının işlevsel açıklamasına ilişkin bir paradigma ortaya koyar.[1304] Bu paradigmada, 'X' kurumu veya davranış kalıbı, 'G' grubuna yönelik 'İ' işleviyle izah edilir. Buna göre İ işlevi X'in bir etkisidir ve G grubu için faydalıdır ve bu işlev, G grubu üzerindeki nedensel etkisinin geribildirimi vasıtasıyla X'in sürmesini sağlar. Bu paradigma, meselâ, trafiğin sağdan akması uylaşımına uyguladığında, araçların yolun sağından sürülmesi kuralı X davranış kalıbını; G bütün sürücüleri ve İ de kuralın işlevini, yani bizim yol güvenliğimizin korunmasını ve etkin bir sürüş gerçekleştirmemizi ifade etmektedir. Hepimiz trafikte yolun sağını kullanıyorsak, trafiğe yeni katılan birisi, geldiği ülkede trafik soldan akıyor olsa bile, hemen kurala uyacak ve aracını sürerken yolun sağını kullanacaktır.[1305] Trafiğin akışıyla ilgili kuralın işlevi çok açık, dolayısıyla onun etkisine ilişkin geribildirim çok güçlü olduğundan, bu uylaşıma neredeyse herkes kendiliğinden uyar ve kuralın uygulanması için hiçbir hükümet zorlamasına ihtiyaç duyulmaz.

Hardin'in dikkat çektiği gibi, uylaşımların çok azı bu kadar güçlü bir şekilde ve neredeyse tamamen içten gelerek, yani hükümetin yürütmesini üstleneceği yasal yaptırımlara adeta hiç gerek kalmaksızın desteklenir.[1306] Ancak bu, bütün uylaşımların, yolun temel kullanım kuralına ilişkin uylaşım kadar açık olmasa bile, aynı paradigma içinde bir koordinasyon problemine cevap verdikleri gerçeğini değiştirmez. Hume, meselâ, hükümete sadakat ödevimizin yegâne kaynağını, onun insanlar arasındaki barışı ve düzeni koruyarak topluma sağladığı faydada bulur.[1307] Böylece, Hume'da hükümetin işlevinin, sosyal düzeni korumak olduğunu söyleyebiliriz; yani Hardin'in paradigmasına göre X hükümete, İ sosyal düzene, G de yurttaşlara tekabül etmektedir.Bu, "hükümetimizin sosyal düzeni organize etmekte başarılı olduğu takdirde,biz yurttaşların bu düzenin sürdürülmesinde bir çıkarımızın bulunacağı ve bundan ötürü onu destekleyeceğimiz"[1308] anlamına gelir. Hardin, sosyal düzenin, hepimiz için açıkça faydalı olduğunu ve gerçekte çoğumuzun biraz suiistimalci olsa

[1304]R.Hardin, *a.g.e*,s.92.
[1305]R.Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*,s.92.
[1306]R.Hardin,*a.g.e*.,,s.92.
[1307]Hume,*EPM, Enquires* s.204.
[1308]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.92.

dahi, alternatif bir yönetimi onun yerine geçirecek şekilde koordine olamayacağımız ve rejim değişikliği gayretlerinden doğacak büyük kargaşadan ıstırap çekeceğimiz için hükümetimizi kabul etmemizde çıkarımızın bulunduğunu belirtir. Hükümetin eylemlerine rıza göstermemiz olgusu,ondaki koordinasyon gücünü arttırır ve başkalarının da ona rıza gösterme ihtimalini çoğaltır. Burada sözkonusu trafik uylaşımındaki gibi, hangi yönetim şekline veya liderlere sahip olduğumuzla aslında çok fazla ilgilenmemiz, yani tercihimize kendimizi adamamız gerekmez; biz bu durumda sadece rıza gösteririz.[1309]

Görüldüğü gibi, Hardin'in Hume'dan hareket ederek çıkardığı uylaşım paradigmasının merkezinde, uylaşımın işlevi vardır ve bu işlev X'in, yani iki örneğimizi esas alırsak, araç trafiğinin yolun hangi tarafında akacağına ilişkin davranış kalıbının veya hükümetin bir etkisidir. Ancak paradigmanın kendisi X'in nasıl meydana geldiğine ilişkin hiçbir şey söylememektedir.Hume bunda, Hardin'in belirttiği gibi, zihinsel çağrışımların,zamanda ve mekanda birarada, bitişik ve yakın olmanın, duyguların vb. unsurların rol oynadığını düşünür.[1310] Bir uylaşımın oluşumu esnasında alabileceği şekiller ve bunları etkileyen etkenler büyük bir değişkenlik ve çeşitlilik gösterebilir. Dolayısıyla birçok uylaşımın başlangıçtaki asıl şekillerinin açıklanması mümkün olmayabilir. Hume, bunun nedenini, tümü de bir uylaşım olan mülkiyeti belirleyen kurallara ilişkin açıklamasında ortaya koyar:

> "felsefede hiçbir sorun, aynı fenomen için birçok neden ortaya çıktığı zaman [bunlardan] hangisinin temel veya baskın [neden] olduğunu belirlemekten daha güç değildir. Seçimimizi belirleyecek çok kesin kanıtlar nadiren vardır ve insanlar benzerlikten veya benzer örneklerin mukayesesinden kaynaklanan bir çeşit zevk veya fantezi tarafından yönlendirilmeye razı olurlar. Bunun neticesi olarak, mevcut durumda hiç şüphesiz mülkiyeti belirleyen kuralların çoğu için kamu çıkarıyla ilgili güdüler vardır; fakat ben yine de bu kuralların esasen hayalgücü veya düşüncemizin ve kavrayışımızın daha hafif nitelikleri tarafından belirlendikleri kanaatindeyim."[1311]

Hume'un uylaşımların kökenlerinin çeşitliliğine yönelik bu argümanı, açıklamasının işlevselliğiyle ilişkilendirilmektedir. İşlevsel açıklamayla kastedilen şey, benzer amaçların farklı araçlar, yollar ve yöntemlerle gerçekleştirildiğinin gösterilmesidir: yani

[1309]R.Hardin, *David Hume:Moral and Political Theorist*,s.92.
[1310]R.Hardin,*a.g.e.*, s.92.
[1311]Hume,*Treatise*,s.504.

değişik toplumlarda farklı yapıların bu toplumların tümünde benzer bir çıkara veya maksada hizmet ettikleri görülüyorsa, bu yapıların işlevsel olarak açıklanmaları gerekir.[1312] Meselâ hükümetin bütün toplumlarda benzer amaçlar için tesis edildiğini söyleyebiliriz. Ama hükümet şekilleri, kendilerini ortaya çıkaran tikel uylaşımlara göre toplumdan topluma farklılık gösterirler ve belli bir hükümet şekli, tikel bir uylaşım sayesinde bir kere süreklilik kazandı mı,başka yerlerde hâkim oldukları bilinen hükümet şekillerini ortaya çıkaran diğer muhtemel uylaşımları engeller. Bunun nedeni, sözkonusu tikel uylaşımın,birtakım koordinasyon problemlerini çözerek, diğer alternatif uylaşımların önünü kesmiş olmasıdır.[1313] Hardin, bundan ötürü, yerleşik bir uylaşımın, muhtemel diğer uylaşımların sınanmaları yahut alternatifleriyle mukayese edilmeleri için olsa dahi tesis edilmelerini önleyeceğinden, bu uylaşımın varlığını sürdürmeye en uygun uylaşım olduğunu ileri sürmekte tereddüt edilebileceğini belirtir.[1314] Ancak burada önemli olan şey, uylaşımın yerine getirdiği işlev, yani çözmüş olduğu koordinasyon problemidir; bu problemin çözülmesi, onun, genel olarak kamusal veya genel bir faydaya tekabül eden amacını teşkil eder.

Hardin, Hume'un uylaşımla ilgili bu noktayı, mülkiyet yasasının özelliklerini tetkik ederken farklı bir şekilde tekrarladığına işaret eder.[1315] Mülkiyet kuralları, Hume'un görüşüne göre yukarıda ele aldığımız anlamda sunîdirler. Bu kurallar doğal olamayacak kadar çok ve çeşitlidirler; insan yasalarıyla değiştirilebilirler ve onların hepsi de kamusal faydaya katkıda bulunmaya ve sivil toplumu desteklemeye açık bir şekilde yatkındırlar.[1316] Bu son nokta, iki nedenden ötürü özellikle önemlidir. Birincisi, bu yasaların tesis edilmelerinin kamusal faydaya yönelik olmasına ve onların bu doğrultuda doğal bir eğilim taşımalarına rağmen, yine de sunî olmalarıdır.İkincisi, kamusal faydanın insanlar için yeterince güçlü bir güdü olsaydı, onların, kendilerini bu ve başka yasalar vasıtasıyla kısıtlamak için hiçbir nedenlerinin bulunmayacak oluşudur.[1317] Bu yasalar, Hardin'in ifade ettiği gibi, öz-sevgisinden doğarlar; fakat öz-

[1312]R.Hardin,*a.g.e.*,s.93.
[1313]R.Hardin, David Hume: Moral and Political Theorist,s.93.
[1314]R.Hardin,*a.g.e.*,s.93.
[1315]R.Hardin, *a.g.e.*,s.93.
[1316]Hume,*Treatise*,s.528.
[1317]Hume,*Treatise*,s.529.

sevgisi başkalarının çatışan arzuları tarafından kısıtlanır. Dolayısıyla, bireysel ve çatışan çıkarlarımız, bireysel eylemlerimizin karşılıklı çıkarı bir güdü olarak içermemesine rağmen, karşılıklı olarak avantajlı olan bir düzenlemeyi üretecek şekilde ayarlanırlar.[1318] Böylece, ortaya çıkan ve her bireyin çıkarını kapsayan sistem, mucitleri tarafından bu maksatla icat edilmemiş olmasına rağmen, kamu için de avantajlıdır.[1319]

Bu son noktanın, uylaşımların, koordinasyon problemlerinin çözümleri olarak doğmasının kendiliğinden bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Burada, bununla bağlantılı olarak belirtilmesi gereken bir husus, bir meselede belli bir koordinasyon modelinin herkes için en iyisi olan ve herkes tarafından en iyisi olduğu görülen bir sonucu varsa, o meselenin çoğunlukla kolayca çözülebildiğidir.[1320] Buna karşılık, bir meselede birçok muhtemel koordinasyon modeli sözkonusu ise, ciddi bir koordinasyon problemiyle karşı karşıya kalırız ve bu durum bir uylaşımı gerektirir. Hardin, bundan ötürü, uylaşımların genellikle mümkün çözümlerin, kurumların ve normların çokluğuna yönelik cevaplar olduklarını belirtir.[1321] Livingston, bunun için, Hume'un felsefesinde en önemli kavramın uylaşım kavramı olduğunu ileri sürer.[1322] Ona göre, Humecu uylaşım bilinçli bir anlaşmanın sonucu değildir; o, insanların dünyaya ve hemcinslerinin arasına başarılı bir şekilde katılmasının kendiliğinden bir sonucu olarak uzun zaman içinde evrimleşir.[1323]

Deleuze, benzer bir çerçeveye yerleştirebileceğimiz şekilde, toplumun bir sözleşmeye dayanan bir yükümlülükler dizisi değil; faydaya dayanan bir uylaşımlar dizisi olduğunu ifade eder.[1324] Uylaşımlar faydayı içerirler ve bu faydayı, temelinde yer aldıkları kurumlar vasıtasıyla açığa vururlar: Hume'da kurum "yasanın aksine bir sınırlandırma değil, bir eylem modeli, hakiki bir teşebbüs, icat edilmiş bir pozitif araçlar sistemi veya dolaylı araçların pozitif bir icadıdır."[1325] Tamamen uylaşımın ürünü olan bu kurum anlayışında dürtüler, içgüdüler ve tutkular bir kurum içinde tatmin edilirler; meselâ

[1318]R.Hardin,*a.g.e.*,s.93.
[1319]Hume,*Treatise*.,s.529.
[1320]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist* ,s.93.
[1321]R.Hardin,*a.g.e.*,s.94.
[1322]Donald W. Livingston, 'Hume's Historical Conception of Liberty', *Liberty in Hume's History of England* (ed. Nicholas Capaldi), Dordrecht Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990, s.111.
[1323]D.Livingston, 'Hume's Historical Conception of Liberty', *Liberty in Hume's History of England*,s.111.
[1324]G.Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*, s. 46.
[1325]G.Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*,s.45-46.

evlilikte cinsellik, mülkiyette açgözlülük doyurulur. Dolayısıyla "eğilimlerimiz onları tatmin etmek için düzenlediğimiz araçlardan asla soyutlanamazlar."[1326]

Ancak bu, kurumların içgüdüyle açıklanacağı sonucunu çıkarmamızı gerektirmez. Deleuze'e göre bunun nedeni, Hume'da kurumların, güdülerin muhtemel tatminiyle ilgili tasarlanmış araçlar sistemi olmakla birlikte, bu araçların dolaylı ve dolambaçlı bir nitelik taşımaları ve güdüleri sadece tatmin etmekle kalmayıp, aynı zamanda, sınırlandırmaları ve kısıtlamalarıdır.[1327] Bu çerçevede kurumlar birçok şekil alabilirler: meselâ, bir yerde şu evlilik şeklini veya bu mülkiyet sistemini görürüz; ama orada niçin o evlilik şekli veya o mülkiyet sistemi doğmuştur da bir başkası ortaya çıkmamıştır? Deleuze, başka zamanlarda ve yerlerde keşfettiğimiz çok sayıda evlilik şekli ve mülkiyet sisteminin mümkün olduğunu ve Hume'da içgüdü ve kurum arasındaki farkı da bu noktanın oluşturduğunu belirtir: bir kurum, bir içgüdünün tatmin edildiği araçlar, içgüdünün kendisi veya türün spesifik nitelikleri tarafından belirlenmediği zaman meydana gelir.[1328] Hume için kurum, miras ve sözleşmenin kesin bir şekilde tanımlanmasında yüz ciltlik yasaların ve bu yasalara ilişkin binlerce ciltlik yorumların dahi yetersiz kalmasının ortaya koyduğu gibi son derece karmaşık ideleri içeren sunî şeylerdir.[1329] Kurumların kökeninde içgüdüler vardır; ancak kendileri vasıtasıyla içgüdülerin tatmin edildiği araçlar olarak onların mevcut şekillerini almalarını sağlayan şey içgüdüler değildir:

> "Aynı türden bütün kuşlar her çağda ve her ülkede kendi yuvalarını benzer bir şekilde yaparlar: bunda içgüdünün gücünü görürüz. İnsanlar, farklı çağlarda ve farklı yerlerde kendi evlerini farklı bir şekilde inşa ederler: burada da aklın ve geleneğin etkisini idrak ederiz.Benzer bir çıkarsama üreme güdüsüyle mülkiyet kurumunun bir mukayesesinden hareket edilerek de yapılabilir."[1330]

İşte Hume için, kurumların farklı çağlarda ve yerlerde değişik görünüşler almalarının başlıca sebebinin, onların esasen insanların kendi toplumlarının tikel koşulları çerçevesi içinde, sadece genel faydanın değil; hayalgücünün, düşünme ve kavrayış gücünün de

[1326]G.Deleuze,*a.g.e*,s.45.
[1327]G. Deleuze,*a.g.e*.,s.46-47.
[1328]G. Deleuze,*a.g.e*.,s.47.
[1329]Hume, *EPM, Enquires*,s. 202.
[1330]Hume,*EPM,Enquires*,s.202.

şekillendirdiği uylaşımlar olmaları olduğunu söyleyebiliriz. Bu, yukarıda belirttiğimiz ekonomik ilişkilerin merkezinde yer alan adalet ve mülkiyet için olduğu kadar, hemen aşağıda ele alacağımız politik ilişkilerin temel unsurunu teşkil eden hükümet için de geçerlidir. Humecu uylaşımın temel meselelerinden birisi hükümete sadakattir ve filozofumuzun hükümete sadakate, dolayısıyla hükümetin kökenine ilişkin uylaşımcı açıklaması göstermeye çalışacağımız üzere, onun politik teorisinin en ayırıcı niteliklerinden birisini oluşturmaktadır. Ancak, politik ilişkilere geçmeden önce, Hume'un uylaşım anlayışının belli başlı veçhelerini ve şartlarını kısaca belirtmek ve Humecu uylaşımın adalet ve mülkiyetin doğuşundaki rolünün, Hume'un medeni bir sosyal düzen ve hükümet anlayışı açısından taşıdığı önemi bir örnekle ortaya koymak istiyoruz.

Rawls'ın belirttiği gibi bir uylaşımın iki veçhesi vardır.[1331] Bu veçhelerden ilki uylaşımın, uylaşım kuralı vasıtasıyla belirlenen içeriğidir. Bu, her uylaşımın bir kuralı içerdiği anlamına gelir.[1332] Uylaşımın diğer veçhesi,toplumun bütün üyelerinin ortak bir çıkarı paylaştıklarının farkında olmaları; bu ortak çıkarı birbirlerine ifade etmeleri ve sözkonusu ortak çıkarın kabulünün toplumun bütün üyelerini kendi davranışlarını ilgili kural vasıtasıyla düzenlemeye sevk etmesidir.[1333] Ancak bir uylaşımın içerdiği kuralı takip etmemiz, yukarıda farklı bir şekilde belirttiğimiz gibi, koşulludur. Hume, meselâ, adaletin ilk ilkesini teşkil eden kuralı "bir başkasının sahip olduğu mallardan uzak durmak benim çıkarıma olacaktır, yeter ki o da bana karşı aynı şekilde hareket etsin"[1334] diyerek formüle ederken, bu koşulluluğu belirtir. Rawls, bundan ötürü, uylaşımın bir 'karşılıklılık idesi" içerdiğini söyler.[1335]

Rawls'ı takip ederek, bir uylaşımın varolması için üç şartın yerine gelmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu şartlardan ilki, paylaşılan ortak çıkar duygusunun karşılıklı olarak alenen belirtilmesi; dolayısıyla da, bu ortak çıkarın varlığının umumî ve alenî bir bilgi hâline gelmesidir.[1336] İkinci şart, uylaşımın içerdiği kuralın uygun olması ve herkes

[1331]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosphy*,s.60.
[1332]J.Rawls,*a.g.e.*,s.60.
[1333]J.Rawls,a.g.e.,s.60.
[1334]Hume,*Treatise*,s.490.
[1335]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.60.
[1336]J.Rawls,*a.g.e*,s.60.

tarafından bilinmesidir; üçüncü şart, uygun bir davranış düzenlenmesi üreten kurala beklendiği üzere tamamen veya çoğunlukla sadık kalmaktır.[1337] Bu son şart, bir uylaşımın varolması için, toplumda kuralların gerçekten takip edilmesi gerektiği anlamına gelir. Bir uylaşımda toplumun üyelerinin ortada verilmiş herhangi bir söz olmamasına rağmen, tıpkı bir söz verme durumunda olduğu gibi, eylemlerini başkalarından bekledikleri eylemleri referans alarak gerçekleştirmelerini sağlayan başlıca etkenin de bu son şart olduğunu söyleyebiliriz.

Humecu uylaşım gördüğümüz gibi,Hume'un adalet ve mülkiyet kavrayışının anlaşılması bakımından birinci derecede önemlidir ve bundan ötürü filozofumuzun siyaset felsefesinin kilit unsurlarından birini teşkil etmektedir. Bu önemli hususu, onun daha somut bir şekilde kavranmasına yardımcı olacağını düşündüğümüz bir örnekle ortaya koyduktan sonra bu alt bölümü noktalamak istiyoruz. Sözkonusu örnek, Jean Jacques Rousseau'nun *Eşitsizlik Üstüne Bir Söylev* diye bilinen eserinin ikinci kısmının çok ünlü giriş pasajıdır.

Rousseau, bilindiği gibi, bu pasajda "bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip, *bu benimdir* demeyi akleden ve ona inanacak yeterli sayıda saf insan bulan ilk insanın medeni toplumun kurucusu"[1338] olduğunu ilân eder. Rousseau'nun medeniyetin gerçek kurucusu olduğunu deklare ettiği muhayyel ve anonim insanın buluşu mülkiyettir. Rousseau, eylemini, herkese ait olanın gasp edilmesi olarak gördüğü için, kendisine göre bir sahtekârdan başka bir şey olmayan bu muhayyel ve anonim medenilik kurucusuna, bu eylemi gerçekleştirdiği anda, "sen ne hakla herkese ait olan üstünde hak iddia edebiliyorsun?" şeklinde karşı çıkılmamış olmasına hayıflanır. Bu sahtekârın gaspına karşı çıkılsaydı, bütün insanlık tarihinin tamamen değişeceğini; bu direnişi gösterenlerin insanlığı nice suçtan, savaştan, cinayetten, ne kadar çok vahşetten ve felaketten korumuş olacaklarını belirtir.[1339] Ne var ki böyle olmamıştır ve böyle olmamasının asıl sebebi anonim ve muhayyel medenilik kurucusunun 'herkesin olan üstündeki hak iddiasını' somutlaştırdığı eylemine şahit olanların saflıkları

[1337]J.Rawls,*a.g.e.*,s.61.
[1338]Jean Jacques Rousseau,*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Bir Konuşma* (çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Kitap, Temmuz 1982,s.155.
[1339]Rousseau,*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Bir Konuşma,*s.156.

değildir.Rousseau'nun kendisinin "fakat işler büyük bir olasılıkla,o güne kadar oldukları şekliyle artık sürdürülemeyecekleri bir noktaya zaten gelmişlerdi"[1340] derken örtülü biçimde itiraf ettiği gibi, insanların bu tür bir tepki vermek için bir sebep görmemiş olmaları, yani mülkiyet fikrini kabullenmeye hazır ve yatkın olmalarıdır.

Rousseau, modern düşünceyi derin bir şekilde etkileyen incelemesinde, bu hazırlıklılığın ve yatkınlığın temeli olarak, kabaca, insanların doğuştan özgürlüklerine her yerde pranga vuran güç ve tahakküm ilişkileri gösterir. İkinci kısmın etkileyici açılış pasajı bu ilişkilerde çok kritik bir anı sembolize eder ve *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'i, insanları, bu kritik ana getiren ve o andan sonra şekillenen sürecin bir fikri anlatısı olarak yorumlayabiliriz. Ancak bizim açımızdan önemli olan, mülkiyetle medeniliğin eşzamanlı doğuşunu ifade eden sembolik anın, saflığın istismarıyla gücün, zorun ve aldatmanın bileşkesinden müteşekkil bir kabulü ifade etmesidir. Bu kabul, hemen fark edilebileceği gibi, doğası bakımından son derece yüksek bir iç gerilime sahiptir ve sürekli bir çatışma ve ihtilâf üretmesi kaçınılmazdır.

Oysa Rousseau'nun örneğini, bir an için, adaletin ilk ilkesini açıklamak için Hume'un kullanmış olduğunu varsayalım. Hume, herhâlde insanların bir toprak parçasının etrafını herhangi bir engelle kendi istifadelerine kapatan muhayyel ve anonim medenilik kurucusuna itiraz etmeyişlerini, saflıklarıyla değil, ama, uylaşımın iki veçhesine dayanarak açıklardı.Başka bir deyişle, bir toprak parçasının etrafını hemcinsleri tarafından herhangi bir engelle çevrelenerek kendi kullanımlarına kapatıldığına şahit olanlar, elbette çalışmamızın bu noktasına kadar izah etmeyi denediğimiz bütün faktörlerin etkisiyle biçimlenmiş bir tecrübe birikiminin de bir sonucu olarak, buna hiçbir şekilde itiraz etmeyebilirlerdi: bunun sebebi, onların, Rousseau'nun medeniliğin anonim ve muhayyel ilk gerçek kurucusunun toprak parçasını kendisine tahsis ve mal etmesinde kendileri açısından hiçbir zarar ve sakınca görmeyecek olmalarıdır. Evet, ona müdahale etmeyeceklerdir. Yeter ki, o da, kendileri aynı şeyi yaptıklarında, onun tarafından bir engelleme veya müdahaleyle karşılaşmasınlar.[1341]

[1340]Rousseau, *a.g.e*.,s.156.

[1341]Hume,*Treatise*'de mülkiyeti belirleyen kuralları kapsamlı bir şekilde incelerken 'ilk sahiplik' ve 'işgal' başlığı altında bu konuyu ele alır.Bkz. *Treatise*,s.506-507.

Bu, herhangi bir söze veya sözleşmeye bağlanmamış zımni bir anlaşma veya uzlaşmadır. Buradan çıkan şey, ikili sistemin işleyişi içinde bilgisine erişilmiş tecrübelerin de katkısıyla, paylaşılan ortak bir çıkar duygusunun, uzlaşmanın taraflarının, uyulmasında bütün taraflar açısından fark edilebilir bir objektif fayda olduğu noktasında buluşmalarını sağlayan adaletin ilk temel ilkesidir ve bu ilkenin kendisinin, bir uylaşımın sonucu ve ifadesi olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, uylaşım, örneğimiz bağlamında, tarafların aynı yöntemle hak iddia ettikleri toprak parçası üstündeki bu iddialarının onların hepsi veya çok büyük çoğunluğu tarafından karşılıklı olarak kabul edilip tanınmasına tekabül eder. Böylelikle sahiplik hakkı iddiası, bir iddia olmaktan çıkarak, deyim yerindeyse objektif bir gerçeklik kazanır. Bu da, sözkonusu toprak parçasının malikliğinin sabitleşmesi ve istikrar kazanması demektir ve bunu sağlayan şey, sözkonusu uylaşımın, mülkiyeti garanti altına alan ilk adalet ilkesini içermesidir. Bu aslında ilk uylaşımı adalet ve adaletsizlik, dolayısıyla da adaletin asli objesi olarak mülkiyet idelerinin takip ettiği anlamına gelir:

> "Başkalarının mallarından uzak durmaya ilişkin bu uylaşıma girilmesinden ve herkes bunların sahipliklerinde bir istikrar kazandıktan sonra, hemen adalet ve adaletsizlik ve ayrıca *mülkiyet*, *hak* ve *yükümlülük* ideleri doğar. Adalet ve adaletsizlik ideleri anlaşılmadan ikinciler, yani mülkiyet, hak ve yükümlülük idelerinin tam olarak anlaşılmaları mümkün değildir. Mülkiyetimiz, sürekli sahiplikleri toplum, yani adalet yasaları tarafından tesis edilmiş şeylerden başka bir şey değildir."[1342]

Hume, böylece adaletin kökeninin, mülkiyetin ve onunla ilişkili kavramların kökenini açıkladığını, mülkiyet idesinin doğmasının ancak adalet idesinin varlığıyla mümkün olduğunu belirtirken, her ikisinin ortaya çıkmasını sağlayan insani maharet olarak uylaşımı gösterir. Başka bir deyişle, Hume'a göre mülkiyet, bir insanın belli bir şekilde ilişkisi bulunan bir nesneyi ifade eder ve bu ilişki, yapısı bakımından doğal değildir, ahlâkîdir ve adalet üstünde bina edilmiştir. Ama her ikisini mümkün kılan şey uylaşımdır. Öyle ki:

> "Hiç kimse, mülkiyet ayrımı ve malların sahipliğinin istikrarına yönelik uylaşımın, insan toplumunun tesisi için bütün şartların en zorunlusu olduğundan ve bu kuralı belirlemeye ve ona itaat etmeye yönelik anlaşmadan sonra, kusursuz bir ahengin

[1342]Hume,*a.g.e.*,s.491.

> ve uyumun kurulması bakımından yapılacak ya hiçbir şey kalmadığından yahut çok az şey kaldığından şüphe duyamaz."[1343]

Bunun nedeni, doğal ahlâk duygumuzun, insan eylemliliğinin orijinal ve asli dinamikleri olarak içinde tutkuların etkinleştiği sempati ve haz-acı mekanizmaları üstünde kurulmuş olması ve bunun da, kendimize ve yakınlarımıza öncelik vermemize sonucunu doğurması yüzünden 'hak' veya 'mülkiyet' diye bir şeyin olabilmesini imkansız kılmasıdır: yani insan tutkularının dikotomik karakteristiği, insanları, karşıt istikametlere sevk eder ve tutkuların bir uylaşım ve anlaşma yoluyla sınırlandırılması sözkonusu değildir.[1344] Bu da, insan doğasına gömülü güdülerden kaynaklanan doğal erdemlerin mülkiyet nosyonunu üretmeye elverişli olmadıkları gibi, onun oluşumunda bir engel teşkil ettikleri anlamına gelir. Adaletin ilk kuralına ilişkin uylaşım,işte bu büyük engelin aşılmasını sağlayan bir icat olarak, adalet erdeminin ve peşi sıra onun asli objesinin, yani mülkiyetin ve adaletin diğer iki kuralıyla ilgili kavramların, hak ve yükümlülük kavramlarının evrimsel bir çizgi içinde tedricen doğuşunu ve kökenini ifade eder.

4.6. Politik İlişkiler: Hume'da Hükümet

Hume'da mülkiyet ve adaletin tesis edilmesi, Finlay'in belirttiği gibi, toplumun kurucu ekonomik ve sosyal ilişkilerini, dolayısıyla toplumun varlığını dar ve yalın anlamda mümkün kılmasına rağmen, onun sürekliliğini mümkün kılmaz.[1345] Bunun nedeni, insan doğasının, bireyleri irrasyonel bir şekilde yakın öz-çıkarların peşinden gitmelerine ve böylece bu özçıkarların, onların adaleti korumaktaki ortak rasyonel çıkarları karşısında baskın çıkmasına yol açan "doğal zayıflıklarıdır."[1346] Bu doğal zayıflıklar, insan zihninin işleyiş mekanizmasının bazı özelliklerinden ve görmüş olduğumuz gibi, insan eylemliliğinin asli dinamikleri olarak tutkulardan ve içinde tutkuları etkinleştiği, haz ve acı ilkesine göre işleyen sempati mekanizmasının ürettiği sempatik taraflılıktan kaynaklanırlar. İşte, insan doğasının zayıflıkları yüzünden, toplumun, ekonomik ilişkileri ve bu ilişkilerdeki başarısını kendiliğinden idame ettirmesi sözkonusu değildir.

[1343]Hume,*Treatise*,s.491.
[1344]Hume,*a.g.e.*,s.491.
[1345]C.Finlay, *Hume's Social Philosophy*,s.131.
[1346]Hume,*Treatise*,s.537.

Hume için sürekli hükümet, bundan ötürü, ekonomik başarının belli bir noktaya erişmesinden sonra topluma ilâve edilmesi gereken zorunlu bir boyuttur.[1347] Ancak insanın, kendisini toplumu sürdürmeye uygunsuz kılan kendi doğal zayıflıklarına karşı uylaşım vasıtasıyla gerçekleştirdiği "en güzel ve en incelikli icatlardan birisi"[1348] olan bu ilâve boyut nispeten geç bir aşamada ortaya çıkmış; toplumlar epey bir zaman hükümetler olmaksızın varlıklarını sürdürmüşlerdir:[1349]

> "Hükümetsiz toplum durumu, insanların en doğal durumlarından birisidir ve birçok ailenin biraraya gelmesiyle ilk kuşağın ardından uzun bir süre devam edebilir.Zenginliklerin ve sahip olunanların artmasından başka hiçbir şey insanları bu durumu terk etmeye mecbur edemezdi."[1350]

Böylece, Finlay'i takip ederek, Hume'un siyaset teorisinin "toplum ve hükümet arasındaki temel bir ayrım çevresinde geliştirildiğini"[1351] söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, yani toplum, Hume'un adalet ve mülkiyetle ilgili soruşturmasının ortaya koyduğu gibi, hükümetten önce gelir ve "kendi ayırıcı ilkeleri, sosyal ilişkiler, uylaşımlar ve ekonomik işbirliği vasıtasıyla tanımlanmış olan alanı oluşturur."[1352] Hükümet ise topluma "siyasî karakterini veren ve onun medeni bütünlüğünü garanti eden, kronolojik olarak daha geç bir aşamada ilâve edilmiş boyutudur."[1353]

Finlay'in Humecu hükümete ilişkin bu tanımı, bize göre, filozofumuzun hükümet anlayışının belki de en önemli karakteristiği konusunda çok dikkat çekici bir sezgiyi ihtiva etmektedir: Bu da, Hume'da hükümetin, üç temel adalet ilkesinin uylaşım olarak doğmuş ve yerleşmiş olmaları neticesinde, birincil kan bağına dayalı dar bir sosyal ilişkiler örgüsü olmaktan çıkarak, daha geniş ve karmaşık bir ilişkiler örgüsü hâline gelen toplumda, sözkonusu karmaşıkla baş edilmesi ve toplumun yönetimi için bulunan bir çare olmasıdır.Hükümetin bundan ötürü, Hume için, sivil toplum-politik toplum dikotomisine özel bir vurguda bulunan politik kuramlarda olduğu gibi, sivil toplumun kendisiyle bir karşıtlık ve çatışma ilişkisi içinde olan bir karşı alanı oluşturmadığını

[1347]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.131
[1348]Hume,*Treatise*,s.539.
[1349]C.Finlay,*a.g.e.*,s.131.
[1350]Hume,*a.g.e.*,s.541.
[1351]Christopher J. Finlay, 'Hume's Theory of Civil Society' *European Journal of Political Theory*, London: SAGE Publications, ISNN, 1474-8851, 3 (4), s.371.
[1352]C.Finlay, *a.g.m., European Journal of Political Theory*,1474-8851, 3 (4),s.371.
[1353]Finlay,*a.g.m, European Journal of Political Theory*, 1474-8851,3 (4)s.371.

söyleyebiliriz. Hükümet Hume'da, sivil toplumu var eden ve gitgide daha karmaşıklaşan ekonomik ilişkilere uygulanmak durumunda olan adalet ilkelerinin hayata geçirilmesini sağlamaya yönelik uylaşımsal bir buluş olarak sivil toplumun bir uzantısı ve türevidir. Hume'da sosyal olan siyasî olanı, yani toplum politikayı önceler.Russell Hardin, bunun için, Hume'un "esasen bir sosyal düzen filozofu"[1354] olduğunu, yani onun "devleti bir sosyal düzen sağlayıcısı" olarak meşrulaştırdığını ifade eder.[1355]

Hume, hükümetin gerekliliğini tutkular ve hayalgücüyle bağlantılı olarak açıklar.[1356] O bireylerin, Finlay'in belirttiği gibi, nesnelerin ve amaçların arzulanmaya değer olup olmadıklarını değerlendirirlerken,onlar hakkındaki bu kararlarını hayalgücünün ışığında vermeye eğilimli olduklarını ileri sürer.[1357] Biz "güçlü bir şekilde hayalgücümüz tarafından yönetildiğimiz"[1358] için, kendimize zamanda veya uzamda yakın olan bir nesne bizi uzak, bundan ötürü de belirsiz ve bulanık olan bir nesneden daha farklı ve özgül bir şekilde etkiler; aslında "uzak olan nesne daha büyük bir önem taşısa bile."[1359] Bunun bir neticesi olarak insanlar, Finlay'in özetlediği gibi, "hâlihazırdaki önemsiz bir avantajı" adaletin uygulanmasıyla toplumda düzenin korunmasındaki "bilinen çıkarlarına" tercih ederler.[1360] Çünkü,

> "[insanlara] her hakkaniyet ihlâlinin sonuçları çok uzaktaymış gibi görünür ve [onlar] hakkaniyetin çiğnenmesinden elde edilebilen yakın bir avantaja karşı koyarak onu dengeleyemezler."[1361]

İşte tek başına adaletsiz bir eylemin sonuçları çok uzak göründüğü için "toplumların birçok ihlâlden zarar görmeleri ve sonunda adalet ilkelerinin hep birlikte çökmesi"[1362] sözkonusu olabilir. Bu durum,insan ilişkilerini ve insani fikir ve duygu alışverişlerini çok tehlikeli ve belirsiz kılar ve neticede Finlay'in deyişiyle "irrasyonel özçıkar isteklerini etkisizleştirebilecek veya bu isteklerin etkilerini hafifletebilecek birtakım

[1354]R.Hardin, *David Hume:Moral and Political Theorist*,s.105.
[1355]R.Hardin,*a.g.e.*,s.111.
[1356]Hume,*Treatise*,s.534-535.
[1357]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.131.
[1358]Hume,*a.g.e.*, s.534.
[1359]C.Finlay,*a.g.e.*,s.131.
[1360]C.Finlay, *a.g.e.*,s.131.
[1361]Hume,*a.g.e.*,s.535.
[1362]C.Finlay,*a.g.e.*,s.131.

başka çıkarların"[1363] ortaya konulması zorunlu hâle gelir. Hume, bu şekilde davranmamızın araçlarının da bizzat problemin kaynağında, yani bizi uzak faydalara karşı kayıtsız kılan doğal zayıflığımızda bulunduğunu belirtir.[1364] O, Finlay'in dediği gibi, "insanların belli bir mesafeden çatışan faydalar arasında doğru ayrımları ve öncelikleri ayırt etme kapasitesinde olduklarını"[1365] düşünür; çünkü uzaktaki nesneleri incelediğimiz zaman "onların bütün küçük ayrımları gözden kaybolurlar ve her zaman kendisi bakımından tercih edilebilir olana öncelik veririz."[1366] Hume, Finlay'in deyişiyle "bu perspektifin"[1367] "uygun olmayan bir anlamda *akıl* diye adlandırdığımız, kendilerini nesneye yaklaşıldığı zaman ortaya koyan bu eğilimlerle [yani bizi yakın ve doğrudan çıkarları tercih etmeye sevk eden eğilimlerle] sık sık çelişkiye düşen bir ilkeyi tanımladığını"[1368] belirtir. Böylece "bu farklı bakış açısı" Hume'da "toplumun genel çıkarının tarafsız bir karar vericisini ve uygulayıcısını, yani bir hükümeti tesis etmenin zeminini teşkil eder."[1369]

Burada son derece kritik bir önem taşıyan nokta, Hume için bu bakış açısının, insanların çok yakın ve doğrudan olanı tercih etmelerine yol açan doğal zayıflıklarının bir çaresi olmasıdır. Bu çare, insan doğasını değiştirmeye yönelik beyhude ve kısır teşebbüslerde bulunmaktan ziyade, insanların, toplumun çökmesini önlemenin en iyi yolunun bazı belli bireylerin durumlarını değiştirmeleri ve onlardan toplum adına doğru kararlar vermelerini istemeleri gerektiğini doğal bir şekilde, yani deneyim vasıtasıyla öğrenmeleri düşüncesine dayanır.[1370] Başka bir deyişle Hume, doğamızdaki herhangi bir unsuru değiştirmek veya düzeltmek imkânsız olduğu için, yapabileceğimiz en iyi şeyin koşullarımızı ve durumumuzu değiştirmek ve adalet yasalarına uymayı en yakın çıkarımız, bu yasaların çiğnenmesini ise en uzak çıkarımız kılmak olduğunu ifade eder.[1371] Ancak bu, bütün insanlar bakımından uygulanamaz olduğundan, adaleti yerine

[1363]C.Finlay,*a.g.e.*,s.131.
[1364]Hume,*Treatise*,s.536.
[1365]C.Finlay,*a.g.e.*,s.131.
[1366]Hume,*a.g.e.*,s.536.
[1367]C.Finlay,*a.g.e.*,s.131
[1368]Hume,*a.g.e.*,s. 536.
[1369]C.Finlay,*a.g.e.*,s.131.
[1370]C.Finlay,*a.g.e.*,s.131.
[1371]Hume,*Treatise*,s. 537.

getirmeleriyle çıkarımıza hizmet eden az sayıda kimse için sözkonusu olabilir. Bu insanlar,

> "hükümet görevlileri (civil magistrates), krallar ve bakanları,valiler ve yöneticilerimiz dediğimiz kişilerdir; bunların devletin en büyük kısmına[yani halk çoğunluğuna] kayıtsız kişiler olarak,herhangi bir adaletsizlik fiilinde ya hiçbir çıkarları yoktur veya ancak uzak bir çıkarları vardır;[buna karşılık] hâlihazırdaki durumlarından veya toplumdaki rollerinden memnun oldukları için toplumun korunması bakımından son derece zorunlu olan adaletin her icrasında doğrudan bir çıkarları bulunur. O hâlde sivil hükümetin ve sadakatin kökeni buradadır."[1372]

Finlay'in belirttiği gibi, Hume, toplumların çoğunlukla bir hükümet tesis etmeye gerek duymadan önce, uzun bir süre var olabildiklerini ileri sürer; ancak bu, aşağıda göreceğimiz gibi, onların ekonomik bakımından ilkel oldukları dönemlerle ilgilidir. [1373] Dış tehlikeler, bir kişiyi askeri liderlikte öne çıkardığından genellikle hükümetin kurulmasının ilk adımını oluştururlar.Fakat daimi bir hükümetin tesis edilmesi toplumların ancak çok temel bir düzeyin ötesinde bir bolluğa ve zenginliğe erişmeleri durumunda sözkonusudur.[1374] Hume buna örnek olarak Amerikan yerli kabilelerini gösterir. Amerikan yerli kabileleri, mensupları çok az araç ve temel ihtiyaçlar dışında kendilerine ait çok az şeye sahip oldukları için, daimî bir hükümete ihtiyaç duymamışlardır. Fakat bu tür bir topluluğun, başka bir topluluk karşısında askeri zafer elde ederek, aniden zenginleşmesi veya kendi ekonomik başarıları sayesinde daha sürekli bir refaha ve servete erişmesi, onu, insan doğasının asli eylem dinamiklerinden kaynaklanan doğal zayıflığına, yani insanlardaki yakın ve doğrudan özçıkarı gözetme eğilimine ve bu eğilimin tutkusal tezahürlerine daha hassas hâle getirir. Bunun nedeni, bu tür bir durumda sahip olmak istenilen şeylerin büyük artış göstermesi ve bu şeyleri elde etme arzusunun, insanlara, barışın ve adaletin korunmasındaki çıkarlarını unutturacak kadar güçlenmesi ve tahrik edici bir niteliğe bürünmesidir.[1375] Finlay, Hume'da hükümetin, bundan ötürü, genellikle başarılı endüstriyel ve ticari gelişmenin tahrik ettiği insan açgözlülüğünün potansiyel bakımdan yıkıcı merkezkaç kuvvetine

[1372]Hume,*a.g.e.*,s.537.
[1373]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.132.
[1374]C.Finlay,*a.g.e*,s.132.
[1375]Hume, *Treatise*.,s.539-540.

karşı bir koruma aracı olarak, ancak, nispeten geç bir aşamada zorunluluk hâline geldiğini belirtir.[1376]

Ancak hükümet, adalet kurallarının çiğnenmesinin toplum üzerinde tahripkâr ve yıkıcı etkilerini önlemek, yani toplumu tahrip etmesi ve yıkması muhtemel güçlerden öncelikle toplumun korunması için tesis edilmiş olmasına rağmen, onun rolü ve işlevi adaletin uygulanmasıyla sınırlı değildir. Yargıçların ve sivil yöneticilerin "tarafsız bakış açıları, topluma daha ilerideki faydalar için fırsatlar sunar";[1377] bu bakış açısı, devlet yöneticilerinin ve yargıçların ilgili taraflar arasındaki tartışmalarda, her bir tarafın kendi başlarına başarabileceklerinden daha hakkaniyetli kararlar vermelerini temin ederek, onların bir hakemi olarak hareket etmelerini sağlar.[1378] Hükümetler bütün bunlara ilâveten, yukarıda uylaşımı ele alırken de belirttiğimiz gibi, onların koordine etmeleri sözkonusu olmasaydı gerçekleştirilmeleri çok zor, hatta imkânsız olan kamusal değeri yüksek, kapsamlı projeleri yürütebilirler ve bu tür projelerde toplumsal işbirliği için imkânlar yaratabilirler. Meselâ, iki komşunun ortaklaşa sahip oldukları bir otlağı aynı su kaynağını kullanarak sulamak üzere belli kurallar üzerinde anlaşmaları ve bu kurallara karşılıklı olarak uymaları kolaydır. Çünkü onların, birbirlerinin bu konudaki düşüncelerini ve kurallarla ilgili kendi paylarına düşen sorumlulukları yerine getirmedikleri takdirde bunun sonucunu bilmeleri ve idrak etmeleri gerekir.[1379] Oysa bin kişinin böyle bir sulama eyleminde anlaşabilmeleri çok güç, hatta imkânsızdır; bu konudaki karmaşık bir projeyi birlikte geliştirmeleri çok zor, onu hayata geçirmeleri daha da zordur. Bunun nedeni, onların her birinin, projenin maddi ve manevi külfetlerinden kendilerini kurtarmak için bahane arayacak ve bütün yükü başkalarının üzerine yıkmayı isteyecek olmalarıdır.Hume işte, politik toplumun, bu iki güçlüğe de kolaylıkla çare bulduğunu belirtir.[1380] Çünkü:

> "hükümet yöneticileri uyruklarının önemli bir bölümünün çıkarlarında kendileri için doğrudan bir çıkar bulurlar. Onların bu çıkarı geliştirmeleri için kendilerinden başka hiç kimseye danışmaları gerekmez. Ve yürütmede tek bir parçanın başarısızlığı, doğrudan doğruya olmasa dahi bütünün

[1376]C.Finlay,*a.g.e.*,s.132
[1377]C.Finlay,*a.g.e.*,s.132.
[1378]C.Finlay,*a.g.e.*,s.132.
[1379]Hume, *Treatise*,s.538.
[1380]Hume,*a.g.e.*,s.538.

> başarısızlığıyla bağlantılı olduğundan, o başarısızlığı önlerler; çünkü o başarısızlıkta ne yakın ne de uzak hiçbir çıkar bulmazlar. Böylece köprüler yapılır, limanlar açılır, surlar örülür, kanallar inşa edilir, filolar donatılır ve ordular disiplin altına alınır."[1381]

Ancak hükümetin bütün bu uygulamalarının ve "çıkardığı yasaların" Finlay'i takip ederek söylersek "toplumda uylaşımla tesis edilmiş temel adalet kurallarına uyumlu olmaları gerekir."[1382] Hükümetler, adalet kurallarına uygun davrandıkları ölçüde, toplumda insani potansiyelin ve mutluluğun en fazla oranda gerçekleşmesi için zorunlu olan barış ve güvenlikle, insanlar arasında uyumu korumaya daha yatkın hâle gelirler. Bu, onların toplum içinde ve kendi yönetimleri altında, yani Finlay'in sivil toplum diye adlandırdığı şeyde gerçekleşen pozitif eylem ve etkileşim şekillerine sevk eden koşulları temin ve teşvik ettikleri anlamına gelir.[1383]

Finlay böylece, Hume'un, içlerinde karmaşık sosyallik şekillerinin gerçekleştiği hukuki-normatif ve kurumsal yapılara ilişkin açıklamasının, bir taraftan güçlü bir toplum kavrayışı, diğer taraftan zayıf bir politika kavrayışı içerdiğini ileri sürer.[1384] Finlay'e göre, Hume'da hükümet başlıca iki görevi bulunan bir araç olarak sunulur; bu görevlerden sadece birisi onun aslî görevidir. Hükümetin aslî, yani onsuz toplum çözüleceği için vazgeçilmez olan görevi adaletin uygulanmasıdır. Onun asli görevine bir ilâve sayabileceğimiz ikinci görevi ise, daha ileri sosyal faydaları gerçekleştirmeye yardım eden kamu işlerinin amaçlarına hizmet edecek kolektif çabaları düzenlemektir.[1385] Finlay bu çerçevede, Hume için, daimi hükümetin büyük ölçüde, en azından başlangıçta, Paine'in daha sonra 'zorunlu kötülük' diye adlandıracağı şey olarak ortaya çıktığını; Hume'un buna karşılık toplumu, içinde en önemli insani faydalara erişilen bir kavram olarak tasavvur ettiğini ifade eder. Ona göre Hume'da böylece topluma öncelikle bir hizmet aracı olarak varolan hükümete göre önemli bir normatif ağırlık verilmiştir.[1386] Daha açık bir ifadeyle,

---

[1381]Hume,*Treatise*,s.538-539.
[1382]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*.,s.132.
[1383]C.Finlay *Hume's Social Philosophy,*,s.132.
[1384]C.Finlay,*a.g.e.*,s.133.
[1385]C.Finlay,*a.g.e.*,s.133.
[1386]C.Finlay,*a.g.e.*,s.133.

> "toplum, Hume için, sadece hükümetten ayrı ve kronolojik olarak ondan önce değildir; o, aynı zamanda, üzerinde farklı hükümet şekillerinin ve politikaya ilişkin farkı eylem tarzlarının uygunluğunun yargılanacağı bir zemin yaratarak, normatif bakımdan da hükümetten önce gelir."[1387]

Letwin de benzer bir çerçevede, Hume'un düşüncesine göre politikacıların politikayı varlığın amacı veya doruk noktası olarak değil; sosyal hayatın bir parçası olarak düşünmelerinin daha doğru olduğunu ve politik bölünmelerin daima sosyal bağlara tabi olmaları gerektiğini ifade eder[1388] ve Hume için politikanın bir bilim değil bir sanat, en az kötüyü seçme sanatı olduğunu belirtir.[1389]

Bunun bir sonucu olarak, Hume'un siyasî teorisinin daha zayıf bir hükümet kavrayışını, yani sosyal olanı politik olan karşısında önceleyen ve öne çıkaran bir bakış açısıyla şekillendiğini ve bu teori içinde hükümetin temel işlevini de sosyal olanın belirlediğini söyleyebiliriz.Sözkonusu temel işlev, yukarıda Finlay'in belirttiği iki görev çerçevesinde, sosyal düzenin tesis ve muhafaza edilmesidir. Hardin bundan ötürü, daha önce de belirttiğimiz gibi, Hume'un "esasen bir sosyal düzen filozofu"[1390] olduğunu, yani onun "devleti bir sosyal düzen sağlayıcısı" olarak meşrulaştırdığını ifade eder.[1391] Bunun ne anlama geldiğini, filozofumuzun siyaset felsefesinin bu bölümde kökenlerini ve koşullarını tetkik etmeye çalıştığımız kurucu unsurlarını, aşağıda daha spesifik bir şekilde ve belli temalarla ilişkileri çerçevesinde ele alırken ortaya koymaya gayret edeceğiz. Ancak, burada kritik nokta, Humecu sosyal düzenin hükümeti gerekli kılan boyutu dışında, tutkuları incelerken gördüğümüz gibi, kan ve yakınlık bağlarına, muhtelif türden benzerlik veya karşıtlıklara dayanan geniş bir sosyal ilişkiler alanıyla ilgili bir boyutunun bulunduğudur. Hukuki-politik kurumların gelişmesi bireysel bağların zeminini teşkil eden daha çok sayıda ve daha gelişmiş ortak değerleri, yani erdem, erdemsizlik, zevk kavrayışlarını güçlendirerek "sosyalliğin daha güçlü formlarının doğmasını"[1392] dolayısıyla sosyal alanın gelişmesini sağlar. Bu, bize göre, Hume'un düşüncesinde toplum ve hükümetin, bağlantılı olarak, sosyal olanın ekonomik

[1387]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.145.
[1388]S.R.Letwin,*The Pursuit Of Certainty*,s.110.
[1389]S.R.Letwin, *a.g.e.*,s.111.
[1390]R.Hardin, *David Hume:Moral and Political Theorist*, s.105
[1391]R.Hardin,*a.g.e.*,s.111.
[1392]C.Finlay,*a.g.e.*,s.134.

ve politik olanla ilişkilerinin mahiyetini; bu alanların genişliğini ve sınırlarını belirlemiş ve Hume'un siyaset felsefesi ve felsefi politikasının içerdiği sivil toplum ve sosyal düzen anlayışını büyük ölçüde şekillendirmiştir.

Bu anlayış, Hume'un siyaset felsefesinde spesifik bir şekilde ve belli temalar çerçevesinde aşağıda inceleyeceğimiz kurucu unsurların pratikteki, yani filozofumuzun özellikle denemelerinde vücut bulan felsefi politikasındaki sonuçlarının ve onun bir bütün olarak felsefi programının kavranabilmesi bakımından önemlidir. Hume, belirtmiş olduğumuz gibi, hükümetin alanını birisi aslî, diğeri nispeten ikincil olan iki görevle sınırlar. Bu her iki görevin de işlevi sosyal düzenin tesisi ve muhafazasıdır; fakat bu görevler, sosyal düzenin tesisinde hükümetin kendi payına düşen kısmıyla ilgilidirler. Sosyal olan ve toplum, politik olan ve siyaset karşısında çok daha geniş bir alana sahip olduğuna göre, sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde başka ilkelerin mevcut olması gerekir. Bunlar çok büyük çoğunluğu 'doğal' olan sosyal ve ahlâkî erdemlerdir ve Hume'un sosyal olanı politik olana karşı daha güçlü bir şekilde vurgularken, hükümetin kendi alanındaki otoritesini kesin bir şekilde tesis eden sivil toplum anlayışının temelinde bulunmaktadırlar.

4.7. Sosyal İlişkiler: Sosyal ve Ahlâkî Erdemler

Hume'un toplum kavrayışı, adalet ve mülkiyetin belirlediği ekonomik ilişkilerin yanısıra, aile ve yakın dostlardan ortak zevklerin ve inançların paylaşıldığı insanlara ve hatta aynı ulusun mensuplarına uzanan yakınlık, benzerlik ve dostluk şekillerini kapsayan sosyal ilişkileri içerir. Birtakım insanlar ve topluluklar için yakınlık, benzerlik ve dostluk bağlarını oluşturan unsurlar; bazıları için, elbette bir uzaklık, farklılık ve hoşlanmama, hatta nefret, dolayısıyla düşmanlık nedeni olabilirler. Ancak burada kritik nokta, bu unsurların da aynı topluluğa mensup insanlar için bir yakınlık, benzerlik ve hoşlanma, giderek sevgi ve dostluk bağları oluşturmalarıdır. Finlay, Hume'un sosyal felsefesinde yer alan bu bağlarla, klasik cumhuriyetçi geleneklerdeki sivik dostluk bağları arasında paralellik kurar; bununla birlikte, Hume'da, toplumda ve hükümetin

koruması altında gerçekleşen şeylere yönelik önemli bir başka bir boyutun, yani erdemin bulunduğunu belirtir.[1393]

Treatise'de tartışılan erdemler, Finlay'e göre, ancak sunî erdemlerin tesis edilmelerinden sonra mümkün olabilecek imkânların sonuçları olarak meydana gelirler.[1394] Sivil toplumlar, sunî erdemler adı verilen uylaşımların tesis edilmesi ve bu uylaşımlara adalet kuralları olarak kurallara uyulmasını sağlayan bir hükümetin oluşturulmasıyla ortaya çıkan, yani yukarıda belirttiğimiz ekonomik ve politik ilişkileri içeren toplumlardır. Fakat adalet kuralları, doğal hukuktaki ifadesiyle, yalnızca mülkiyet ve karşılıklı güvenlikle ilgili eksiksiz haklardır.[1395] Bundan ötürü onlar, nispeten sınırlı bir alandaki hak ve taleplerle bağlantılıdırlar.Bununla birlikte, bu minimal hukuki-siyasî kurumlar üzerinde bina edilen bir toplum,kendileri aracılığıyla daha başka ortak değerlerin, yani erdem, erdemsizlik, zevk vb. ilgili kavrayışların bireyler arasındaki ilişkileri şekillendirdikleri güçlü sosyallik formlarını ortaya çıkarır.[1396] Bu sosyal formları şekillendiren bağlar, mevcut sivil toplumlarda, sevgi ve onun bir türü olan saygı tutkularıyla kendini beğenmişlik ve kendini küçük görme tutkularının gerek birbirleriyle, gerekse başka doğrudan ve dolaylı tutkularla muhtelif derecedeki ve şekildeki sempatik etkileri ve etkileşimleri içinde zora dayalı olmayan bağlar olarak tezahür ederler. Sivil toplum içinde bu bağlarla yer alan topluluklara ait değerlerin ve çıkar ve amaç birliğinin bir bütün olarak sivil topluma ait olmaları veya onun tarafından benimsenmeleri zorunlu değildir.[1397] İşte ahlâkî ve sosyal erdemler, sivil toplumdaki farklı grupların paylaştıkları, dolayısıyla sivil toplumun tümünü yöneten ahlâkî değerleri ve duyguları teşkil ederler. Hume, *Treatise*'in III. Kitabının üçüncü kısmında bu ortak değer kavrayışlarının bir açıklamasını sunar.[1398] *EPM*'de ise bu değerleri "müşterek hayatta ve pratikte keşfedildiği şekliyle insan doğasının genel ilkeleri"[1399] olarak tetkik eder. Bu ilkeler, meselâ insanlık ve iyilikseverlik erdemleri, bireylerin

[1393]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.133.
[1394]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.134.
[1395]C.Finlay,*a.g.e*,s.134.
[1396]C.Finlay,*a.g.e*,s.134.
[1397]C.Finlay,*a.g.e*.,s.134.
[1398]Hume,*Treatise*,ss.574-614.
[1399]Tom L. Beauchamp (ed), 'Introduction',David Hume *An Enquiry concerning the Principles of Morals* içinde, Oxford: Oxford University Press, 1998, s.23.

inançları ve tutumları birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsun doğaları bakımından herkeste vardır.[1400]

Hume, daha önce belirttiğimiz gibi, *EPM*'de erdemi "zihnin onu tasavvur veya temaşa eden herkese hoş gelen ve herkes tarafından onaylanan bir niteliği" olarak tarif eder.[1401] Bu onaylamanın kaynağı ise haz ve fayda ilişkisidir.Hume, yukarıda gördüğümüz üzere, hazzı faydayla, acıyı zararlı olanla sempati ve ahlâkî duygular vasıtasıyla eşleştiriyor, faydalı olanın bizim takdirimizi ve onayımızı kazandığını ifade ediyordu. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus, Hume'un erdemle sevgi ve gururu, erdemsizlikle nefret ve kendini küçük görmeyi sıkı sıkıya ilişkilendirmesi; onları, birbirlerinin muadili ve eşdeğerlisi olarak telakki etmesidir.[1402] Hume'un bu görüşüne göre, kendimizdeki ve başkalarındaki gözlem veya derin düşünme vasıtasıyla haz veren, dolayısıyla bizi veya başkalarını tatmin eden her zihinsel nitelik erdemlidir. Bize veya başkalarına acı veren, bundan ötürü de bizde veya başkalarında rahatsızlık uyandıran zihinsel nitelikler ise erdemsizdirler. Bize haz veren her nitelik, her zaman kendini beğenmişliğe veya sevgiye; buna karşılık, bizde acı uyandıran, dolayısıyla rahatsızlık yaratan nitelikler daima kendini küçük görmeye veya nefrete neden oldukları için zihinsel niteliklerimiz açısından birbirlerinin muadilidirler: yani erdem, gurur veya sevgi üretme; erdemsizlik, kendini küçük görme veya nefret üretme gücüdür.[1403] Bu, erdemin gururu ve sevgiyi; erdemsizliğin kendini küçük görmeyi ve nefreti kendiliğinden içerdiği anlamına gelir. Ancak burada çok önemli bir husus, faydayla haz arasındaki sıkı ilişkiden ötürü, yani bizde ve başkalarındaki haz uyandırıcı zihinsel niteliklerin kendimize ve başkalarına faydalı olmasından ötürü erdemin fayda idesini kendiliğinden içermesidir. Bir erdem, meselâ insanlık duygusu, başka hiçbir açıklama gerektirmeksizin faydayla kendiliğinden ilişkilidir. Buna karşılık erdemsizlik, kişinin kendisine veya başkalarına, dolayısıyla da topluma zararlı olandır. İlgili bölümlerde ayrıntılı şekilde belirttiğimiz ve burada Finlay'den hareket ederek tekrar hatırlatacağımız gibi, bütün bu işlemlerde belirleyici olan sempati mekanizmasıdır:

[1400] T.L. Beauchamp, *a.g.*e, s.24.
[1401]Hume,*EPM, Enquires*,s.211.
[1402]Hume,*Treatise*,s.575-76.
[1403]Hume,*a.g.e.*,s.576.

> "Biz sempati sayesinde gerek kendimizin gerek başkalarının erdemlerinin birtakım insanlarda uyandırdığı hazzı idrak ve takdir etmeyi başarırız."[1404]

Ahlâkî duygu da sempatinin işlemlerinde benzer işlevi yerine getirir. Biz, böylece, ahlâkî veya estetik bir haz nedeni algıladığımız zaman, onun verdiği bu duygunun kendimize doğrudan faydası olmasa bile, düşüncelerimizi, bu duyguya neden olan niteliğin sahibine yahut taşıyıcısına yöneltiriz.[1405]

Ancak burada sosyal ilişkiler açısından açıklanması gereken bir nokta daha vardır. Bu da değerlerin geniş bir sivil toplum içindeki daha küçük bütün topluluklar tarafından nasıl paylaşılacağı sorunudur.[1406] Bu sorunun kökeninde, Humecu sempatik sevgi ve saygı şekillerinin, bu çizdiğimiz çerçeve içindeki ahlâkî duygulardan biraz daha farklı olması bulunmaktadır. Sözkonusu farklılık, Hume'da sevgi ve saygının, özellikle yakınlığa ve benzerliğe dayalı sevgi ilişkilerinin açık örneklerini teşkil ettikleri üzere, sempatik taraflılığı doğurması ve harekete geçirmesiyle ilgilidir. Geniş bir toplum içinde yer alan bu tür ilişkilerle karakterize edebileceğimiz küçük topluluklarda değerler, toplulukların kendi içlerindeki sevgi ve belli ölçüde onlar arasındaki saygı temelinde tanımlanır ve oluşurlar. Finlay, Hume'da değerlerin yegâne kaynağı sevgi ve saygı olsaydı, Hume'un daha geniş toplumların bütünlüğünü açıklamasının büyük problemler doğuracağını ifade eder.[1407] Bunun nedeni, filozofumuzun *Treatise*'de erdemlerin ve erdemsizliklerin doğurduğu haz veya rahatsızlık duygularına, onların, kendini beğenme veya sevgi, kendini küçük görme veya nefret tutkularıyla doğrudan ilişkisinin bir sonucu olarak, iyilikseverlik veya öfkenin, yani sevdiklerimizi mutlu, nefret ettiklerimizi mutsuz kılma isteğinin eşlik ettiğini belirtmiş olmasıdır.[1408] Bu, değerler dar grupların tikel görüşleri temelinde oluşmuş olsalardı, Hume'un tarif ettiği mekanizmanın işleyişi nedeniyle, tikel bir grubun üyelerinin, grubun spesifik standartları dışında kalanları yabancılar olarak dışlayacakları, bunun da çatışma ihtimalini arttıracağı anlamına gelir.

[1404] C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.135.
[1405] C.Finlay,*a.g.e*,s.135.
[1406] C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.135.
[1407] C.Finlay,*a.g.e*,s.135.
[1408] Hume, *Treatise*,s.591.

Finlay'in dikkat çektiği bu sorun, esasen sempatik taraflılığı incelerken değindiğimiz insan doğasının bencilliği ve sınırlı ve taraflı cömertliğinin bir sonucu olarak dar ölçekli, yani ailelere dayalı topluluklardan geniş ölçekli ve karmaşık ilişkilerin belirlediği topluluklara, yani topluma geçmeyi zorlaştırması, bir bakıma bu geçişin önünde bir engel teşkil etmesi sorununun, daha geniş ölçekli topluluklara yansıtılmış bir şeklidir. Hume, insan doğasının bencilliğinin ve sınırlı ve taraflı cömertliğinin ortaya çıkardığı bu tür sorunların aşılması, yani "ahlâkî duyguları sevgi ve saygı duygularından ayırt etmek için "tikel bireysel çıkarlardan yalıtılmış bir bakış açısına;"[1409] yani hatırlayabileceğimiz gibi, adil gözlemcinin bakış açısına başvurmamız gerektiğini ileri sürer. Adil gözlemci ve bu tür bir gözlemciye mahsus bakış açısı düşüncesi, Rawls'ın izah ettiği üzere, sorunlarımızı verili yakınlıklarımızın belirlediği çerçevede değerlendirmekte ısrar etmemizin, kendileri vasıtasıyla bu sorunları çözme umudumuzu besleyebileceğimiz makul tartışmaları ve müzakereleri imkânsız kılmasından kaynaklanır.[1410]

Bu, Hume için sevgide veya nefrette açığa vurulan ve bütünüyle tikel perspektiflerden türeyen onaylama ve kınama ifadelerinin "ahlâkî bir onay ve kınama dilinin" temeli olamayacağı anlamına gelir.[1411] Hume, bundan dolayı, verili yakınlıklarımızın ürünü olan tikel perspektif farklılıklarının ortaya çıkardığı çelişkileri önleyebilmemiz ve bunlarla ilgili meselelerde daha dengeli hükümler verebilmemiz için "bazı sağlam ve genel bakış açıları tespit et[tiğimizi]"[1412] ve "hâlihazırdaki konumumuz ne olursa olsun düşüncelerimizde kendimizi her zaman bu bakış açısına yerleştir[diğimizi]"[1413] söyler. Başka bir deyişle,yargılarımızı oluşturacağımız müşterek bir bakış açısı seçerken,olup bitenlerin hepimize aynı şekilde görünmesini sağlayacak bir bakış açısına ihtiyaç duyarız.[1414] Bu bakış açısını da olup bitenleri, karakteri tetkik edilen kişinin kendisinin veya onunla bir bağlantıları bulunan kişilerin perspektiflerinden derinlemesine düşünerek buluruz. Dolayısıyla eylemlerini ve tutumlarını tetkik ettiğimiz kişinin

[1409]C.Finlay,*a.g.e.*,s.136.
[1410]J.Rawls,*Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.89.
[1411]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.136.
[1412]Hume,*Treatise*,s.581-582.
[1413]Hume,*a.g.e.*,s.581-582.
[1414]C.Finlay,*a.g.e.*,s.136.

durumlar ve olaylar içinde açığa vuran karakterini kendi hazlarımızı ve çıkarlarımızı adeta unutarak, yani onları aklımıza getirmeksizin değerlendiririz. Hume'a göre, böylece,

> "bu tür çıkarlar ve hazlar bize kendi çıkar ve hazlarımızdan daha zayıf bir şekilde dokunmalarına rağmen, daha değişmez ve genel olmaları bakımından, kendimizinkileri pratikte dahi dengelerler ve kuramsal düşünmede erdemin ve ahlâkın standartları olarak sadece onlar kabul edilirler. Yalnızca onlar, ahlâkî ayrımların bağlı oldukları tikel duyguyu ve hissi üretirler."[1415]

Sözkonusu duygu daha önce ele aldığımız ahlâkî duygudur ve bu duygunun kökeninde, Hume'un erdemin ve ahlâkın standartları olarak tanımladığı bu unsurların bulunması, Beauchamp'ın vurguladığı gibi ahlâkî duygunun "*evrensel* bir boyuta sahip olduğu"[1416] anlamına gelir. Erdem böylece Hume için tanımı gereği "zihnin herkese hoş gelen veya herkes tarafından onaylanan bir niteliğidir."[1417] Hume,bütün bu hususları, ahlâkın evrenselliğini bizi başkalarıyla paylaşacağımız müşterek bakış açısının içerdiği ahlâkî duyguya ve bu duyguyu üreten nitelikler olarak erdemlere dayandırdığını ortaya koyacak şekilde şöyle ifade eder:

> "Bir insan diğerini kendi düşmanı, rakibi, karşıtı, muhalifi olarak adlandırdığı zaman, onun, kendi tikel koşullarından ve durumundan doğan kendisine mahsus duyguları ifade ettiği anlaşılır.Fakat o,bir insanı kötü, iğrenç veya ahlâksız gibi sıfatlara layık gördüğü zaman başka bir dili konuşur ve kendisini dinleyen herkesin kendisiyle mutabık olmasını beklediği duyguları ifade eder. Onun bundan ötürü kendi özel ve tikel durumundan uzaklaşması ve başkalarıyla paylaştığı bir bakış açısını seçmesi gerekir: o insani yapının birtakım evrensel ilkeleriyle hareket etmeli ve bütün insanların bir uyum ve senfoni içinde çaldıkları o tek bir tele dokunmalıdır.(..) Bir insanın hırsı diğerinin hırsı değildir, aynı olay veya nesne ikisini birden tatmin etmeyebilir; fakat bir insanın insanlığı herkesin insanlığıdır ve aynı nesne bütün insani varlıklarda bu tutkuya [yani insanlık duygusu ve erdemine] dokunur."[1418]

Bu çerçevede, Finlay'in belirttiği üzere, Hume'da ahlâkî yargılarla ilgili hazlar ve acılar dört farklı kaynaktan doğarlar: Biz ilk olarak başkalarına, ikinci olarak kendimize *faydalı* olan niteliklerle; ardından ya başkaları veya kendimiz için *hoş* olan niteliklerle

[1415]Hume,*a.g.e.*,s.591.
[1416]T.L. Beauchamp (ed), 'Introduction' David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals içinde*, s.26-27
[1417] T.L.Beauchamp,*a.g.e.*,s.27.
[1418] Hume, *EPM Enquires*, s.272-273.

ilgileniriz.[1419] Hume bunları gerek *Treatise*'de gerekse *EPM*'de ayrıntılı bir şekilde ele alır[1420] ve *EPM*'de belirttiğimiz nitelikleri gösteren erdemleri belli bir erdem grubu olarak diğerlerinden ayırır ve dört gruptan oluşan bir tür erdemler katalogu oluşturur.[1421] Hume'da bu dört tür karakter niteliğinden ilki sosyal erdemlerdir.Bu kategorideki erdemler uysallık,iyilik,yardımseverlik,cömertlik,merhamet,hakkaniyet gibi erdemlerdir ve bu erdemler en büyük ahlâkî nitelikler olarak görülürler ve toplumun iyiliğine yönelik bir eğilim taşırlar.[1422] Hume, *EPM*'de bu erdemleri iyilikseverlik[*] ve yumuşak duygularla ilişkilendirir ve bu nitelikleri belirten sözlerin bilinen bütün dillerde ve evrensel olarak insan doğasını erişebileceği en yüksek değeri ifade ettiğini belirtir.[1423] Bu erdemler esasen iyilikseverliğin bir tür tezahürü olarak sayılabilirler. Daha doğrusu Hume iyilikseverliği dostluk, merhamet, şefkat duyguları ve erdemleri gibi, kendi tezahürleri içinde insani uylaşımları gerektiren adalet kurallarının aksine, insan doğasının bir unsuru olarak resmeder.[1424] Adalet *EPM*'de iyilikseverlik gibi sosyal bir erdemdir; ancak *Treatise*'deki doğal erdemler-sunî erdemler ayrımına uygun olarak "sadece iyilikseverlik insan doğasının bir ilkesidir."[1425] Hume sosyal erdemleri "türümüzün çıkarlarını destekledikleri ve insan toplumuna mutluluk bahşettikleri için"[1426] onayladığımızı düşünür.

Hume, sosyal erdemlerin yaygınlaşmasını ve güçlenmesini medenilikle sıkı sıkıya ilişkilendirir. Bu erdemlerin başında filozofumuz için "medeni bir çağı barbarlık ve cehalet zamanlarından ayırt eden başlıca karakteristik olan insanlık"[1427] gelmektedir.

[1419]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.136.

[1420]Hume sosyal ve ahlâkî erdemleri *Treatise*'in III. Kitabının "Diğer Erdemler ve Erdemsizlikler" başlıklı üçüncü kısmında (ss. 574-614) tetkik ve tahkik eder. Hume, yukarıda belirttiğimiz erdem kategorilerini bu kısmın değişik başlıklar taşıyan bölümlerinde incelemiş; her biri için daha sonra *EPM*'de yapacağı gibi ayrı bölümler tahsis etmemiştir.

[1421] Hume, *EPM*'de sosyal ve ahlâkî erdemleri 'Kendimiz İçin Faydalı Nitelikler', 'Doğrudan Kendimiz İçin Hoş Olan Nitelikler' ve 'Doğrudan Başkaları için Hoş Olan Nitelikler' başlıkları altında üç ayrı bölümde inceler. Üç ayrı bölümden dört grupluk bir erdemler katalogu oluşturulabilmesinin nedeni, 'Kendimiz İçin Faydalı Nitelikler' başlıklı bölümdeki erdemlerin "Doğrudan başkaları için faydalı erdemler" ve "Doğrudan Kendimiz İçin Faydalı Erdemler' olarak iki grupta tasnif edilebilmesinin mümkün olmasıdır. Bkz.Hume, *'EPM' Enquires,*ss.233-268.

[1422]Hume,*Treatise*,s.587.

[*] İyilikseverlik kelimesini 'benevolence'ın karşılığı olarak hem iyilik,yardım ve hayır yapmayı sevme, hem de başkalarının iyiliğini isteme, yani hayırhahlık anlamında kullandığımızı bir kere daha belirtiyoruz.

[1423]Hume, *EPM, Enquires*,s.174.

[1424]T.L.Beauchamp (ed), 'Introduction' David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* içinde, s.24.

[1425]Beauchamp,*a.g.m*., David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* s.24.

[1426]Hume, *EPM, Enquires,* s.181.

[1427]Hume, *EPML*,s. 274.

Hume, *EPM*'de, 'insanlık' erdemini iyilikseverliğin eşanlamlısı gibi kullanır. Daha doğrusu onun insanlıkla kastettiği şey, McArthur'un ifadesiyle, "genel iyilikseverliktir."[1428] O, McArthur'un belirttiği gibi, "bütün sosyal erdemlerin tek bir kaynaktan, iyilikseverlik duygusundan doğduklarını"[1429] düşünür:

> "Bu konuyu hangi açıdan alırsak alalım, sosyal erdemlere atfedilen değer tamamen aynı şekilde tezahür eder ve öncelikle doğal iyilikseverlikten, bizi insanlığın ve toplumun çıkarlarını dikkate almaya yönelten endişeden kaynaklanır."[1430]

Hume'un doğal iyilikseverlikle kastettiği şey, daha çok insanlık duygusudur ve bunun açıklaması da filozofumuzun iyilikseverliği 'genel ve tikel iyilikseverlik'[1431] olarak ikiye ayırmış olmasında bulunur. Hume, genel iyilikseverliği, aramızda hiçbir arkadaşlığın, ilişkinin veya ilginin olmadığı bir kimseye, sadece, genel bir sempati veya onun acıları için bir merhamet yahut mutlulukları için bir sevinç hissetmemiz şeklinde tarif eder.[1432] Buna karşılık tikel iyilikseverlik, bir erdem inancına, yapılan yardımlara veya birtakım özel ilişkilere dayanır.[1433] McArthur, bu çerçevede, Hume'un insanlık kelimesini dar ve geniş olmak üzere iki anlamda kullandığını belirtir. İnsanlık dar anlamıyla birçok sosyal erdem içinde aşağı yukarı "cömertliğe benzeyen bir erdem"[1434] olarak tarif edilebilir. İnsanlık teriminin daha geniş anlamı medeni toplumun temelini tanımlayan bir mahiyet taşır. İşte bu "genel iyilikseverlik veya kendilerinden doğrudan

---

[1428]N.McArthur, *David Hume's Political Theory*,s.17.
[1429]N.McArthur,*a.g.e*,s.18.
[1430]Hume,*EPM, Enquires*,s.230.
[1431] Hume,*EPM, Enquires*,s.298.
[1432] Burada belirtmemiz gereken bir nokta, genel iyilikseverliğin veya insanlık duygusunun ve doğal erdeminin yukarıda belirttiğimiz haz-tutku-erdem ilişkisi içinde sempati mekanizması vasıtasıyla etkinleşeceğidir. Ancak Hume *EPM*'de sempati terimini insanlık terimiyle birlikte kullanır; insanlık ve sempati duygularından veya insanlık ve sempati ilkelerinden söz eder (bkz. *EPM, Enquires* s.175, 231, 234). Hume'un, *EPM*'nin İkinci 'Appendix'ine düştüğü dipnotta iyilikseverlik,insanlık ve sempati terimlerinden birbirlerinin yerlerine geçirilebilir kelimeler gibi söz etmesi (bkz. *EPM, Enquires* s.298) onun sempati terimini, iyilikseverlik ve insanlık terimlerinin sanki eşanlamlısıymış gibi kullandığı şeklinde bir kanaat uyandırır. Mesela Aiken sempatinin *Treatise*'de kendisi vasıtasıyla başkalarında duygudaş hisler yarattığımız bir çağrışım kipini ifade ettiğini, oysa *EPM*'de iyilikseverlik ve insanlık duygusunun eşanlamlısı gibi kullanıldığını belirtir. (bkz. Aiken, *Hume's Moral and Political Philosophy*, xxi). Finlay de Hume'un *EPM*'de sempatiyi, iyilikseverliğin bir açıklaması olarak kullanmayı bıraktığını ve iyilikseverliği Shaftesbury, Hutcheson ve Butler'ın yaptığı gibi sadece insan doğasının doğal bir olgusu olarak ele aldığını belirtir. (Finlay, *Hume's Social Philosophy*, s.187) Biz Hume'un *EPM*'de sempatiyi iyilikseverlik ve insanlık erdemlerinin eşanlamlısı gibi kullandığı görüşüne tamamen katılmıyoruz. Filozofumuzun *EPM*'de sempatiyi niteliklerin ve duyguların mahiyetine nüfuz edilmesini, böylece insanların mutluluklarına ve acılarına eşlik edilmesini sağlayan duygu veya bir duygusal mekanizma olarak kavradığını ortaya koyan birçok unsurun bulunduğunu söyleyebiliriz.Sempati, bize göre, *EPM*'de iyilikseverlik ve insanlıkla sıkı sıkıya ilişkilidir; ancak onların eşanlamlısı değildir.
[1433]Hume,*EPM, Enquires*, s.298.
[1434]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.18.

doğruya etkilenmediğimiz bizden uzak insanların dahi iyiliğine yönelik bir ilgi olarak insanlık" duygusudur.[1435]

İkinci erdemler kategorisi kendilerine sahip olan kişilerin çıkarlarıyla doğrudan doğruya ilgili olan nitelikleri içerir. Bunlar "yücegönüllülük ve insanlık gibi sosyal erdemler kadar takdir edilen"[1436] "basiret,ılımlılık, tutumluluk, çalışkanlık, özenlilik, girişimcilik, beceriklilik gibi" erdemlerdir.[1437] Bu ilkeler, hem sosyal erdemler hem de onları sergileyen insanların kendilerine yararlı oldukları için saygımızı hak ederler. Hume bunun nedenlerini şu şekilde izah eder:

> "Burada sosyal niteliklerinde dikkat çekici bir şekilde kusurlu olmayan bir insan vardır; fakat onu birinci derecede beğenilir kılan şey işteki becerikliliğidir; o bu becerikliliğiyle kendisini en büyük güçlüklerden sıyırmış ve en hassas meseleleri, müstesna bir tavır ve basiretle yönetmiştir. Ona karşı içimde hemen bir saygının doğduğunu fark ederim: Arkadaşlığı benim için doyum verici bir şeydir;ve onunla daha ileri bir tanışıklıktan önce, karakteri başka her bakımdan eşit fakat bu konuda kusurlu olan bir başkasındansa ona bir hizmette bulunmayı isterim. Bu durumda bana haz veren nitelikler tamamen kişiye faydalı ve onun çıkarını ve tatminini destekleme eğilimi taşıyormuş gibi değerlendirilirler. Yalnızca bir amacın araçları olarak görülürler ve beni bu amaca uygunlukları ölçüsünde memnun ederler."[1438]

Burada sözkonusu kişinin bir yabancı olmasına, dolayısıyla, bu kişiye bağlanılması için hiçbir tikel çıkar bağının sözkonusu olmamasına rağmen, kişinin niteliklerini bu kadar hoş kılan şey, sempatinin,Finlay'in belirttiği üzere, kişinin bu niteliklere sahip olmasının bir sonucu olarak yaşadığı haz duygularına hayali bir erişim imkânı vermesidir.[1439] Hume'un kendi ifadesiyle:

> "Onun mutluluğu [yani belirtilen niteliklere sahip olan kişinin mutluluğu] beni her insanın, hatta her duyarlı yaratığın mutluluğundan daha fazla ilgilendirmez: yani o beni sadece sempati vasıtayla etkiler. Bu ilkeden hareketle ne zaman onun mutluluğunu ve iyiliğini keşfetsem, gerek nedenlerinde gerek sonuçlarında bu mutluluğa o kadar derinlemesine girerim ki, bana fark edilir bir heyecan verir. Onu destekleyecek bir eğilime sahip olan niteliklerin tezahürleri hayalgücüm üzerinde

[1435]N.McArthur,*a.g.e*., s.18.
[1436]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy, s. 137*
[1437]Hume,*Treatise*,s.587.
[1438]Hume,*Treatise*,s.588.
[1439]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.137.

hoş bir etki yaratarak sevgimi ve saygımı hak ederler."[1440]

Finlay'e göre Hume'da, böylece, kişisel bir nitelik ister bir bütün olarak topluma, ister yalnızca bireysel olarak kendisine sahip olan kişiye faydalı olsun, biz onu, kendisinden istifade edenlerde neden olduğu hazzın kendi içimizdeki sempatik refleksiyonu sayesinde bir erdem olarak telakki ederiz.[1441] Üstelik doğal kabiliyetler, beden ve servet avantajları veya dezavantajları için de aynı durum sözkonusudur.[1442] Hume, doğal kabiliyetlerin ahlâkî erdemlerle aynı şekilde, "onlara sahip olan kişilere faydalı olma eğilimi taşıdıkları için sayılıp takdir edildiklerini"[1443] ileri sürer. Dolayısıyla "azim, sabır, canlılık, uyanıklık, dikkatlilik, kararlılık kolaylıkla hatırlanabilecek bu tür başka erdemlerle birlikte hayatın yönetimindeki avantajlarından başka hiçbir nedenle değerli sayılmazlar."[1444] Aynı durum ılımlılık, tutumluluk, sebatkârlık için de geçerlidir. Buna karşılık savurganlık, lüks düşkünlüğü, kararsızlık ve sebatsızlık, sadece, bize yıkım getirdikleri ve iş ve eylem yapamaz hâle düşürdükleri için erdemsizlik sayılırlar.[1445] Hume için ahlâkî erdemler ve doğal kabiliyetler arasındaki ayrımlar, Finlay'in dikkat çektiği gibi, gerçekte filozoflardan çok dilbilimcilerin ele almaları gereken ayrımlardır.[1446]

Hume'da erdem olarak telakki edilen niteliklerle ilgili üçüncü kategori, iyilik ve iyilikseverlik başlığı altında toplanabilecek erdemleri kapsamaktadır. Bu erdemler, özellikle, bize yakınlık bağları olanlara karşı hissettiğimiz ve bizi onları dikkate alarak hareket etmeye sevk eden duygular ve doğal eğilimlerdir ve bunlar arasında yüce gönüllülük, şefkat, kadirbilirlik, dostluk, sadakat, çıkar gözetmezlik, cömertlik gibi nitelikler vardır.[1447] Hume, ekseriya ailemize ve dostlarımıza karşı sergilediğimiz bu ve buna benzer bütün diğer niteliklerin "iyi ve iyiliksever karakterleri oluşturan nitelikler"

[1440]Hume,*a.g.e.*,s.588-589.
[1441]C.Finlay,*a.g.e*,s.138.
[1442]C.Finlay,*a.g.e*,s.138.
[1443]Hume,*a.g.e*, s.610.
[1444]Hume,*Treatise*,s.610-611.
[1445]Hume,*a.g.e.*, s.611.
[1446]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.138.
[1447]C.Finlay,*a.g.e*, s.138.

olduklarını ifade eder.[1448] Bu, sözkonusu erdemlerin,toplum içinde bir kişinin karakterine özellikle toplumdaki belli ilişkilerini esas alarak biçtiğimiz değeri belirleyen, dolayısıyla onun sosyal karakterinin mahiyetine dair yargılarımızı şekillendiren unsurlar oldukları anlamına gelir:

> "bir kişinin iyi niteliklerini sıraladığımız zaman, daima karakterinin onu güvenilir bir dost, uyumlu bir arkadaş, nazik bir efendi, hoş bir koca ve müsamahakâr bir baba kılan unsurlarından söz ederiz. Onu toplum içindeki bütün ilişkileriyle değerlendiririz ve onunla doğrudan ilişkisi olanları etkilemesine göre onu sever veya ondan nefret ederiz. Eğer belli bir kişiyle girmek istemediğim hiçbir hayat ilişkisi yoksa, kesin bir kural olarak, o kişinin karakterinin o ölçüde kusursuz olduğunun kabul edilmesi gerekir."[1449]

Finlay'in belirttiği gibi, bu nitelikler, ayrıca, genellikle övgüyle karşılanmalarına rağmen başka eğilimler tarafından kontrol altına alınmadıkları takdirde toplum için tehlikeli olabilecek cesaret ve hırs gibi nitelikler karşısında önemli bir dengeleyici güç oluştururlar.[1450]

Finlay'e göre, Hume'da ahlâkî değer ve itibar böylece, filozofumuzun tutkularla ilgili açıklamasında tam da kendileri vasıtasıyla sosyal bağların teşkil edildikleri ilişkileri kuşatır. Sözkonusu bağların kendileri, bu bağlar içinde ilişkili olduğumuz kişilere, yakınlarımıza ve dostlarımıza vb. yönelik bir iyilikseverliği gerektirirler. Oysa ahlâkî bir bakış açısı bu iyilikseverliğin kendisini, sadece üyesi olduğumuz toplulukta değil, başka topluluklarda da kendisinden hareket ederek gerçek bir erdem sayacağımız daha yüksek bir düşünme düzeyi icap ettirir. Böylece, bizimle farklı bir tabakadan, dolayısıyla bizim için farklı zevkleri ve farklı sosyal bağlılıkları olan birisine, sırf kendi yakınlarına ve ilişkili olduğu kişilere karşı hamiyet ve cömertlikle davrandığı için saygı duyarız.[1451]

Hume'un *Treatise*'de erdemi ve erdemsizliği, haz ve acı ilkesiyle işleyen sempati mekanizması vasıtasıyla, gurur ve kendini küçük görme, sevgi ve nefret, saygı ve küçümseme tutkularıyla sıkı sıkıya ilişkilendirmiş olması; bu tutkuların Humecu

[1448]Hume,*Treatise*,s.603.
[1449]Hume, *a.g.e*.,s.606.
[1450]C.Finlay,*a.g.e*,s.138.
[1451]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.138.

ahlâktaki rolleriyle sosyal ilişkilerdeki etkilerinin birlikte değerlendirilmesi ve filozofumuzun özellikle sivil toplum anlayışının kavranması bakımından bazı önemli sonuçlar içerir. Yukarıda kendini beğenme ve kendini küçük görme tutkularını ele alırken gördüğümüz gibi, gururu doğuran neden tipleri, doğrudan doğruya ve çok sıkı bir şekilde benliğimizle bağlantılı olan zihinsel ve bedensel niteliklerden,sahip olduğumuz dışsal metalara kadar geniş bir alana yayılıyordu.[1452] Hume'un erdemleri, yine biraz yukarıda belirttiğimiz üzere, zihnimizin onları tasavvur ve temaşa eden herkese hoş gelen, bundan ötürü, onlar tarafından onaylanan nitelikleridir ve bu nitelikler doğrudan doğruya 'kendi'mize ait oldukları için, bizde bir kendimizi beğenme duygusu, yani gurur doğururlar. Bu niteliklerimizin başkalarında uyandırdığı duygular ise, sevgi veya saygı tutkularıdır.

Ancak bu tutkulardan gururun, bütün haz vericiliğine ve belli durumlarda insan eylemliliği üzerindeki olumlu etkilerine rağmen,fiziksel ve zihinsel üstünlüklerimiz veya bilhassa sahip olduğumuz dışsal met**a**ların çokluğu veya büyüklüğü yüzünden aşırı boyutlara varması, özellikle sevgi ve saygının tutkularının, onları ele alırken belirttiğimiz sosyal bakımdan bütünleştirici olma özelliklerini tahrip etmesi veya tamamen ortadan kaldırması bakımından sakınca taşır. Çünkü Hume'da insanlar arasındaki servet, sosyal konum vb. nedenlerden kaynaklanan büyük farklılıklar ve mesafeler bireylerin karşılaşmalarını, böylece mukayese edilmelerini sağlayan ilişkileri keser.[1453] Bu, servet ve sosyal konum bakımından değişik konumlarda olan bireylerin biraraya gelmemeleri, dolayısıyla alt konumlarda olanlarda, üst konumlarda olanlara karşı genellikle doğrudan negatif duygular doğmaması veya bu ihtimalin azalması anlamına gelir.İşte gururun teşhiri, sahip oldukları şeyler bakımından nitelik ve nicelik bakımından büyük farklılıklar bulunan kesimlere mensup olanlar arasında daha önce ele aldığımız saygı ilişkilerinin temel unsurunu, yani alt konumda olanların üst konumlarda olanları onaylamasının nedenini teşkil eden "pozitif duygu yakınlığı"[1454] olarak saygıyı ortadan kaldırır ve onları üst konumda olanlara karşı "saygı yerine kıskançlık

[1452]C.Finlay,*a.g.e.*,s.90.
[1453]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.139.
[1454]C.Finlay,*a.g.e.*,s.106.

hissetmeye sevk eder."[1455] Benzer bir şekilde *Treatise*'de sevgi ve nefret, saygı ve horgörü tutkularının dikotomik düzeni, Finlay'den hareket ederek söyleyebileceğimiz gibi, insan doğasında sosyal ve ahlâkî açıdan aşağı görülenlere karşı düşmanca davranmaya yönelik bir doğal bir eğilimin varlığını ve Hobbes'un insan doğası ve tutkular tasavvuruna hâkim olan türden sosyal bütünlüğü çözücü bir gücü ima eder.[1456] Sevgi ve nefret, saygı ve küçümseme tutkularının dikotomik düzeninde aşağı görülenlere yönelik düşmanca eğilimi de şu veya bu ölçüde ve şekilde gururla ilişkilendirebiliriz.Hume işte ruhsal yüceliği ve nezaket ve adaba uygun davranmayı gururun negatif etkilerini hafifleten ve gururun kibre, yani aşırı kendini beğenmeye dönüşmesinin sosyal ilişkilerde yol açtığı problemleri bazı bakımlardan çözen bir unsur olarak ele alır.

Finlay'e göre, Hume'un bu konudaki yaklaşımı iki karşıt gurur anlayışının, antik ve Hıristiyan anlayışlarının arasında konumlanır. Klasik görüşte ruh yüceliği, özsaygılarını kahramanca eylemler vasıtasıyla ortaya koyan İskender gibi insanların gelecek kuşaklara örnek olabilecek tutum ve davranışlarında somutlaşır.[1457] Bu tür kahramanların eylemleri, sonuçları bakımından her zaman memnun edici olmasa bile, cesaret ve korkusuzluk gibi erdemleri yansıttığı için hayranlık uyandırıcıdır ve gurur doludur. Hıristiyanlık ahlâk geleneğinde ise gurur evrensel bir kötülük olarak görülür. Hume, bu çerçevede değerlendirebileceğimiz şekilde, "aşırı gururun veya bir alışkanlığa dönüşmüş kibrin her zaman erdemsiz sayıl[dığını] ve evrensel olarak nefret edil[diğini]"[1458] buna karşılık "alçakgönüllülüğün veya zayıflığımıza ilişkin doğru bir duygu[nun] erdem olarak görül[düğünü] ve herkesin iyi niyetini üret[tiğini]" ifade eder.[1459] Bunun nedeni, bu tür aşırı gururun bütün insanlarda rahatsızlığa yol açarak, onları her an tatsız bir mukayeseyle karşı karşıya bırakmasıdır.[1460] Finlay, bundan ötürü, Hume'un ahlâkî duyguyu anlamak için sunduğu genel şemaya göre gururun gerçekten kötü sonuçları bulunduğunu belirtir.[1461] Meselâ, haklı ve sağlam bir gurur konusu

[1455]C.Finlay,*a.g.e.*,s.139.
[1456]C.Finlay,*a.g.e.*,s.139.
[1457]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.139.
[1458]Hume,*Treatise*,s.592.
[1459]Hume,*a.g.e*,s.592.
[1460]Hume,*a.g.e.*,ss.592-594.
[1461]C.Finlay, *a.g.e.*,s.139

olabilecek bir büyüklük yapmış olan insanlar dahi, kibirleriyle, bu üstünlüklerinin kendi çevrelerindeki insanlarda uyandırdıkları sempatik saygıyı tahrip edebilecek kötü duygularını tahrik edebilirler.Dolayısıyla "gururun tezahürleri sosyal bağlar için zarar verici olabilir."[1462]

Bu durum, Finlay'e göre, Hume'u çözmesi gereken iki problemle karşı karşıya bırakır. Bu problemlerden ilki, Hume'un, Hıristiyan ahlâkının görüşlerini kabul etmeksizin toplumda gururun kötü etkilerinin hafifletebilmesini nasıl açıklayacağıdır. İkincisi, onun, insan doğasının ve tutkularının sosyal bir açıklamasını sunabilmesi için, bunu, egemen güce müracaat etmeksizin yapmak zorunda olmasıdır: yani filozofumuzun, Hobbes'un yaptığı gibi gururun kötü etkilerinin hafifletildiği bir sosyal ortamı yaratmak için, gücünü gaddarca kullanabilecek zorlayıcı bir gücün tehdidini ileri sürmemesi gerekir.[1463]

İşte Hume'da gururun özellikle aşırı tezahürlerinin olumsuzluğu, daha önce çeşitli şekillerde belirttiğimiz gibi, bu duygunun hem onu hisseden bireylerin, hem de bireylerin eylemlerinden istifade edecek olan toplumun bakış açısından pozitif bir güç olduğu, yani bir faydaya sahip olduğu olgusuyla birleşir ve böylece önemli bir ölçüde dengelenir:

> "(..) kendi değerimizden aşırı bir kibre kapılmamız erdemsiz ve nahoş olmasına rağmen,hiçbir şey gerçekten değerli olan nitelikler taşıdığımız yerde kendimize değer vermekten daha övgüye değer olamaz. Herhangi bir niteliğin kendimiz için faydası ve avantajı bir erdem kaynağıdır; tıpkı başkaları için hoşluğunun da erdem kaynağı olması gibi; ve muhakkak ki, hiçbir şey bize kendi değerimize duyarlı kılan ve bize tüm projelerimizde ve girişimlerimizde bir güven ve teminat veren ölçülü bir gururdan daha faydalı değildir."[1464]

Gurur bu bağlamda, Finlay'in ifadesiyle, gücümüzün ve başarımızın bir kanıtını teşkil ederek, harekete geçmemiz için güdülerimize bir kuvvet verir.[1465] Gururun kendi değerimizin farkına varmamızı temin etmesi sayesinde kendi yeteneklerimizi de tanımış oluruz. Bu çok önemlidir; çünkü hangi yetenekle donatılmış olursak olalım, onu

[1462]C.Finlay,*a.g.e.*,s.139.
[1463]C.Finlay,*a.g.e.*,s.139.
[1464]Hume,*Treatise*,s.596-597.
[1465]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.140.

tanımadığımız takdirde, o yeteneğin, bize bir faydasının dokunması sözkonusu değildir. Her halükârda kendimize uygun bir ölçünün üzerinde değer vermek, bu ölçünün altında bir değer biçmekten daha avantajlıdır. Çünkü:

> "Talih genellikle cesur ve girişimci olandan yanadır; ve hiçbir şey bize cesaret konusunda kendimize ilişkin iyi bir inançtan daha fazla ilham vermez."[1466]

Kaldı ki, gurur ve kendini övme başkaları açısından bazen rahatsızlık verici olsa dahi, kendi açımızdan her zaman hoştur; tıpkı mütevazılığın onu gözlemleyen kişilere her zaman hoş gelmesine rağmen, bu niteliği taşıyan kişide sık sık rahatsızlık üretmesi gibi.[1467] Böylece Hume, kişilik bakımından kendinden hoşnut olmanın ve kendini beğenmenin sadece uygun olmakla kalmadığını; aynı zamanda, gerekli de olduğunu belirtir.[1468]

Finlay, Hume'da gurur probleminin görgü kuralları ve iyi terbiyeye ilişkin seküler bir açıklamayla çözüldüğünü belirtir. Buna göre, görgü kuralları ve iyi terbiye, gururun bir motivasyon kaynağı olarak faydalı etkisinin kendiliğinden ortaya çıkmasını temin ederlerken;bir yandan da, onun kötü etkilerini telafi ederler.[1469] Hume, Finlay'in deyişiyle "müşterek hayatta"[1470] "iyi terbiyenin ve nezaketin gururu doğrudan göstermeye yönelik bütün işaret ve ifadelerden kaçınmamızı gerektirdiğini"[1471] belirtir. Bunun nedeni, hemen yukarıda belirttiğimiz gibi, tüm insanların bu tutkuyu hissetmekten çok hoşlanmalarına rağmen, bu tutkunun tavırlarına yansıyan duygusal tezahürlerini birbirlerine sergilemelerinin onlarda karşılıklı olarak öfke uyandırmasıdır. Finlay'den hareket ederek söyleyebileceğimiz gibi, gurur bir duygu olarak kendisini ne zaman açığa vursa bir yargı çatışması meydana gelir.[1472] Bir taraftan,insanların bu duygularına sempati vasıtasıyla saygı duyarız;fakat öte taraftan, onlarda bu gurura yol açan şey, kendimizle onları kaçınılmaz bir şekilde mukayese etmemizle sonuçlandığı için, sempatimizi harekete geçiren hazla çatışır ve rahatsızlık duyarız. Bununla birlikte

[1466]Hume,*a.g.e.*,s.597.
[1467]Hume,*a.g.e.*,s.597.
[1468]Hume,*Treatise*.,s.597.
[1469]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.140.
[1470]C.Finlay,*a.g.e.*,s.140.
[1471]Hume,*a.g.e.*,s.597.
[1472]C.Finlay,*a.g.e.*,s.140.

toplumsal tecrübe, insanların öz-çıkar karşıtlıklarını halletmelerini sağlayan bir çözümü bulmalarını sağlar.[1473] Hume'un kendi ifadesiyle,

> "toplumda mülkiyeti güvence altına almak ve insanların öz-çıkar karşıtlıklarını önlemek için doğa yasalarını [yani adalet kurallarını] tesis etmemize benzer bir şekilde, insanların gururlarının çatışmasını engellemek ve konuşmaları hoş ve incitmez kılmak için iyi terbiye kurallarını belirleriz."[1474]

Hume, böylece,insanların toplumda birbirlerine karşı nasıl davranacaklarını belirleyen bu terbiye kurallarının da uylaşımlar vasıtasıyla tesis edildiğini belirtmiş olur. İşte uylaşımların ürünü olan bu kurallar "tamamen hak edildikleri durumlarda dahi, kendini övmeye karşı müşterek bir önyargı meydana getirmişlerdir."[1475]

Finlay, Hume'un açıklamasında, iyi terbiye ve görgü kurallarının iki kilit ilke sunduklarını ifade eder. Bu ilkelerden ilki, başkalarını her zaman kendimize tercih etmeyi bir tür alışkanlık haline getirmektir.[1476] Hume bu çerçevede "başkalarını her halükârda kendimize yeğlemeye, onlar bizim eşitimiz olsalar dahi kendilerine bir tür hürmetle davranmaya (...) her zaman hazır olmamız gerektiğini" ifade eder.[1477] İkinci ilke, "bizi kendi konumumuzu veya çevremizdekilerin konumlarını yansıtan bir şekilde hareket etmeye zorlar."[1478] Buna göre,

> "geleneğin, farklı konumlardaki insanların birbirlerine [göstermelerini] talep ettiği belli hürmet ve karşılıklı itaat şekilleri vardır."[1479]

Bir kimse,bu tutumunu çıkar nedeniyle aşırıya götürür ve abartırsa "bayağılıkla", bu tür bir aşırılığı cahillik yüzünden gösterirse "basitlikle suçlanır."[1480] Hume, bundan ötürü, ister doğum, talih, çalışma, kabiliyetler veya ister şöhret vasıtasıyla belirlenmiş olsun,dünyadaki konumumuzu ve durumumuzu bilmemizin zorunlu olduğunu ifade eder.[1481]

[1473]C.Finlay,*a.g.e.*,s.140.
[1474]Hume,*a.g.e*,s.597.
[1475]C.Finlay,*a.g.e.*,s.140.
[1476]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.140.
[1477]Hume,*Treatise*,s.598.
[1478]C.Finlay,*a.g.e.*,s.140.
[1479]Hume, *a.g.e.*,s.598-599.
[1480]Hume,*a.g.e.*,s.599.
[1481]Hume,*a.g.e.*,s.599.

Hume, böylece, ahlâkî ve sosyal ilişkilerdeki rolü bakımından, Finlay'in belirttiği üzere, çift anlamlı bir gurur anlayışı ortaya koyar. O, bir taraftan, Finlay'in ifadesiyle "kendimizde ve başkalarında gururun gücünü kabul ettiğimizi (..) filozofların dahi genellikle gurur ve hırsla ilgili bütün gayretleri takdir ettiklerini ileri sürer."[1482] Ancak öte taraftan "gurur[un] sosyal bakımdan incitici ve çözücü olabil[eceğini]; bundan ötürü toplumlar için gururun negatif etkilerini telafi eden kurallar geliştirmelerinin bir zorunluluk oluşturmuş [olduğunu]"[1483] ifade eder. Dolayısıyla biz,

> "gizli bir gururun faydasını kabul ederken bile, alçakgönüllülüğü saygı duyulmaya lâyık bir sosyal eda olarak telakki ederiz."[1484]

Finlay'in burada kastettiği şey, Hume'un, gururun içimizde saklı kalırken, alçakgönüllülüğün beden dilimize ve tutumuza yansımasının sosyal önemine yaptığı vurgudur. Hume'un bu görüşü, samimi alçakgönüllülüğü ve gurur yokluğunu hakiki bir erdem olarak öven Hıristiyan din adamlarının görüşleriyle bağdaşmaz ve onun bu konudaki açıklaması, Finlay'e göre, bu açıdan hiç şüphe götürmeyecek bir şekilde Mandeville'in ortaya çıkardığı yeni Augustinusçu ve yeni Epikurosçu geleneklerin etkilerini yansıtır.[1485]

Hume'un gururun olumsuz ve sert etkilerinin iyi terbiye ve görgü kurallarıyla engellenmesini ve esasen, daha önce de belirttiğimiz gibi, keşişlere özgü faydasız bir erdem saydığı alçakgönüllülükten daha farklı bir alçakgönüllülük anlayışını tavırlarımıza yansımasını tavsiye etmesinin, Cicero'da bir ifadesini bulan Epikurosçu bir "ölçülülüğü ve ılımlılığı"[1486] filozofumuzun özellikle felsefi politikasını etkileyen en belirgin niteliklerinden biri haline getirdiğini söyleyebiliriz. Finlay, Hume'un nezaket idesini, meselâ 'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences' başlıklı denemesinde ılımlı bir şekilde hiyerarşik bir topluma uygun bir davranış tarzı olarak ifade ettiğine dikkat çeker.[1487] Hume'a göre:

[1482]C.Finlay,*a.g.e.*,s.141.
[1483]C.Finlay,*a.g.e.*,s.141.
[1484]C.Finlay,*a.g.e.*,s.141.
[1485]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy a.g.e,*s.141.
[1486]Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4. Cilt*,İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları,2008,s.140.
[1487]C. Finlay,*a.g.e.*,s.141.

> "konuşma incelikleri arasında hiçbiri, bizi dostlarımız için beğenilerimizi terk etmeye ve insan zihni açısından son derece doğal olan cüret ve küstahlığa gem vurmaya ve onları [bu cüreti ve küstahlığı] gizlemeye yönelten karşılıklı hürmet ve nezaketten daha fazla memnuniyet verici değildir. İyi eğitimli,güzel huylu bir insan,bu nezaketi hiçbir kasıt veya çıkar olmaksızın ölümlü her varlığa gösterir."[1488]

Finlay, Hume'un bu bağlamda, insanların genel olarak bu inceliğe ulaşabilmeleri için birtakım genel güdülerin doğal eğilime yardımcı olmasının zorunlu olduğunu ileri sürdüğünü belirtir.[1489] Hume için, Finlay'in ifadesiyle, "nezaketi geliştiren en iyi toplum şekli,hiyerarşinin yumuşak aşamalar ve ılımlı eşitsizliklerle doğduğu medeni monarşilerdir;"[1490] buna karşılık "cumhuriyetler güç eşitlenmesinin insanları birbirlerinden bağımsız kılmasından ötürü nezaketi pek az teşvik ederler."[1491] Bu, cumhuriyetlerin kötü olduğu anlamına gelmez. Aksine insanlar, kendi oy haklarının verdiği otorite sayesinde, bir cumhuriyette büyük avantajlara sahiptirler.[1492] Hume'un belirli bir çerçeve içinde dikkat çekmek istediği şey, medeni monarşinin, yani Finlay'in deyişiyle "aşağı ve yukarı konumdakileri statü ve güç bakımından farklılaştıran hiyerarşik düzenlerin"[1493] ortaya çıkardığı ve filozofumuzun medeni bir sosyal düzen anlayışının çok önemli bir unsurunu oluşturduğunu söyleyebileceğimiz ılımlılıkla doğrudan doğruya bağlantılı olan bir sonucudur. Hume'a göre medeni bir monarşi,

> "prensten köylüye kadar uzanan, mülkiyeti emniyetsiz kılmak veya insanların zihinlerini bastırmak için yeterince büyük olmayan; fakat herkeste, kendinden üstünleri memnun etmeye yönelik bir eğilim yaratmak ve sosyal konum ve eğitim konusunda insanlar açısından en kabul edilebilir olan bu modellere göre kendilerini şekillendirmeleri için yeterli olan bir bağımlılık dizisi yaratır.Görgü kuralları bundan ötürü en doğal biçimde güzel sanatların hiçbirinin tamamen ihmal edilmedikleri veya küçümsenmedikleri, aksine gelişecekleri monarşilerde ve saraylarda doğarlar."[1494]

Böylece, Finlay'i takip ederek, Hume'da çeşitli ama yumuşak biçimlerde eşitsiz sınıflar içeren toplumların,iki farklı türden sosyal ilişki şeklinin gelişmesi için en iyi fırsatları temin ettiklerini söyleyebiliriz. Bu toplumlarda sınıfların kendileri zenginlik, nitelik,

[1488]Hume,'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences', *EPML*, s.126.
[1489]C.Finlay,*a.g.e.*,s.141.
[1490]C.Finlay,*a.g.e.*,s.141.
[1491]C.Finlay,*a.g.e.*,s.141.
[1492] Hume,*a.g.m.*,*EMPL*,s.126.
[1493]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.141.
[1494]Hume,*a.g.m.*, *EMPL*, s.127.

zevk ve değer farklılıkları temelinde daha küçük birliklerin oluşmasını sağlayarak birbirlerine yakın bireyler benzerlikler, dolayısıyla sosyal dostluk ilişkileri için birçok zemin ortaya çıkmasını sağlarlar.[1495] Yine bu toplumlar sözkonusu tabakaları, sınıfları, konumları vb. ayırt ederek,farklı konumlardaki ve sınıflardaki insanlar arasında doğan sevgi ve saygı için yeni fırsatlar yaratırlar. Bu ikinci sosyal ilişki türü, ılımlı bağımlılıkların ortaya çıkmasını sağladığından, görev ve yükümlülük için bir temel oluşturur.[1496]

4.8. Sonuçlar

Russell Hardin, Hume'un öncelikle bir sosyal düzen kuramcısı olduğunu belirtir. Hardin'in bununla kastettiği şey, filozofumuzun Hobbes gibi sosyal düzenin nasıl tesis edildiği ve tesis edilen bu düzenin nasıl sürdürülüp korunduğu meselesine odaklanmış olmasıdır.[1497] Hardin'e göre, önemi çoğunlukla gerçekten gerektiği ölçüde takdir edilmeyen bu mesele, aslında bütün siyaset felsefesinin en önemli yegâne meselesidir ve bu meseleye ilişkin argümanlar üç grupta sınıflandırılabilirler. Bunlardan ilkinde sosyal düzen, Hobbes tarafından temsil edildiği şekliyle gaddarca kudrete; ikincisinde Hume'un döneminde birçok ahlâkî duygu kuramcısı, birçok dindar filozof ve günümüz komüniteryanları tarafından temsil edilen ortak değerlere; üçüncüsünde değerleri büyük ölçüde farklılaşmış insanlar için bile karşılıklı olarak faydalı olan bir koordinasyon düzenine dayandırılır.[1498] Hardin bu sonuncusunun "Hume'un teorisi ve eşsiz buluşu olduğunu" ileri sürer; çünkü Hume bu en önemli teşebbüsünde "düzeni genellikle yumuşak bir uylaşım olarak nasıl tesis ettiğimizi göstermek suretiyle, Hobbes'un kadir-i mutlak egemenine yönelik ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır."[1499]

İşte çalışmamızın bu bölümünde ele aldığımız doğal ve sunî erdemler ayrımı ve uylaşım başta olmak üzere,bir dizi kavrayış ve bu kavrayışlar aracılığıyla tanımlanabilecek ekonomik, politik ve sosyal ilişkiler alanları hakkında ortaya koymaya gayret ettiğimiz Humecu açıklamaların, Hardin'in değerlendirmesini büyük ölçüde

[1495]C.Finlay,*a.g.e.*,s.142.
[1496]C.Finlay,*a.g.e.*,s.142.
[1497]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.105.
[1498]R.Hardin,*a.g.e.*,s.105.
[1499]R.Hardin,*a.g.e.*,s.105.

desteklediğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, Hume'un doğal ve sunî erdemler ayrımı ve sosyal düzenin dayandığı kurumların ve kuralların, insan zihninin çalışma ilkelerine ve insan doğasının eylem dinamiklerine dayanan evrimsel bir uyumlulaşma süreciyle belirlenmesi olarak da tarif edebileceğimiz uylaşım anlayışı, vurgunun, bir hükümetin siyasî meşruiyetinin dayandırıldığı ilkelere değil, sosyal düzenle ilişkisine yapıldığı bir siyaset teorisinin zeminini sunar.

Hume'un "devleti bir sosyal düzen sağlayıcısı"[1500] olarak meşrulaştırdığı görüşünün temelinde de bu ilişki vardır. Bu görüşe göre, Hume'da hükümetin varlık nedeni ve işlevi, sivil toplumu ortaya çıkaran ve gitgide karmaşıklaşan ekonomik ilişkilere uygulanmak durumunda adalet ilkelerinin hayata geçirilmesini sağlamaktır. Hükümetin varlık gerekçesi ve dayanağı, bu çerçevede, kökeni bakımından aşkın bir üst ilkeye dayanması değil, toplumun devamlılığını ve gelişmesini temin eden bir çare olmasındadır ve bu çare toplumun içerdiği bütün kurumsal ilişki örgüleri gibi uylaşımların bir ürünüdür.

Bu, yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekliyle, ekonomik ilişkilerin merkezi değerlerinin ve kavramlarının, yani üç temel adalet ilkesinin politik ilişkilerin çerçevesini ve kurumsal yapılanmasını,dolayısıyla Hume'da hükümetin işlevlerinin ve görevlerinin hem içeriğini,hem de alanını ve sınırlarını net bir şekilde belirlediği anlamına gelir. Ancak bu belirleme, rasyonalist anlamda bir kesinliğe ve mutlaklığa tekabül etmez. Bunun nedeni, Hume'un hükümetin varlığını, meşruiyetini ve işlevlerini olguları aşan belli üst ilkelerle açıklamamış; bu tür ilkelere tabi kılmamış ve dayandırmamış olmasıdır. Bütün bu unsurlar, Hume'da hükümetin temel işlevinin sosyal düzeni sağlamak olduğu görüşünün zeminini teşkil ederler. Bununla birlikte bu görüşün Hume'un siyaset teorisinde ve felsefi politikasında nasıl somutlaştırıldığı konusunda birşey söylemezler. Bunun için, doğrudan doğruya, Hume'un siyaset teorisi ve felsefi politikası içinde yer aldıklarını düşündüğümüz unsurlara gitmemiz gerekir.

[1500]R.Hardin,*a.g.e.*,s.111.

5.HUME'UN SİYASET TEORİSİNİN VE FELSEFİ POLİTİKASININ TEMEL UNSURLARI

5.1. Sosyal Düzen ve Hükümet

Hume'un siyaset teorisi yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi "toplum ve hükümet arasındaki bir ayrım çevresinde" geliştirilmiştir.[1501] Hükümetsiz bir toplum, Hume'un ifadesiyle "insanlığın en doğal durumlarından birisidir ve birçok ailenin biraraya gelmesiyle ilk kuşağın ardından uzun bir süre devam edebilir."[1502] İnsanları bu toplum şeklini bırakmaya ve hükümeti uzun bir süreç içinde uylaşımlar yoluyla icat etmeye sevk eden yegâne şey zenginleşmeye, yani sahip oldukları şeylerin artmaya başlamasıdır. Bu, yukarıda gördüğümüz üzere, hükümetin temel işlevinin üç adalet kuralının uygulamak olmasıyla yakından ilgilidir ve bir toplumda bu üç kuralın uygulanmasına ihtiyaç duyulacak mülkiyet ilişkilerini ortaya çıkaran ekonomik bir gelişmişliğe ulaşılmadıkça, o toplumun hükümete ihtiyaç duymayacağı anlamına gelir. Bunun nedeni, adalet ilkelerinin uygulanmasını gerektiren karmaşık ekonomik ilişkilerin ortaya çıkmamış olmamasından ötürü,sosyal düzenin hükümetin gerektirdiği türden kurumlar olmaksızın tesis edilebilmesi ve sürdürülebilmesidir.

Ancak Hume'da hükümetin sosyal düzendeki işlevi, yukarıda uylaşımı koordinasyon problemlerinin çözümü olarak ele alırken gördüğümüz gibi, bu onun birincil işlevi olmakla birlikte, adalet kurallarının uygulanması ile sınırlı değildir. Hükümet aynı zamanda birtakım koordinasyon işlemlerini düzenler ve bu yolla da sosyal düzenin tesisinde büyük bir rol oynar. Hardin, bundan ötürü, Hume'da sosyal düzenin, değerleri büyük ölçüde farklılaşan insanlar için bile karşılıklı faydaya dayandığını ve sosyal düzene ilişkin bu kavrayışın filozofumuzun en önemli buluşu ve teşebbüsü olduğunu ileri sürer.[1503] Hardin'e göre bunun nedeni, yukarıda belirttiğimiz gibi, Hume'un, sosyal düzeni "yumuşak bir uylaşım olarak nasıl tesis ettiğimizi göstererek Hobbes'un kadir-i mutlak egemenine yönelik ihtiyacı ortadan kaldır[mış]" olmasıdır.[1504] Bu,

[1501]C.Finlay,'Hume's Theory of Civil Society',*European Journal of Political Theory*,London: SAGE Publications,ISNN,1474-8851, 3 (4), s.371.
[1502]Hume,*Treatise*,s.541.
[1503]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.105.
[1504]R.Hardin,*a.g.e.*,s.105.

Hume'un hükümetin kökenini sosyal düzenin tesisindeki rolüyle açıkladığı ve meşrulaştırdığı anlamına gelir. Hardin bu nedenle, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, filozofumuzun "esasen bir sosyal düzen filozofu olduğunu"[1505] ve "devleti bir sosyal düzen sağlayıcısı olarak meşrulaştırdığını"[1506] ifade eder. İşte çalışmamızın bu noktasında, Hume'un Hobbesçu ve Lockeçu sosyal sözleşme anlayışına yönelik keskin ve yıkıcı eleştirileri açısından çok önem taşıyan bu konuyu, yani sosyal düzen ve hükümet ilişkisini genel çizgileriyle ele alacağız. Bunu yaparken, hükümetin kökenine ve işlevine ilişkin yukarıda kullanmış olduğumuz argümanlara ancak gerektikçe ve sınırlı bir şekilde başvuracağız.

Hardin, Hume'un sosyal düzenin nasıl tesis edildiğine ilişkin görüşünde Hobbes'tan farklılaşmasının, iki filozofun da insan doğasının genel egoizmiyle hükümetin ilişkisi konusunda benzer bir görüşü paylaştıklarının göz önünde bulundurulduğunda, özel önem taşıdığını ileri sürer. Hardin'e göre, her iki filozof da, bireysel düzlemde bir refah ve mutluluk arayışını ifade eden genel egoizmin hükümet vasıtasıyla genel refahı üretecek mecraya yönlendirildiğini; dolayısıyla egoistlerin, kendi faydaları için hükümete gerek duyduklarını düşünür.[1507] Hume'un benlik sevgisi ile insanların kendi refahları,çıkarları ve iyilikleri konusunda duydukları endişeyle ve hükümet arasında kurduğu ilişki gerçekten çok nettir:

> "(..) İnsanları birbirleri için son derece zahmet verici kılan aynı özsevgisi, yeni ve daha uygun bir istikamet alarak, adalet kurallarını türetir ve [bu] onlara riayet edilmesinin *ilk* güdüsüdür.Ama insanlar, adalet kurallarına uymanın herhangi bir toplumu sürdürmek için yeterli olmakla birlikte, bu kurallara geniş ve gelişmiş toplumlarda kendiliklerinden uymalarının kendileri için imkânsız olduğunu fark ettikleri zaman, amaçlarına erişmek ve adaletin daha kesin bir şekilde ifa edilmesi yoluyla eski avantajlarını korumak veya yeni avantajlar temin etmek için yeni bir icat olarak hükümeti tesis ederler."[1508]

Hobbes da, meselâ, karıncalar yahut arılar gibi başka canlıların herhangi bir zorlayıcı güç olmaksızın toplum halinde yaşayabilmelerine rağmen, insanlar için aynı şeyin niçin sözkonusu olmadığı sorusunu cevaplarken, insanın egoizmiyle ilişkili bir dizi davranış

[1505]R.Hardin,*a.g.e.*,s.105.
[1506]R.Hardin,*a.g.e*,s.111.
[1507]R.Hardin,*a.g.e*,s.105.
[1508]Hume,*Treatise*,s.543.

şeklini sıralar.[1509] Ona göre, insanların kendi egoist davranışlarının ortaya çıkardıkları güvenlik problemlerinden kurtulmaları ve böylece kendi emekleriyle ve yeryüzünün nimetleriyle mutluluk içinde yaşamaları için genel bir güce ihtiyaç vardır. Bu zorlayıcı gücün karakteristiği, uyruğu pozisyonunda olan herkesi korku içinde tutacak ve bu korku üstünden onları ortak faydaya yöneltecek olağanüstü bir kudrete sahip olmasıdır.[1510] Ancak Hobbes'la Hume arasındaki bu bağlamdaki tek farklılık, Hobbes'un devletinin, onu bir 'Leviathan' kılan korkutucu kudreti değildir. Sözkonusu muazzam kudretin kaynağının, onun niçin bu kadar korkutucu olduğunun izahını da kendiliğinden içerecek şekilde, tam ve mutlak bir yetki devrine tekabül eden bir ahde, bir sözleşmeye dayanmasıdır. Bu yetki devrini böylesine tam ve mutlak kılan şey, uyruk olan herkesin herkesle onaylamanın ve rıza göstermenin ötesine geçecek şekilde, yani

> "*senin de hakkını ona bırakman ve bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya heyete bırakıyorum demişçesine*"[1511] bir ahit yoluyla "bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir."[1512]

Hardin, Hume'un, işte yukarıdaki pasajlara dayandırabileceğimiz şekilde, Hobbes'un bir egemenin nasıl yetkilendirilebileceğiyle ilgili merkezi problemine bir çözüm getirdiğini belirtir.[1513] Hobbes, her yurttaşın bireysel gücünün egemene aktarılması vasıtasıyla, egemenin kendisine sosyal düzeni sağlama gücü verir ve böylece egemeni yetki ve iktidar sahibi kılar. Ancak o, bu güç aktarımının, güç bireylerin kendi kişiliğinde ve yeteneklerinde olduğu için, onların bir kılıcı teslim etmelerinde olduğu gibi, kolayca gerçekleştirilebilecek bir şey olduğunu düşünmez.[1514] Oysa Hume için güç uylaşımdan kaynaklanır ve bu güç, toplumun ilkel bir durumdan modern, karmaşık bir duruma doğru tekâmül etmesine paralel olarak yavaş yavaş gelişebilir. Böylece

[1509] Thomas Hobbes, *Leviathan* (çev. Semih Lim), İstanbul:YKY, 2.Baskı,1995, s.129-130.
[1510]Hobbes,*a.g.e.*,s.130.
[1511]Hobbes,*a.g.e.*,s.130.
[1512]Hobbes,*a.g.e.*,s.130.
[1513]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.102.
[1514]R.Hardin,*a.g.e.*,s102.

filozofumuzun teorisinde hükümet, Hobbesçu gaddarca kudrete değil, düzeni sağlamaya yönelik koordinasyona dayandırılır.[1515]

Koordinasyon, Humecu uylaşımı ele alırken gördüğümüz gibi, sosyal organizasyonların baskın niteliğidir ve koordinasyon problemlerinin uylaşıma dayalı çözümleri olarak, sosyal düzeni ortaya çıkaran işbirliği şeklidir. Hume'da sosyal düzen işte, yine yukarıda belirttiğimiz gibi, özçıkarlarla ilgili eylemlerin sonucu olarak izah edilir ve sosyal düzenin sonuçları "özçıkarın kolektif [düzlemdeki] muadili olan karşılıklı avantaja hizmet eder."[1516] Biz, birtakım problemleri çözmek için, trafik akışını son derece güvenli ve etkili kılan yol ve trafik kurallarında olduğu gibi,başarılı bir uylaşım oluşturduğumuz zaman, bundan hepimiz faydalanırız ve ortaya çıkan sonuç herkes için karşılıklı olarak avantajlı ve faydalıdır. Kendimize bazı faydalar temin eden kolektif bir eylemi koordineli bir şekilde gerçekleştirmeyi başardığımız zaman, yine bundan herkes faydalanır. Hardin, Hume için sosyal düzenin özünün, tek başına düzenlilik değil, karşılıklı olarak, avantajlı sonuçlar üretecek kurumları organize etmek olduğunu belirtir; bundan ötürü de, ona göre, Hume'un siyaset teorisinin başlıca ilgi odağı, sosyal düzeni, onun karşılıklı avantaja hizmet ettiği olgusundan hareket ederek açıklamaktır. [1517]

Hume'da işte bu çerçevede, toplumun büyüklük ölçeğine göre iki ayrı sosyal düzen formunun sözkonusu olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal düzen, Hume'un yaşadığı çağdaki Kuzey Amerika'nın küçük yerli kabileleri gibi çok küçük topluluklarda, herkesin eylemlerinin herkes için şeffaf olduğu genel şartlar içinde davranışı yönlendirebilen uylaşımların bir sonucu olarak ortaya çıkabilir.[1518] Bu tür bir küçük bir topluluğun içinde bulunduğu durum, Hume'un "hayali bir durum" olarak gördüğü ve "mülkiyet diye bir şeyin varolmaması nedeniyle ne adaletin ne de adaletsizliğin sözkonusu olduğu"[1519] Hobbesçu doğa durumundan farklıdır; o, hayalî doğa durumuyla hükümeti gerektiren geniş bir toplum arasındaki ara bir pozisyona tekabül eder. Bu ara pozisyon "uylaşımlarla düzenlenen küçük bir toplumdur."[1520]

[1515]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.102
[1516]R.Hardin,*a.g.e.*,s.103.
[1517]R.Hardin,*a.g.e*,s.103.
[1518]R.Hardin,*a.g.e.*,s.111.
[1519]R.Hume,*Treatise*,s.501.
[1520]R.Hardin,*a.g.e.*,s.111.

Bu ara pozisyonda, yani küçük toplumda da insanların birtakım şeylere sahip olmalarından ötürü minimal anlamda adalet düşüncesinin varlığı ve etkisi sözkonusudur. Ancak üç temel adalet kuralının geniş toplumda olduğu şekliyle hayata geçirilmesini bir zorunluluk kılacak ölçüde ve yaygınlıkta bir mülkiyet sözkonusu değildir. Bu, ekonomik ilişkilerin gelişmediği küçük toplumlarda düzenin, uylaşımı ele alırken belirttiğimiz küçük ölçekli koordinasyonlarla tesis edilebileceği, yani sosyal düzen için hükümete ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelir.

Hume bu çerçevede "hükümet insanlık için çok avantajlı ve hatta bazı durumlarda mutlak olarak zorunlu bir buluş olmakla birlikte, her durumda zorunlu değildir"[1521] der ve "insanların bu tür bir buluşa başvurmaksızın toplumu belli süre korumalarının imkânsız olmadığını"[1522] belirtir. Çünkü bu küçük toplumlarda üç adalet kuralının uygulanmasını zorunlu kılan ekonomik ilişkilerin gelişmemiş olması; insanları, kendi doğalarının onları yakın ve doğrudan çıkarları, uzak vadeli, dolaylı ve genel çıkarlara tercih etmeye sevk eden doğal zayıflıklarının tetiklediği arzuların ve tutkuların kendilerini daha az belirgin bir şekilde hissettirmelerine neden olur. Bu tür bir toplumun üyesi, meselâ bir Amerikan Yerlisi,

> "aynı avantajlar zaten [kendisi için de] tedarik edilmiş olduğundan,başkasının kulübesine el koymak veya bir kâsesini çalmak için çok az kışkırtıcı bir istek duyar."[1523]

Aynı şekilde, bu tür bir toplumun bir mensubunun avcılık veya balıkçılıkta diğerlerinden daha üstün olması sayesinde daha fazla servete olması da bu tür toplumdaki ekonomik ilişkilerin mahiyetinden ötürü "tesadüfi ve gelip geçicidir"[1524] ve "toplumu rahatsız etmeye yönelik pek az bir eğilim taşır."[1525] Dolayısıyla, küçük toplumda "başarılı endüstriyel ve ticari gelişmenin tahrik ettiği insan açgözlülüğünün potansiyel olarak yıkıcı merkez kaç kuvveti"[1526] karşısında sosyal düzenin tesisi için hükümete bir koruma aracı olarak ihtiyaç duyulmasını zorunlu kılan ve esasen tümü de

[1521]Hume,*Treatise*,s.539.
[1522]Hume,*a.g.e.*,s.539.
[1523]Hume,*a.g.e.*,s.539.
[1524]Hume,*a.g.e.*,s.539.
[1525]Hume,*a.g.e.*,s.539.
[1526]C.Finlay,*Hume's Social Theory*,s.132.

bir şekilde mülkiyetle bağlantılı olan ekonomik ilişkilerin mevcudiyeti sözkonusu değildir.

Ancak Hardin burada sosyal düzen açısından daha önemli bir noktaya dikkat çeker. Bu, Hume'un küçük toplumunda, herkesin herkesle savaştığı Hobbesçu doğa durumunun tam karşıtını ifade eden bir durumla,yani herkesin herkes tarafından izlendiği bir durumla karşı karşıya kalmamızdır.[1527] Dolayısıyla, böyle bir toplumda, üyelerin birbirleriyle olan veya kolektif çıkarlara yönelik iş ilişkileri aslında daha güvenilir bir mahiyet taşır.Kastedilen şey, herkesin diğer herkes tarafından gözlemlendiğini bilmesinin bir sonucu olarak,bir işbirliği ilişkisinde bütün tarafların birbirlerine doğal bir güven beslemeleri ve işbirliği konusu olan şeyde kolektif çıkarları kendiliğinden gözetmeleridir. Böylece bu toplumlar,Hardin'in ifadesiyle,

> "küçük, nispeten ilkel topluluklar hakkındaki birçok antropolojik çalışmadan artık bildiğimiz gibi, güçlü bir hükümet aygıtı olmaksızın ve herkesin nisbî bir kendiliğindenlik taşıyan eylemleriyle hayatlarını idame ettirebilirler."[1528]

Kısaca onlar kendiliğinden bir düzeni yaşarlar. Bunu biraz daha açık bir şekilde ifade edersek, Humecu küçük toplumun sosyal düzeni, kendisini ortaya çıkaran uylaşımların içerdiği normlara bütün üyelerin riayet edip etmediklerinin herkes tarafından gözlemlenebilir olması sayesinde hükümete ihtiyaç ve gerek duyulmayan bir kendiliğinden düzendir. Dolayısıyla hükümet yokluğunun, toplumda, Hobbes'un doğa durumunun fiili savaş halini ve şiddetini doğurması gerekmez. Çünkü Hardin'in ifadesiyle,

> "komşuma saldırmaktan veya ondan çalmaktan elde edeceğim hiçbir şey yoktur. Aslında hırsızlık yaparsam, hırsızlığımdan herkes haberdar olur ve güçlü yaptırımlara maruz kalırım."[1529]

Sonuç olarak, Hume'da sosyal düzenin alabileceği ilk formun, hükümetsiz sosyal düzen formu olduğunu ve Hume için bu formun hükümetin kökenine ve meşrulaştırılmasına

[1527]R.Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*,s.11.
[1528]R.Hardin,*a.g.e.*,s.111.
[1529]R.Hardin,*a.g.e*,s.112.

ilişkin kendi açıklamasının ayırt edici bir unsurunu teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Hume bunu,bu tür bir düzenin tarihsel varlığı konusundaki ısrarıyla ortaya koyar:

> "(..)bazı filozoflara rağmen, insanların hükümet olmaksızın topluma istidatsız olduklarını düşünmekten o kadar uzağım ki, hükümetin ilk organlarının aynı topluma mensup insanlar arasındaki değil, farklı toplumlara mensup insanlar arasındaki kavgalardan doğduğunu ileri sürüyorum."[1530]

Ancak burada önemli olan husus, Hume için hükümetsiz sosyal düzenin, yukarıda da belirttiğimiz üzere, toplumların üç temel adalet kuralının mutlak anlamda işlerlik kazanmasını gerektirecek ölçüde ve ölçekte bir taşınır ve taşınmaz mal mülk sahipliğine henüz ulaşılamadığı bir başlangıç aşamasına tekabül etmesidir. Bu, elbette, bu tür toplumda üç temel adalet kuralının doğmadığı ve uygulanmadığı anlamına gelmez. Hardin'in belirttiği gibi, kabile koşulları içinde mülkiyet başlığı altında yer alabilecek şeylerin son derece az ve sınırlı olmasına rağmen, mal sahipliğiyle ilgili ilkeler doğabilir.[1531] Meselâ göçebe bir çoban toplumunda keçiler, koyunlar ve sığırlar bireysel mal sayılabilir. Avcı-toplayıcı bir toplulukta neredeyse hiçbir şey özel mülk olarak telakki edilmez. Ancak iki toplumda da toprak, çadırınızı kurduğunuz yeri başkalarının tecavüz etmemesi gereken bir arazi olarak tarif etmenize rağmen, mülkiyet olarak görülmez.[1532] Böylece Hume için hükümetsiz sosyal düzenin, toplumların başlangıç safhalarına mahsus üç temel adalet kuralının tam anlamıyla uygulanmasını gerektiren şartların tamamen oluşmamış veya olgunlaşmamış olmasıyla ilgili bir tür tarihsel ve sosyolojik olgu olduğunu söyleyebiliriz.Bu olgu, aşağıda göreceğimiz gibi, Hume'un hükümetin kökenine ve meşrulaştırılmasına ilişkin sözleşmeci teoriye yönelik eleştirisi bakımından önemli empirik itirazların da zeminini oluşturur.

Hardin'e göre, Hume'da ikinci sosyal düzen formunu, hiç kimsenin birbirini tanımadığı ve bundan ötürü kötülerin izlenmesinin ve bireysel düzeyde yaptırımlara tabi tutulmasının, genellikle herkesin iyi davranmasını garanti edemeyeceği geniş ve en azından orta derecede karmaşık toplum formu teşkil eder.[1533] Burada kastedilen şey,

[1530]Hume,*Treatise*,s.539-540.
[1531]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.112.
[1532]R.Hardin,*a.g.e.*,s.112.
[1533]R.Hardin,*a.g.e.*,s.112.

küçük toplumda sosyal düzenin tesisini mümkün kılan mekanizmaların, ölçü ve ölçek büyüklüğünden ötürü, daha geniş toplumda mümkün olamayışıdır. Hardin, bundan ötürü, "bizi zararlı eylemlerden alıkoyması ve belki de faydalı kolektif eylemlere mecbur etmesi için hükümete ihtiyaç duyduğumuzu"[1534] ifade eder. Hume'da hükümete ihtiyaç duyduğumuz zararlı ve faydalı eylemler, yukarıda ekonomik ve politik ilişkileri ele alırken gördüğümüz gibi, hükümetin kökenini, işlevini ve sınırlarını belirleyen üç temel adalet ilkesiyle ilgili eylemlerdir. Hatırlayacağımız üzere, bu üç temel adalet ilkesinden ilki, mal sahipliğinin istikrarını; ikincisi, bir malın sahibinden bir başkasını mal sahibinin rızasıyla devredilebilmesini ve üçüncüsü, sözlerin veya sözleşmelerin yerine getirilmesini gerektiriyordu ve bir bakıma adaletin kurucu unsurlarını oluşturuyorlardı. Hume, bu üç ilkeyi, doğa yasaları olarak da adlandırır ve bu yasalar Hardin'in ifadesiyle sosyolojik ilkeler olmaları anlamında hükümetten önce gelirler.[1535] Hume'un bu üç adalet ilkesini, aynı zamanda, doğa yasası statüsüne yükseltmesinde belirleyici olan şey, bu ilkelerin, dengeli ve sağlam beklentiler oluşturmamız ve bütün topluma faydaları olan bireysel girişimler için gayret göstermemiz bakımından son derece faydalı etkilere sahip olmaları olgusudur. Hükümetin otoritesine yönelik kökensel onaylamanın kaynağı bu yasalar olduğu gibi, hükümete itaat yükümlülüğü de bu yasalardan, özellikle de verilen sözlerin yerine getirilmesine ilişkin yasadan kaynaklanır.[1536]

İşte Hume'da hükümetin ortaya çıkmasını gerektiren başlıca etkenin, küçük ve ilkel toplumun giderek gelişen ekonomik ilişkilerin karmaşık bir yapı kazandırdığı geniş bir topluma doğru evrimsel bir gelişme gösterirken, insanları birbirleriyle hükümeti zorunlu kılacak kadar ciddi ihtilaflara düşüren ölçüde ve ölçekte bir zenginliğin ortaya çıkması olduğunu söyleyebiliriz. Adalet ilkelerinin olağanüstü faydası, işte, ancak bu tür bir vasat bağlamında tam anlamıyla kavranabileceği gibi, hükümetin sosyal düzenle yakından ilişkili kökeni ve işlevi de yine bu bağlamda açıklanabilir. Hardin'in ifadesiyle,

[1534]R.Hardin,*a.g.e.*,s.112.
[1535]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.113.
[1536]Hume,*Treatise*,s. 541.

> "adalet ilkelerine riayet etmek herhangi bir toplumu sürdürmek için yeterli olsaydı dahi, bizim için, daha geniş toplumda bu ilkelere uymak, bizi onlara itaat etmeye zorlayacak bir hükümetimiz olmadıkça imkânsız olurdu."[1537]

Bunun nedeni, Hume'un kendi deyişiyle

> "bütün insanların barış ve düzenin korunması için adalet (..); toplumun varlığını sürdürmesi için barış ve düzen ihtiyacının farkında olmalarına"[1538] rağmen "doğamızın son derece kuvvetli ve aşikâr zafiyeti ve sapkınlığı"[1539] yüzünden, onları "doğru ve şaşmaz bir şekilde adalet yolunda tutmanın imkânsız [olmasıdır.]"[1540]

Gerçi insan,

> "bu zayıflıklarından ve sapkınlıklarından kaynaklanan sahtekârlık ve yağmanın yol açtığı adaletsizliğin toplumsal birlik üzerindeki etkisinin çıkarlarına hizmet etmediğini;aksine onlara zarar verdiğini fark edebilir."[1541]

Fakat insan, yukarıda ekonomik ve politik ilişkiler çerçevesinde adaleti ve hükümeti ele alırken belirttiğimiz gibi, hâlihazırdaki ve yakın olan küçük, önemsiz ve hatta belli bir süre sonra zararlı etkileri ortaya çıkabilecek çıkarları, büyük ve önemli ama gelecekte ve uzakta olan çıkarlara tercih etmeye yönelik doğal eğilimine karşı koyacak ve onun üstesinden gelecek doğal içsel dinamiklerden mahrumdur.

İşte insan, kendi türünün "doğasındaki tedavi edilemez bu büyük zayıflığı"[1542] mümkün olduğunca gidermek için, yapısı içinde yer alan herşeyin bu amaca hizmet ettiği hükümeti icat ve tesis etmiştir. Hume'un kendi ifadesiyle "bir aile içine doğan"[1543] ve "zorunluluktan, doğal eğilimden ve alışkanlıktan dolayı toplumu sürdürmek zorunda olan"[1544] insanlar geliştikçe "onsuz kendileri arasında ne barışın, ne güvenliğin, ne de karşılıklı münasebetin varolabileceği adaleti ifa etmek için politik toplumu tesis etmeye başla[mışlardır.]"[1545] Dolayısıyla hükümetin "adalet dağıtımı dışında nihai olarak hiçbir

[1537]R.Hardin,*a.g.e.*,s.114.
[1538]Hume, 'Of The Origin of Government',*EPML*,s.38.
[1539]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.38.
[1540]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.38.
[1541]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.38.
[1542]Hume,'Of The Origin of Government',*EPML*,s.38.
[1543] Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.37
[1544]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.37.
[1545]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.37.

hedefe veya amaca sahip olmayan bir araçlar bütünü"[1546] şeklinde telakki edilmesi gerekir. Devleti oluşturan bütün unsurların tümü,yani "krallar ve parlamenterlerin, filolar ve orduların, mahkemeler ve hazinenin, elçiler, bakanlar ve özel danışmanların hepsi amaçlarında hükümetin bu rolüne tabidirler."[1547]

Böylece adaletin ve hükümetin nihai amacı, toplumda barış, uyum ve düzenin, yani sosyal düzenin tesis edilmesidir. Sosyal düzen, nedensel genellemesini ve açıklamasını karşılıklı faydanın oluşturduğunu söyleyebileceğimiz öz-çıkar zemininde bina edilmiş karşılıklı avantaj ve kazanç vizyonuna dayanır. Hardin'in belirttiği üzere

> "hayatın idamesinde ve ekonomik refahta kişisel çıkarlarımızı korumanın en iyi yolu, genel düzeni tesis etmek veya korumak vasıtasıyla,bu şeylerdeki çıkarlarımızı karşılıklı olarak güvence altına almaktır."[1548]

İşte Hume'da, hükümetin icra ettiği işlevlerle bu karşılıklı güvencenin en kritik kurumsal mekanizmasını ve aygıtını teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Bu argümanın verdiğimiz sözlerin yerine getirilmesiyle ilgili üçüncü adalet ilkesi konusunda çok önemli bir implikasyonu vardır. Bu da verdiğimiz sözleri yerine getirmemizin hükümet kurumunun bir etkisi olmasıdır. Başka bir ifadeyle,hükümete itaat etmek, söz vermekle ilgili yükümlülüğün bir etkisi değildir.[1549] Ayrıca verilen sözlerin tutmamızdaki ilk güdümüz de özçıkardır ve bu, hemen yukarıda belirttiğimiz gibi, hükümeti tesis etmenin de nedenidir. Hume bu çerçevede, hükümet görevlilerine itaat etmemizin toplumda düzeni korunması, verdiğimiz sözleri yerine getirmenin müşterek hayat işlerinde karşılıklı güveni ve emniyeti sağlamak için gerekli olduğunu ifade eder.[1550]

Bunlar farklı amaçlardır ve bu amaçları gerçekleştirmek için gereken araçlar da farklıdırlar. Ancak,

> "amaçlar[ın], araçlar kadar tamamen ayrı [olmalarına] ve birinin diğerine tabi [olmamasına]"[1551] rağmen "verilen sözleri tutmamızla ilgili özel ödevlerimiz

[1546]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.37.
[1547]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.37.
[1548]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.114.
[1549]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.114.
[1550]Hume,*Treatise*,s.544.
[1551]Hume,*a.g.e.*,s.544.

> kamusal ödevlerimize, kamusal ödevlerimizin özel ödevlerimize olduklarından daha fazla bağımlıdırlar"[1552]

Bunun nedeni, dünyada söz vermek gibi birşey olmasaydı dahi, diğer iki adalet ilkesiyle bağlantılı olarak, hükümetin bütün büyük ve medeni toplumlarda yine de zorunlu olacak; buna karşılık,verilen sözlerin hükümetin ayrı bir yaptırımı olmaksızın çok az bir etkililik taşıyacak olmasıdır.[1553] Bu, biraz basitleştirerek ifade edersek, hükümetin gücünün verilen sözlerden değil, her türlü hukuki sözleşmelerin ortaya koyduğu gibi, verilen sözlerin gücünün politik toplumdan kaynaklandığı anlamına gelir.Hume bundan ötürü, Hardin'in ifadesiyle "hükümeti bir söz veya sözleşme üzerinde temellendiren teorilerin yanlış olduklarını"[1554] ileri sürer. Onun için hükümete sadakati üreten ilke de çıkardır ve o, bu konuda başka hiçbir güdünün sözkonusu olmadığını vurgular.[1555] Çıkarımız bizi kamu görevlilerine itaat etmeye yönlendirir ve her zaman uzakta ve gelecekte olanı gözden kaçırma eğilimimize rağmen, sosyal düzenin tesisi ve muhafazasından kaynaklanan dolaylı ve uzak faydaları, kazançları ve avantajları dikkate almamızı sağlar. Dolayısıyla hâlihazırdaki büyük bir avantajdan başka hiçbir şey, toplumda barışın ve düzenin korunmasında yatan uzak çıkarımızı gözden kaçırmamıza yol açarak,bizi isyan etmeye sevk edemez.[1556]

Hume'un, böylece, iki önemli boyutu içeren bir sosyal düzen kavrayışı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu boyutlardan ilki hükümetin otoritesine itaat etmemizin onun sosyal düzenin tesisindeki rolü ve işleviyle ilgili olmasıdır. Hume, bu kez Whelan'ın ifadesiyle söylersek "genel sadakat ödevini hükümetin istikrarlı bir sosyal hayatı mümkün kılan faydası üzerinde temellendirir."[1557] Bizim hükümetle ilgili onayımız, işte, onun ortaya çıkardığı bu faydanın, ekonomik ilişkilerde tarafların karşılıklı çıkarlarına ve bu çıkarlar üzerinden kendi çıkarımıza hizmet ettiği şeklindeki görüşümüzden kaynaklanır. Bu görüşümüzün temelinde, onun, bizi koruduğu ve geniş bir toplumda hükümetin desteği olmaksızın yapamayacağımız birçok şeyi

[1552]Hume,*a.g.e.*,s.546.
[1553]Hume,*a.g.e.*,s.546.
[1554]R.Hardin,*a.g.e.*,s.114.
[1555]Hume,*a.g.e.*,s.553.
[1556]Hume,*a.g.e.*,s.553.
[1557]Frederick G. Whelan, 'Time, Revolution, and Prescriptive Right in Hume's Theory of Government', *Hume II* içinde (eds.John Dunn ve Ian Harris), Cheltenham:Edward Elgar Publishing,1997,s.570.

yapabilmemizi sağladığı düşüncesi vardır.[1558] Bu düşünce ise, filozofumuzun hükümetin farazi kökeni hakkındaki açıklamasıyla bağlantılıdır. Hume, bu açıklamasında, değişik biçimlerde belirttiğimiz gibi, hükümetin kökenini adalet kurallarını uygulamaya yönelik zorunlu uylaşımla izah eder.[1559] Hume'da hükümetin otoritesine itaat etmemizin temelini teşkil eden sosyal fayda, yani istikrarlı sosyal hayat, işte, onun farazi kökeninde yatan bu işlevin bir sonucudur.

Hume, böylece,hükümetin otoritesini rıza üzerinde temellendirmeyi reddetmesine rağmen, uyrukların, hükümetlere olayların doğal akışı içinde onların kendi işlevlerini tatmin edici bir şekilde icra etmeleri nedeniyle rıza gösterdiklerini inkâr etmez.[1560] Whelan'ın belirttiği gibi, "rıza insanları hükümetin faydasını kabul etmelerinin bir sonucudur;fakat Hume'a göre hükümetin meşruiyeti rızadan değil,faydasından kaynaklanır."[1561] Bu fayda, hükümet vasıtasıyla tesis edilen sosyal düzenin bir türevidir ve bunun, Hume'un siyaset teorisinde, hükümetin bir sosyal düzen tedarikçisi olarak kavranmasını mümkün kılarken, filozofumuzun siyaset teorisini karakterize eden en kritik unsurlardan birisinin zeminini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Hume'un hükümetin kökenini ve otoritesinin meşruiyetini sosyal düzendeki işleviyle açıklayan teorisi, bu ikisini yönetilenlerin üstelik aşkın ilkelere tabi kılınmış rızaları üzerinde temellendiren sözleşmeci teorilerle tam bir karşıtlık içindedir ve onlara yönelik çok keskin ve yıkıcı eleştirileri içerir. İşte, bundan ötürü, Hume'un sosyal düzen kavrayışının anlaşılmasını sağlayabilecek kilit unsurlardan birisinin, onun sözleşmeci teoriye yönelik eleştirisi olduğunu ileri sürebiliriz.

5.2. Hume'un Sözleşmecilik Eleştirisi

Hardin, devleti meşrulaştırmaya yönelik üç temel teori grubu bulunduğunu belirtir.[1562] Bunlar sözleşmeci teoriler, kamusal mal teorileri ve ortak değer teorileridir. Bunların yanısıra devleti, tanrının dünyadaki düzeni olarak meşrulaştıran tarihsel bakımdan uzun bir geçmişe sahip bir gelenek daha vardır.Ancak bu geleneksel meşrulaştırma, Hume'un

[1558]R. Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.115
[1559]F.G.Whelan,*a.g.m.*,*Hume II* (eds. John Dunn-Ian Harris),s.570.
[1560]F.G.Whelan,*a.g.m.*,*Hume II*,s.576.
[1561]F.G.Whelan,*a.g.m.*,*Hume II*,s.576.
[1562]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.117.

döneminde giderek gerileyen bazı savunucuları sayesinde varlığını sürdürmekle birlikte, artık anlamını kaybetmiş ve genel olarak etkisizleşmiştir.[1563] Hardin, devlete itaatin sözleşmeci bir temel üzerinde yurttaşların rızasına dayandırıldığı meşrulaştırmaların doğuşunu ve yükselişini dinsel meşrulaştırmaların uğradıkları bu anlam ve değer kaybına bağlar ve onların bu değer kaybına yönelik bir tepki olduğunu belirtir.[1564] Bu tepkilerin en güçlüsü ve etkilisi Locke'un ve takipçilerinin yönetimin ve hâkimiyetinin meşruiyetini yurttaşların rızalarında temellendirme teşebbüsleridir. Bu teşebbüs, Locke'un görüşlerinin Britanya'da kraliyetin yetki alanının parlamento aleyhine genişletilmesine karşı çıkmanın ve direnmenin meşru olduğunu ilân eden 1688 Glorious devriminin muzaffer tarafının, yani Whig partisinin doktrinini oluşturmasından ötürü çok derin ve yaygın bir etki yaratmış;[1565] Lockeçu rıza ve sözleşmecilik teorisi Hume'un döneminde neredeyse hâkim felsefi teori haline gelmiştir.[1566] Bundan ötürü "Locke'un görüşlerini Hume'un yaptığı gibi şiddetli bir şekilde eleştirmek Whig görüşlerini eleştirmek" dolayısıyla da "politik bir eylem olarak görülmüştür."[1567] Bu filozofumuz hakkındaki daha önce bahsettiğimiz yerleşik 'Tory' imajının başlıca nedenidir.

Hume, özellikle 'Of the Original Contract' başlıklı denemesinde, Locke'un ve bağlantılı olarak Whiggizmin, hükümetin meşruiyetine ilişkin temel ideo-politik tezlerini ve varsayımlarını hedef alır. Onun bu konudaki argümanları, aynı zamanda, genel olarak sözleşme teorilerinin bütün versiyonlarına teşmil edebileceğimiz ve onlara indirilmiş ağır darbeler olarak yorumlanabilecek ciddi eleştirilerdir. Bundan ötürü, Hume'un sosyal sözleşme eleştirisinin, tarihsel veya kurgusal bir sosyal sözleşme kavrayışı temelinde rızayı yönetimlerin meşruiyeti bakımından merkezi bir ide olarak kavrayan bütün siyaset kuramcıları ve felsefecileri için üzerinde mutlaka durulması, tartışılması ve hesaplaşılması gereken unsurlar içerdiğini söyleyebiliriz. Meselâ Rawls, temel özgürlüklerin korunmasının liberalizmin merkezi bir tezi olduğunu ve bu tezin ana unsurlarından birisini, bir rejimin ve kurumlarının meşrulaştırılmasıyla ilgili hususların

[1563]R.Hardin,*a.g.e.*,s.117.
[1564]R.Hardin,*a.g.e.*,s.117.
[1565]R.Hardin,*a.g.e.*,212.
[1566]R.Hardin,*a.g.e.* s.117-118.
[1567]R.Hardin,*a.g.e.*,s.212.

oluşturduğunu belirtir.[1568] Bu teze göre meşru bir rejim,kendi siyasî ve sosyal kurumlarının, onların teorik ve pratik akıllarına hitap etmesi sayesinde bütün yurttaşları için haklılaştırılabilecek türden bir rejimdir. Ayrıca sosyal dünyanın kurumlarına ilişkin bir meşrulaştırmanın, esas itibariyle,herkes için makul ve onların etkisi altında yaşayanların tamamı bakımından haklı çıkarılabilir olması gerekir.Bu "liberal bir rejimin meşruiyetinin bu tür bir meşrulaştırılmaya bağlı [olduğu]"[1569] anlamına gelir. Siyasî liberalizm, Rawls'a göre,

> "dinin ve geleneğin önemini reddetmemekle birlikte, yasayla emredilen zorunlulukların ve yükümlülüklerin,yurttaşların akıllarına ve muhakeme güçlerine hitap etmeleri gerektiğini vurgular."[1570]

Rawls, işte bundan ötürü, liberal bir rejimin meşruiyetini temellendirebilecek türden bir meşrulaştırmanın, sosyal sözleşme geleneği ve meşru bir politik düzenin herkes tarafından gösterilen bir rızaya dayandığı fikriyle bağlantılı olduğunu ifade eder. Ona göre sözleşmeci bir meşrulaştırmanın amacı, toplumun her üyesinin başka yurttaşların da kabul etmesi şartıyla,bu düzeni kabul etmek ve ona katılmak için yeterli bir akla sahip olduğunu ortaya koymaktır.[1571] Bu noktanın, bir siyasî teoriyi sosyal sözleşme teorisi kılan temel ide olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak sosyal sözleşme teorileri bu temel ide dışındaki ayrımları bakımından birtakım farklılıklar gösterebilirler. Rawls'ın dikkat çektiği bu ayrımlardan ikisi,konumuz açısından özellikle önemlidir. Bu ayrımlardan ilki, hükümetin meşruiyetinin temelinde yatan ve toplum üyelerinin rasyonel ve gönüllü rızalarına tekabül eden sosyal sözleşmenin tarihsel veya hipotetik bir unsur olarak kavranıp kavranmadığıyla ilgilidir. Locke *Second Treatise on Government*'da insanın doğa sayesinde "tamamen özgür, eşit ve bağımsız bir varlık [olduğunu] ve kendi rızası olmaksızın başkasını politik gücüne tâbi kılınamayacağını"[1572] belirtir. Bundan ötürü, Locke'a göre,

---

[1568]J.Rawls,*The Lectures on the History of Political Philosophy*,s.13.
[1569]J.Rawls,*a.g.e.*,s.13.
[1570]J.Rawls,*a.g.e.*,s.13.
[1571]J.Rawls,*a.g.e.*,s13-14.
[1572]J.Locke, *Two Treatises of Government*, London, 1764 (e-book olarak: libertyfund), s.279, ayrıca J.Rawls,*a.g.e.*,s.14

> "bir kimsenin kendi doğal özgürlüğünden kendisini mahrum bırakarak sivil toplumun bağlarına eklemlenmesinin yegâne yolu, başka insanlarla anlaşmak suretiyle mülkiyetlerinden emniyet içinde istifade edip rahat, güvenli ve huzurlu bir şekilde birarada yaşayacakları bir topluluğa katılmak ve bu toplulukta birleşmektir."[1573]

Rawls, Locke'un,burada ifade ettiği şekliyle rızayı, tarihsel bir olgu gibi gördüğünü veya en azından bu tür bir yorumun mümkün olduğunu belirtir.[1574] Buna karşılık Kant için bu kesinlikle sözkonusu değildir. Kant, Rawls'a göre, pratikte bunun imkânsız olmasından ötürü, orijinal sözleşmenin bütün sıradan bireylerin biraraya gelmesinden doğduğunu varsayamayacağımızı düşünür.Kant için orijinal sözleşme, yasa yapıcıyı, yasalarını bütün ulusun birleşik iradesinin ürünü olacak şekilde yapmaya zorlaması anlamında pratik bir gerçekliğe sahip olmakla birlikte, esasen, sadece aklın bir idesidir.[1575] Böylece Kant'ın orijinal sözleşmeyi tarihsel olmayan ve hipotetik bir unsur olarak tasavvur ettiğini söyleyebiliriz.

Sosyal sözleşmeye ilişkin görüşleri farklılaştıran ve konumuz açısından özel bir önem taşıyan ikinci ayrım sosyal sözleşme içeriğinin işleviyle bağlantılıdır. Bu ayrımı, Rawls'tan hareketle "sözleşme içeriği, bir hükümet şeklinin meşruluğunun koşulları üzerinde mi, yoksa yurttaşların hükümetlerine yönelik yükümlülükleri üzerinde mi odaklanmıştır?"[1576] sorusuyla formüle edebiliriz. Rawls bu çerçevede, sosyal sözleşme idesinin iki farklı maksada, yani ya politik meşruiyete ilişkin bir kavrayış temin etmeye veya yurttaşların politik yükümlülüklerinin bir açıklamasını vermeye hizmet edebileceğini belirtir.[1577] Bu, onun aynı anda sözkonusu bu iki amaca da hizmet edemeyeceği anlamına gelmez; yani bir sosyal sözleşme doktrini hem politik meşruiyet konusunda bir kavrayış verebilir, hem de yurttaşların politik yükümlülükleri konusunda bir açıklama sunabilir. Ancak Rawls,bu ikisi arasındaki ayrımın önemli olduğunu; çünkü sosyal sözleşme idesinin bu iki durumda farklı bir şekilde iş gördüğünden, bir durumda bir hayli tatmin edici olabilirken, diğer durumda olamayabileceğini belirtir.[1578]

[1573]J.Locke,*a.g.e*,s.279.
[1574]J.Rawls,*The Lectures on the History of Political Philosophy*,s.14.
[1575]J.Rawls,*a.g.e.*,s.14.
[1576]J.Rawls,*a.g.e.*,s.15.
[1577]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.15.
[1578]J.Rawls,*a.g.*e.s,15.

İşte Hume, çağımızın etkili bir sosyal sözleşme kuramcısı olarak Rawls'ın belirttiği ayrımlar çevresinde şekillenen ve şekillenebilecek bütün sosyal sözleşme teorilerine ve anlayışlarına özellikle 'Of the Original Contract'daki eleştirel argümanlarıyla ciddi bir darbe vurmuş; hatta Hardin'e göre "bu şaşırtıcı ölçüde parlak"[1579] denemesiyle "sözleşmeci politik düşünceye son ver[miştir.]"[1580]

Hume 'Of the Original Contract'ı[1581] kralların kutsal hakları bulunduğuna ilişkin Tory görüşüyle, hükümetin insanların rızasına dayandığı şeklindeki Whig görüşünün başlıca ayırıcı ilkelerini ortaya koyarak açar.[1582] Bu ilkeler, bu görüşleri temsil eden iki partiyi ayakta tutan felsefi veya spekülatif sistemin özünü teşkil etmektedir. Hume'a göre, bu partilerden ilki hükümeti tanrıya bağlamak suretiyle, onu o kadar kutsal ve dokunulmaz kılmaya gayret eder ki, hükümete yönelik en küçük eleştiriyi dahi neredeyse dine bir küfür haline getirir.[1583] Hume buna karşı "Tanrıdan türeyen her gücün ve kudretin, Tanrının yetkisiyle harekete geçtiğinin söylenebilmesinden başka hiçbir anlamda onun vekili olarak adlandırılama[yacağını]"[1584] ve esasen "olup biten herşeyin genel planın veya tanrısal inayetin niyeti içinde kapsandığını"[1585] belirtir. Bundan ötürü filozofumuza göre,

> "en büyük ve en meşru prens dahi, özel bir kutsallık veya dokunulmaz bir otorite istemek için aşağılık bir yöneticiden,hatta bir gaspçı yahut hırsızdan ve korsandan daha fazla bir nedene sahip değildir."[1586]

Hume, empirizmine uygun biçimde tarihsel kanıtlarla güçlendirdiği bu argümanlarıyla, Hardin'in, filozofumuzun yaşadığı dönemde artık anlamsızlaştığını belirttiği "devleti

---

[1579]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.120.
[1580]R.Hardin,*a.g.e.*,s.120.
[1581]Hume yorumcularının, onun siyaset felsefesinin karakteristiklerini açıklamak için belki de en çok başvurdukları denemesi 'Of the Original Contract'tır. Filozofumuzun *Moral and Political Essays* başlığıyla yayımlanan denemeler toplamının 1748'de yapılan üçüncü baskısında ilk defa yayımlanan bu denemesinin bu kadar önemsenmesinin, bize göre,iç içe geçmiş üç sebebi vardır. Bunlardan ilki ve etkileri bakımından belki de en önemlisi Hume'un bu denemedeki Locke'un sosyal sözleşme görüşüne yönelik son derece güçlü argümanlarla örülü eleştirisidir. İkincisi, bu eleştiri üzerinden siyaset felsefesinin temel iki problemine,yani yurttaşların hükümete sadakati ve itaatiyle, hükümetin meşruiyetinin kaynağı problemlerine ilişkin kendi bakışını açık ve net bir şekilde ortaya koymasıdır. Üçüncüsü ise, onun *Treatise*'de işlediği kavramların daha somut ve pratik düzlemde bir karşılığı, yani kendi siyaset felsefesinin felsefi politikasındaki ve siyaset bilimindeki bir tezahürü olarak telakki edilebilecek olmasıdır.
[1582]J.Rawls,*a.g.e.*,s.165.
[1583]Hume,'Of The Original Contract',*EPML*,s.466.
[1584]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.467.
[1585]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.467.
[1586]Hume,'Of The Original Contract,*EPML*,s. 467.

tanrının düzeni olarak meşrulaştıran uzun geleneğin"[1587] bir tür devamı olan Tory çizgisinin alâmet-i farikası sayılabilecek kralın kutsal yönetme hakkı fikrine ağır bir darbe indirir ve denemenin asıl meselesi üzerinde odaklanır.

Bu mesele özelde İngiltere, genelde Britanya siyaset sahnesinde 1689 Glorious Devriminden itibaren hâkim ideo-politik akımı temsil eden Whig partisinin dayandığı temel felsefi ilkenin sorgulanmasıdır. Hume adını zikretmeden bu partinin savunduğu görüşün özünü, yani temel felsefi ilkeyi şöyle ifade eder:

> "Diğer Parti [Whig partisi], hükümeti tamamen İNSANLARIN rızası üzerinde bina ederek, uyrukların belli maksatla egemenlerine emanet ettikleri otorite tarafından ne zaman mağdur edilirlerse,onun vasıtasıyla egemenlerine direnme hakkını örtülü bir şekilde koruduklarını bir tür orijinal sözleşmenin varolduğunu varsayar."[1588]

İşte Hume, Rawls'ın belirttiği üzere, 'Of the Original Contract'ta Locke'un adını doğrudan zikretmemekle birlikte, Locke'u ve Locke'un sosyal sözleşme görüşünü hedef alır veya bu görüş, Hume'un bu denemedeki hedefleri arasındadır.[1589]

Hume, orijinal sözleşmenin, hükümetin ilk kökeni olmasıyla, kayıtlarını aramanın beyhude olduğu zamanlarda "insanların barış ve düzen uğruna gönüllü olarak doğuştan özgürlüklerini terk edip aynı ortamda birbirlerinin eşitleri ve refakatçileri olmalarından kaynaklanan yasaları kabul ede[rek]" biraraya gelmeleri kastediliyorsa "bütün hükümetlerin başlangıçta orijinal sözleşme üzerinde kurulduklarının inkâr edilemeyeceğini"[1590] belirtir. Bunun nedeni, Rawls'ın özetlemesiyle, bu çağlarda insanların bedensel güçleri ve zihinsel yetileri bakımından aşağı yukarı eşit olmaları ve eğitim ve kültürün henüz eşitsizliği doğurmamış olmasıdır. Dolayısıyla, bu koşullarda rıza, insanların barış ve sosyal düzenin kendilerine getireceği faydaları anlamaları kadar politik otorite için de zorunluydu.[1591] Hume'un kendi ifadesiyle insanları "kendi rızalarından başka hiçbir şeyin başlangıçta biraraya getirmeyeceğini ve onları hiçbir otoriteye tabi kılamayacağını kabul etmemiz gerekir."[1592]

[1587]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.117.
[1588]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.466.
[1589]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.166.
[1590]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.468.
[1591]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.166.
[1592]Hume,'Of The Original Contract',*EPML*,s.468.

Ancak filozofumuzun hükümetin ilk kökeni olarak gördüğü ve bir tür sosyal sözleşme statüsü verdiği bu rıza yine onun kendi ifadesiyle "uzun süre çok kusurluydu ve düzenli bir yönetimin temeli olamazdı."[1593] Hume'un rızanın çok kusurlu olmasıyla kastettiği şey, bir yönetimin temelini oluşturacak bir rıza anlayışının ve bununla bağlantılı olarak "Locke'un sunduğu şekliyle sosyal sözleşme idesinin veya orijinal sözleşmenin bu dönemde insanların kavrayışlarının çok ötesinde olmasıdır."[1594] Hume'a göre, vahşilikleri içinde genel itaat anlayışına ulaşmaları imkânsız olan bu insanlar üzerindeki etkilerini emirden çok ikna yoluyla kazanmış olan klan şeflerinin, mevcut koşulların acil ihtiyaçları tarafından belirlenen gayretleri ve müdahalelerinin ürettiği faydalar, insanlarda genel itaati andıran "tedrici olarak mutat" ve bir tür "gönüllü, dolayısıyla da kararsız bir kabullenme üretmiştir."[1595] Bu kabullenme, rızayı andırmasından ötürü hükümetin aslî kökeni olarak telakki edilebilir; ama bu, Hume'un Locke'u ve Whig kuramcılarını kastederek[1596] "bir partiyi benimseyen filozoflar"[1597] dediği siyasî düşünürlerin sosyal sözleşme diye adlandırdıkları şeyden farklıdır ve onları tatmin etmez. Çünkü Hume'un vurgularıyla sözkonusu filozoflar, hükümetin sadece başlangıçta değil, tam bir olgunluğa eriştiği zaman ve hatta hâlihazırda dahi, rızaya ve gönüllü kabullenmeden başka bir temele dayanmadığını iddia ederler. Onlara göre, bütün insanlar eşit doğdukları için, insanların, kendilerini bir taahhüdün yükümlülüğü veya yaptırımıyla bağlamadıkça hiçbir hükümdara yahut hükümete sadakat borçları yoktur.[1598] Bu "hiçbir insanının birtakım karşılıkları olmaksızın doğuştan özgürlüğünün avantajlarından vazgeçmeyeceği ve kendisini başkasının iradesine tabi kılmayacağı"[1599] anlamına geldiğinden, bundan sözkonusu taahhüdün "daima koşullu olduğu"[1600] ve onun "egemenden kaynaklanan adalet ve korumayla karşılık bulmadıkça" hiçbir insana

[1593]Hume,a.g.m.,*EMPL*,s.468.
[1594]J.Rawls,*a.g.e.*,s.166.
[1595]Hume,a.g.m.,*EPML*,s. 468-469.
[1596]Eugene F.Miller de, Hume'un bu değerlendirmelerinde Whig kuramcılarını, özellikle de daha sonra bütün meşru hükümetlerin orijinal sözleşme veya insanların rızası üzerinde kurulduğu şeklindeki doktrinin partizanı olarak tanımladığı Locke'u aklında bulundurduğunu ve Hume'un bu doktrinle ilgili tanımlamalarının Locke'un *Second Treatise*'inden gevşek bir şekilde çıkarıldığını belirtir. Bkz. Hume,*EPML*,s.469.
[1597]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.469.
[1598]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.469.
[1599]Hume,'Of The Original Contract',*EPML*,s.469.
[1600]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.469.

"hiçbir yükümlülük empoze ed[emeyeceği]"[1601] sonucu çıkarılır. Neticede "bu filozoflara göre her hükümette otoritenin temeli böyledir ve her uyruk bu tür bir direnme hakkına sahiptir."[1602]

İşte Hume, bu görüşe karşı "rızanın ancak çok büyük bir zorlamayla hâlihazırdaki bir hükümetin temeli ve bir yükümlülüğün zemini sayılabileceğini" düşünür ve bu düşüncesini doğrulayacağına inandığı bir dizi argümanı peş peşe sıralar.[1603] Bunlardan ilki "sosyal sözleşme doktrininin dünyanın büyük bir kısmı tarafından kabul edilmediği veya hatta bilinmediği"[1604] olgusuyla ilgilidir. Hume'un kendi ifadesiyle,

> "Biz her yerde uyruklarını mülkiyetleri gibi gören ve fetihten veya verasetten ötürü kendi bağımsız hükümdarlık haklarını ileri süren krallar buluruz."[1605]

Aynı şey uyruklar açısından da sözkonusudur. Her yerde kralların bu hakkını tanıyan ve kendilerinin belli bir egemene itaat bağlarına tabi olarak doğduklarını farz eden uyruklar görürüz.[1606] Ayrıca dünyanın büyük bölümünde rıza teorilerini ortaya atsaydık yargıçlar tarafından "itaat bağlarını gevşetmeye çalışan kışkırtıcılar" olarak derhal hapse tıkılırdık.[1607]

Sözleşme teorilerinin çoğu yerde kabul dahi edilmediklerine, hatta anlaşılmadıklarına ilişkin bu empirik tespitler, rızanın nasıl bağlayıcı sayılabildiği meselesiyle ilgilidir. Burada Hume'un üzerinde durduğu husus, rızanın Locke'un söylediği türden etkilere sahip olması için, onun politik yükümlülüğün temeli olduğunun herkes tarafından açıkça kabul edilmesi ve anlaşılması gerektiğidir.[1608] Hume, Rawls'ın belirttiği üzere, bunun mümkün olabileceğini reddetmemektedir;O, sadece, mevcut durumun bu olmadığını, "dolayısıyla rızanın hükümetin veya otoritenin temeli olama[yacağını]"[1609] söylemektedir. Hume yukarıda belirttiğimiz türden bir kabullenme anlamında kökensel bir rızanın varolabileceğini söylemeye devam eder; ancak bu orijinal sözleşme sonuç

[1601]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.469.
[1602]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.469.
[1603]J.Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*,s.167.
[1604]J.Rawls,*a.g.e.*,s.167.
[1605]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.470.
[1606]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.470.
[1607]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.470.
[1608]J.Rawls,*a.g.e.*,s.166.
[1609]J.Rawls,*a.g.e.*,s.167.

olarak "o kadar geride kalmış, hükümetin ve hükümdarların binlerce değişimiyle o kadar silinmiştir ki, artık onun herhangi bir etkileme gücünün kaldığını varsaymak"[1610] mümkün değildir. Çünkü "atalar" Rawls'ın özetlemesiyle "en uzak kuşaklara inecek kadar torunlarını bağlayamazlar."[1611]

Hume'un sosyal sözleşme anlayışına yönelik bir diğer itirazı, halen varolan neredeyse bütün hükümetlerin gasp yahut fetih üstünde kurulmuş oldukları ve onların her hâlükârda güç ve şiddet vasıtasıyla doğdukları şeklindedir.[1612] Mevcut veya tarihsel kayıtlardaki bütün hükümetler başlangıçta "rızanın açık bir rolü ve halkın gönüllü bir tabiiyeti olmaksızın"[1613] bir ordunun veya partinin başındaki "kurnaz ve cüretkâr bir adamın bazen şiddet, bazen hileler kullanarak kendi taraftarlarından bin kat daha kalabalık bir halkın üstünde hâkimiyet kurmasıyla"[1614] tesis edilmişlerdir. Bütün hükümetlerin temelinde bu tür marifetler vardır. Hume'a göre, bu anlayışı savunanların "iftihar etmek durumunda oldukları tüm orijinal sözleşme işte budur"[1615]

Ancak Hume'un sosyal sözleşme yönelik empirik itirazları bu eleştiriyle sınırlı değildir. Hume, yeryüzündeki siyasî yapıların parçalanma, yayılma, tarım kolonileri, göçlerle sürekli değiştiğini, bütün bu olaylarda belirleyici olanın uzlaşma ve gönüllü birliktelik değil, güç ve şiddet olduğunu belirtir. Evlilik ve vasiyetname gibi yönetici hanedanın değişmesine yol açabilen durumlar da bir ulusun üyeleri için onur verici olmadıkları gibi, onların kendi yöneticilerinin zevkleri veya çıkarları uyarınca bir çeyiz yahut miras muamelesine tabi tutulduklarını düşündürürler.[1616] Bu son durumda da, herhangi bir rıza ve sözleşme sözkonusu değildir.

Hume, seçimlerle sosyal sözleşme arasında analojik bir kökensel ilişki kurmaya yönelik eğilimleri de güçsüzleştiren bir eleştiride bulunur. Rawls'ın ifadesiyle "seçimlerin sıklıkla birkaç büyük figürün birleşmesiyle kontrol edilmeleri yüzünden büyük bir ağırlık taşımadıklarını ve tikel bir rızayı doğuran sosyal sözleşme idesinin olgulara hiç

[1610]Hume,'Of The Original Contract',*EPML*,s.470.
[1611]J.Rawls,*a.g.e.*,s.167.
[1612]J.Rawls,*a.g.e.*,s.167.
[1613]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.471.
[1614]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.471.
[1615]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.471.
[1616]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.471-472.

de uymadığını"[1617] belirtir. Ona göre, meselâ, 1689'da İngiltere ve İskoçya'da parlamentoların toplanarak Britanya tacının William ve Mary'e devrini onaylamasıyla noktalanan Glorious Devrimi dahi sosyal sözleşmeyle ilgili felsefi kavramlara ve rafine idelere pek az uygun düşer.[1618] Bu olay, hükümetin sadece kraliyet kısmıyla ilgili bir veraset değişimidir ve bu değişimi yaklaşık on milyon Britanyalı için belirleyen sadece yedi yüz kişinin çoğunluğudur.[1619] Hume, parlamenter konvansiyonların aldıkları bu kararı, esasen, bu on milyon insanın büyük çoğunluğunun isteyerek kabullendiklerinden şüphe duymadığını belirtir; ancak burada mesele, sözkonusu kararın ne alışının ne de uygulanışının onların tercihlerine bırakılmış olmamasıdır. Kararın alındığı andan itibaren, yeni hükümdara itaat etmeyi reddeden herkesin cezalandırılması gerektiğine hükmedilmiştir ve sorunun başka türlü bir çözüme yahut sonuca bağlanması mümkün değildir.[1620]

Hume böylece,başka tarihsel örneklerle de destekleyerek rızanın "Locke'un ona atfettiği türden bir otoriteye neredeyse hiç sahip olmayacağını"[1621] ifade eder. Tarihsel tecrübenin ortaya koyduğu gibi "fetih ve gasp, yani açık bir deyişle güç, eski hükümetleri çökertmesi nedeniyle, dünyada kurulmuş olan bütün yeni hükümetlerin kökenidir."[1622] Hükümetin kökeninin gerçekte rızaya dayanıyormuş gibi göründüğü çok az durumda ise "rıza genellikle o kadar düzensizdir, o kadar sınırlıdır veya hile yahut zorbalıkla o kadar çok karışmıştır ki, hiçbir büyük otoriteye sahip olamaz."[1623] Ancak bu, Hume'un, rızanın hükümetin temellerinden biri olamayacağını ileri sürdüğü anlamına gelmez. O, Rawls'ın belirttiği gibi, rızanın hükümetin uygun bir temeli olduğunu reddetmez.[1624] Hatta rızanın hükümetin temeli olarak görülen diğer unsurların hepsinden üstün olduğunu belirtir. Hume kısaca rızanın kendisine karşı değildir ve bunun anlaşılması konusunda ısrarlıdır:

> "Maksadım burada insanların rızasının bir hükümetin uygun temeli olması bakımından taşıdığı önemi göz ardı etmek değildir. O [insanların rızası] muhakkak

[1617]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.167.
[1618]Hume,'Of The Original Contract',*EPML*,s.472.
[1619]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.472.
[1620]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.473.
[1621]J.Rawls,*a.g.e.*,s.167.
[1622]Hume,a.g.m.,*EPML*,s. 473-474.
[1623]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.474.
[1624]J.Rawls,*a.g.e.*,s.167.

> ki hepsinin en iyisi ve en kutsalıdır. Ben sadece onun çok nadiren belli ölçüde önem taşıdığını ve neredeyse hiçbir zaman tek başına önem taşımadığını ileri sürüyorum. Dolayısıyla hükümetin birtakım başka temellerinin olabileceği de kabul edilmelidir."[1625]

Hume, bu çerçevede, rızanın niçin tek başına bağlayıcılık taşımayacağına ve bir hükümetin temeli olamayacağına ilişkin bir dizi başka neden daha gösterir. Bunlardan birkaçının özellikle önemli olduğunu söyleyebiliriz. Meselâ "sosyal sözleşme görüşü" Rawls'ın ifadesiyle, adalet konusunda insanların gerçekte sahip olmadıkları bir bilgi ve saygı durumunu varsayar."[1626] Ancak bu, tarihsel ve hâlihazırdaki tecrübenin ortaya koyduğu gibi insan doğasının "çok fevkinde bir mükemmellik durumu[na]" tekabül eder.[1627] Bu tür mükemmellik, görmüş olduğumuz gibi, insan doğasının adaletin sunî bir erdem olarak icadını gerektiren dinamikleriyle ilgili sebeplerden ötürü mümkün değildir ve insanlardan beklenemez. Zaten böyle bir mükemmellik sözkonusu olsaydı, insanlar,rızaya dayanmayan ve toplumun her üyesi tarafından iyice incelenerek onaylanmayan hiçbir hükümet şekline itaat etmezlerdi. Ne var ki durum böyle değildir. Hume bundan ötürü,tarihsel tecrübenin ve aklın gösterdiği gibi, "bütün politik toplumların çok az tam ve düzenli bir kökenleri bulunduğunu"[1628] ve "insanların rızalarının kamusal işlemlerde en az dikkate alındığı bir zaman periyodu seçilseydi, bunun kesinlikle yeni bir hükümetin tesis edildiği bir zaman kesiti olacağını"[1629] belirtir. Yeni bir hükümete başlangıçta gösterilen itaatin nedeni,sadakat yahut ahlâkî bir yükümlülük idesinden ziyade korku ve zorunluluktur. Çünkü hükümetin kuruluşu başlarda şiddet yoluyla gerçekleştirilir ve insanlara zorunlu olarak boyun eğdirilir.[1630] Zaman, yeni hükümetin kuruluşu esnasında ortaya çıkan kaçınılmaz hoşnutsuzlukları tedricen ortadan kaldırır ve insanlar, hükümet güçlenip yerleşiklik kazandıkça, onu meşru yönetimleri olarak görmeye alışırlar. Bu alışkanlık ilerleyen dönemlerde bir

[1625] Hume,'Of The Original Contract',*EPML*,s.474.
[1626]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.167.
[1627]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.474.
[1628]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.474.
[1629]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.474.
[1630]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.474-475.

inanca dönüşür ve yönetime itaat "insanlar tarafından bir tercih meselesi olarak değil bir yükümlülük meselesi olarak kabul edilir."[1631]

Burası Hume'un sosyal sözleşmeciliğe yönelik eleştirisinin en kritik noktalarından birisini oluşturur. Çünkü, Rawls'ı takip ederek söylersek,

> "sosyal sözleşme görüşü insanların, yönetime karşı yükümlülüklerinin kendilerinin rızalarına bağlı olduğuna inandıklarını varsayar. Oysa sağduyu hiçbir yerde bunu kabul etmez. İnsanlar uzun süreli sahiplikten ötürü kendi tercihlerinden veya eğilimlerinden bağımsız bir unvanı kazanmış olan belli bir prense sadakatlerinin doğum yerleri tarafından belirlendiğini düşünürler."[1632]

Bu, içine doğduğumuz toplumun yönetimine sadakatimizin başlangıçtaki sosyal bir sözleşmeye yönelik pasif veya zımni bir rızanın bir tezahürü sayılamayacağı anlamına gelir. Rawls'ın belirttiği gibi, Hume için zımni veya pasif bir rızadan söz etmenin en makul olduğu durum yabancı bir ülkeye yerleşmiş bir kimsenin durumudur. Çünkü bu kişinin zaman ilerledikçe haberdar olduğu hükümet ve yasalar sanki zımni veya pasif bir rıza sözkonusuymuş gibi onu bağlayacaktır.[1633] Ancak Hume böyle bir durumda da "sadakatinin daha gönüllü olmasına rağmen" yabancı bir kimseden "doğuştan uyruk olan birine göre daha az sadakat beklen[diğine] ve ona daha az güvenil[diğine]" dikkat çeker.[1634]

Hume'un bu konudaki diğer bir güçlü itirazı, Rawls'ın da belirttiği gibi, insanın ipek böcekleri veya kelebekler gibi bir kuşağın hep birlikte ölüp, diğerinin bir grup olarak bu kuşağın yerini hep birlikte aldığı bir tür olmayışıdır. İnsan böyle bir tür olsaydı, yönetimlerini seçmek için yeterli bir kavrayışa sahip oldukları erişkinlik çağına erişir erişmez "kendi medeni yönetim şeklini genel rızayla tesis edebilirdi."[1635] İnsan her kuşağın kendisi için yeni bir başlangıç tesis ettiği bir tür olmadığından, Hume'un kendi ifadesiyle, insan toplumunda yeni kuşakların "anayasaya uymaları ve kendi atalarının

[1631] Hume,a.g.m.,*EPML*,s.475.
[1632] Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.168.
[1633] Rawls,*a.g.e.*,s.168.
[1634] Hume,a.g.m.,*EPML*, s.475-476.
[1635] Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.168.

ayak izlerini takip eden babalarının onlar için işaretlemiş oldukları yolu takip etmeleri zorunludur."[1636]

Hume'un bu çerçevedeki son eleştirisi "bütün meşru hükümetlerin insanların rızasından doğduğunu ileri sürdüğümüz zaman onlara kesinlikle hak ettiklerinden veya hatta bizden beklediklerinden daha fazla onur ver[diğimiz]"[1637] şeklindedir. Hume'un kastettiği şey, empirik bir temeli olmayan bu tür bir kabulün, otoritelerini şiddet ve zor yoluyla tesis etmiş olmalarına rağmen, bu güçlerini özellikle sosyal emniyeti ve düzeni sağlayacak şekilde kullandıkları için, kendilerine, yönettikleri toplumlar tarafından büyük bir minnettarlık duyulan hükümdarları ve yönetimleri de kaçınılmaz olarak kapsayacak olmasıdır.[1638]

İşte Hume'un sosyal sözleşmeye yönelik bütün bu eleştirileri, özellikle de hemen yukarıdaki durum, bizi bir kere daha ekonomik ve politik ilişkilerde ele aldığımız ve Hume'da hükümetin kökenini teşkil eden bir noktaya getirir. Bu nokta, Hume'un Lockeçu sosyal sözleşmeciliğe eleştirisinin, esasen, doğal ve sunî erdemler ayrımının belirlediği iki farklı tür ahlâkî ödev çerçevesinde "toplumun ihtiyaçlarının ve çıkarlarının çok önemli olduğu"[1639] bir toplum ve sosyal fayda anlayışıyla şekillendiğidir. Hume 'Of the Original Contract'ta da daha önce *Treatise*'de yaptığı gibi ahlâkî ödevleri ikiye ayırır; bunlardan birinci tür ahlâkî ödevler, kökleri doğal içgüdüler ve eğilimlerde bulunan doğal erdemlerle ilgili çocuk sevgisi, talihsizlere merhamet gibi bütün yükümlülük idelerinden ve gerek özel gerek genel faydaya dair bütün görüşlerden bağımsız ödevlerdir.[1640] İkinci tür ahlâkî ödevler, hatırlayacağımız gibi, doğanın hiçbir kökensel içgüdüyle desteklemediği sunî erdemler, yani adalet, sadakat ve verilen sözlerin yerine getirilmesiyle ilgili ödevlerdir.Bu ödevleri, onları ihmal ettiğimiz takdirde insan toplumunun ihtiyaçlarını karşılamamızın imkânsız olduğunu tasavvur

[1636] Hume,'Of The Original Contract', *EPML*,s.476-477.
[1637]Hume,'Of The Original Contract',*EPML*,s.478.
[1638]Hume bunun bir örneği olarak,kendilerini yönetmenin cumhuriyet için başa çıkılmaz bir hâl almasından sonra, Roma dünyasında bilinen bütün halkların kendileri üzerinde şiddet ve zor kullanarak tesis etmiş olduğu otoritesi için Augustus'a olağanüstü minnettar olmalarını ve onlara bıraktığı halefine onun son arzusu ve vasiyeti olması nedeniyle,aynı ölçüde itaat eğilimi sergilemelerini gösterir.Bkz.Hume,a.g.m.,*EPML*,s.478.
[1639]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.147.
[1640]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.479.

etmemizden kaynaklanan bir yükümlülük duygusuyla icra ederiz.[1641] Bu üç erdem böylece "mecburi hâle gelirler ve insanlık üzerinde bir otorite kazanırlar."[1642] Burada belirleyici olan etken, daha önce değişik biçimlerde belirttiğimiz gibi, insanın kendi özsevgisinin ve egoizminin kendisi üzerindeki zararlı etkilerini dolaylı bir yolla idrak etmesi ve sınırlamasıdır. İnsan, özsevgisi yüzünden "doğal olarak kazanımlarını mümkün olduğu kadar genişletme"[1643] eğilimindedir ve "onun, kendisi aracılığıyla bu serbestliğin habis etkilerini öğrendiği refleksiyon ve tecrübe dışında hiçbir şey ondaki bu eğilimi sınırlayamaz."[1644] İşte bundan ötürü insanın "bu orijinal eğilimi veya güdüsü takip eden bir kanaat yahut gözlem vasıtasıyla kontrol edilerek kısıtlanır." Rawls da işte burada üç sunî erdemle ilgili sunî ahlâkî ödevlerin, yani başkalarının mülkiyetine saygı olarak adalet, verilen sözlerin tutulması çerçevesinde sadakat ve hükümete sivik bağlılık ödevlerinin fayda kavramıyla açıklandığını ve meşrulaştırıldığını belirtir.[1645] Rawls'ın kendi deyişiyle

> "Hume'un düşüncesine göre, adalet ve sadakat ödevleri toplumun üyeleri tarafından genel olarak kabul edilerek saygı görmeseydi, o zaman, düzenli bir sosyal hayat imkânsız olurdu"[1646]

Bu husus hükümete politik veya sivil bağlılık ödevimiz konusunda da tamamen aynıdır. Hume, temel içgüdülerimizin bizi ya sınırsız özgürlüğe kapılmaya veya başkaları üzerinde hâkimiyet kurmaya sevk ettiğini söyler.[1647] Biz ancak refleksiyon sayesinde bu tür güçlü tutkuları barış ve düzendeki çıkarlarımıza feda ederiz. Birazcık tecrübe ve gözlem ise, hükümet yöneticilerinin otoritesi olmaksızın toplumu devam ettiremeyeceğimizi ve kendisine kesin bir itaatin sözkonusu olmadığı yerde bu otoritenin, dolayısıyla hükümetin küçük düşeceğini bize öğretmeye yeterlidir.[1648] İşte

[1641]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.480.
[1642]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.480.
[1643]Hume,'Of The Original Contract',*EPML*,s.480.
[1644]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.480.
[1645]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.169.
[1646]J.Rawls,*a.g.e.*,s.169.
[1647]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.480.
[1648]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.480.

Hume için tüm bu "genel ve aşikâr çıkarların gözlemlenmesi [hükümete] bütün bağlılığın ve bu bağlılığa atfettiğimiz ahlâkî yükümlülüğün kaynağıdır."[1649]

Hume'un, böylece, hükümetin meşruiyetini ve ona bağlılığın temelini, politik ilişkileri ele alırken de belirttiğimiz üzere, onsuz toplumun varlığını sürdürmesinin neredeyse imkânsız olmasıyla izah ettiğini söyleyebiliriz. Finlay'e göre politik otorite, Hume için bundan ötürü "herşeyden önce toplumda adalet kurallarına bağlılığı koruyan ve ihlalleri cezalandıran disiplin sağlayıcı bir güç olarak zorunludur."[1650] Rawls işte Hume'un bunu "politik ve sivil ödevlerin temel felsefi açıklaması olarak düşündüğünü",[1651] dolayısıyla Hume açısından "yönetime bağlılığımızı (..) bireylerin rızalarına dayanan farazi veya gerçek bir sosyal sözleşmeye müracaat ederek meşrulaştırmaya yahut açıklamaya çalışmanın son derece anlamsız olduğunu"[1652] belirtir. Rawls'a göre bunun nedeni, Hume'un bir sözleşmeye veya anlaşmaya saygı duymamızı yahut bireysel rızayı bağlayıcı saymamızı açıklamak için fayda ilkesine başvurmak dışında hiçbir alternatifimizin bulunmadığını ileri sürmesidir.[1653] Hume, bizim yönetime itaat etmemizi başlangıçta verilmiş kökensel bir rızanın içerdiği zımni bir söze değil, ticaretin ve insan ilişkilerinin sağladığı muazzam avantajları koruma ve garanti altına alınmasındaki çıkarımıza bağlar.[1654] Çünkü bu avantajlardan ancak insanların taahhütlerine bağlı kalmaları koşuluyla istifade edilebilir; yani onlar, bu koşulun gerçekleşmediği bir yerde hiçbir güvenliğe sahip değildirler. Hume işte, güçlülerin zayıflara, şiddet kullananların doğrulara ve adillere tecavüz etmelerini önleyecek yasalar, yöneticiler ve yargıçlar olmaksızın,bu güvenliğin sağlanamayacağını ve insanların toplumda, özellikle de medeni bir toplumda yaşayamayacaklarını belirtir. Sözlerimizi ve taahhütlerimizi yerine getirme yükümlülüğüyle otoriteye itaat etme yükümlülüğünü birbirinden ayırmanın hiçbir anlamı yoktur; dolayısıyla "toplumun genel çıkarları ve ihtiyaçları bu ikisini tesis etmek için yeterlidirler."[1655]

[1649]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.480.
[1650]Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.147.
[1651]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.169.
[1652]J.Rawls,*a.g.e.*,s.169.
[1653]J.Rawls,a.g.e.,s.169.
[1654]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.481.
[1655]Hume, a.g.m.,*EPML*,s.481.

Bu, hükümetin kökeni ve meşruiyetini açıklamak ve temellendirmek için kendisinin de ayrıca temellendirilmesi ve açıklanması gereken bir rıza idesine başvurmanın hem gerekli, hem de ortak tecrübede yeri olmadığı anlamına gelir. Hükümete itaati üreten ve sosyal düzeni sağlayan şey kökensel rıza değildir. O, Hardin'in belirttiği gibi, söz vermemizin bizim için sözlerimizi yerine getirme yükümlülüğü ortaya çıkaramayacağını; bu tür bir argümanı sadece felsefi bir sistem içinde eğitilmiş olanların ileri sürebileceklerini, dolayısıyla farazi bir sosyal sözleşmenin bize hiçbir etkisinin olamayacağını düşünür.[1656] Bundan ötürü hükümetin otoritesine rıza göstermemizde belirleyici olan şey,yani rızayı üreten etken, onun politik ilişkileri ele alırken açıkladığımız işlevinin faydalı sonuçlarıdır. Böylece,Finlay'i takip ederek, Hume'da hükümet şekline ilişkin meselelerin ve güncel politikaya ilişkin varılması gereken kararların,toplumun ihtiyaçlarının ve çıkarlarının merkezi bir önem taşıdığı bir arkaplana dayanarak ele alınması gerektiğini söyleyebiliriz.[1657] Bu, Hume için önemli olan şeyin, hükümetin kökensel bir rıza üzerinde bina edilip edilmediği meselesi değil;onun,toplumun adalet ilkeleriyle ilgili ihtiyaçlarını ve çıkarlarını koruyup koruyamadığı meselesi olduğu anlamına gelir. Hume'a göre bunun için "toplumun çıkarları farklı türden muhtelif anayasalar altında korunabilirler;"[1658] ve "özgür hükümete veya politik özgürlüğe erişilmesiyle çıkarların korunması arasında doğrudan bir mütekabiliyet [ilişkisi] yoktur."[1659] Hume bundan ötürü "mutlak hükümetin sivil toplumla bağdaşmadığı, dolayısıyla medeni bir hükümet şekli olamayacağı şeklindeki Lockeçu ideyi reddeder."[1660]

Bu reddin,filozofumuzun sosyal sözleşme teorisine yönelik,bir bütün olarak *Treatise*'de ortaya koyduğu insanbiliminin analitik unsurlarıyla şekillenmiş olan eleştirel analizinin ve argümanlarının doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Yine Finlay, "Hume'un toplumdaki özgürlük formlarına bağlılığının hükümet ve politik hayatla ilgili spesifik şartları gerektirdiğini; fakat onun normatif önceliklerinin, neo-cumhuriyetçi

[1656]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.120.
[1657]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*, s.147.
[1658]C.Finlay,*a.g.e.*,s.147.
[1659]C.Finlay,*a.g.e.*,s.147.
[1660]C.Finlay,*a.g.e*,s.147.

düşünceye hâkim olan önceliklerden ve gerekliliklerden farklı olduğunu" belirtir.[1661] O, Finlay'e göre, özgürlükçü bir hükümet[*] idealini kesinlikle reddetmez; fakat özellikle denemelerindeki hükümetle ilgili bütün argümanlarında ve hükümlerinde, yönetimin otoritesinin korunmasının ve toplumun güvenliğinin anayasal özgürlük meselelerinden daha büyük ve daha öncelikli bir önem taşıdığını güçlü bir şekilde vurgular.[1662] İşte Hume'un özgürlüğü bir bakıma otorite ve güvenliğe tabi kıldığını düşündüren gereklilikler de, onun sosyal sözleşme eleştirisinin ve elbette bu eleştirinin bir parçasını oluşturduğunu ve bir bakıma bir sosyal düzen teorisi olarak somutlaştığını söyleyebileceğimiz felsefi politikasının unsurlarıdır. Hume'da bu unsurların tamamı, hükümetin işlevini daha iyi yerine getirmesinin koşullarını açıklayacak şekilde ele alınırlar. Hardin, bundan ötürü, Hume'un teorisinin hiçbir objektif ahlâkî içeriği bulunmadığını belirtir. Hardin'e göre, Hume'da sözkonusu olan şey, sadece, bir hükümet şekli veya bir egemen üzerinde herhangi türden bir anlaşmayı sosyal bilimlere özgü bir bakış açısıyla açıklamaya yönelik bir içeriktir.[1663] İşte çalışmamızın bu noktasından itibaren,bu içeriğin filozofumuz için medeni bir sosyal düzenin çerçevesini oluşturduğunu ve onun siyaset felsefesinin politik pratiğine ve programına, yani Duncan Forbes'in terimiyle *felsefi politikasına* tekabül ettiğini söyleyebileceğimiz temel unsurlarını,temalarını ve meselelerini incelemeye çalışacağız.

5.3.Düzen Olarak Adalet: Mülkiyet ve Hükümet

Adalet, daha önce görmüş olduğumuz gibi, Hume için sunî bir erdemdir. Sunî erdemler, yukarıda farklı biçimlerde ifade ettiğimiz üzere,Hume'un vokabülerinde hayata geçirilmeleri kurumsal araçları veya davranış normlarını gerektiren erdemleri ifade ederler.[1664] Sunî bir erdem, bunun için doğal erdemlerden farklı olarak, bireylerin sadece, koordine edilmemiş kendiliğinden eylemleri aracılığıyla ortaya koyabilecekleri bir erdem değildir.Sunî erdemler ayrıca uygulandıkları topluluklar açısından da farklı erdemlerdir ve bu çerçevede, hemen yukarıda Hardin'den hareketle belirttiğimiz gibi, birbirinden tamamen farklı iki sosyal düzen sözkonusudur. İlki herkesin birbirini

[1661] C.Finlay,*a.g.e.*,s.147.
[*] *free government* terimini yerine göre özgür veya özgürlükçü hükümet olarak karşılayacağız.
[1662] C.Finlay,*a.g.e.*,s.147.
[1663] R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.121.
[1664] R.Hardin,*a.g.e.*,s.135.

tanıdığı ve gözlediği küçük ölçekli toplulukların sosyal düzenidir.[1665] Bu tür bir topluluk kurallar ve herkesin birbirini gözlemesi vasıtasıyla düzenlenir.[1666] Sözkonusu normlar büyük ölçüde doğal erdemlerle ilgilidir ve bu tür toplulukların üyeleri çok az şeye sahip oldukları için, birtakım unsurları ortaya çıkmış olmakla birlikte, henüz olgunlaşmış anlamıyla adalet ve mülkiyet sözkonusu değildir. Hükümetse tesis edilmemiştir.

İkinci sosyal düzen formu, hatırlayacağımız gibi, geniş ölçekli toplumların sosyal düzen formlarıdır. Bu tür toplumlarda düzeni korumak ve birtakım iyi sonuçlara erişmek için resmi kurumların varlığı sözkonusudur.[1667] Hardin bu çerçevede, Hume'un öncelikle uylaşımlar ve mülkiyet yasaları üzerinde odaklandığını ve onun bütün tartışmasında problemin açık ve örtülü olarak mülkiyeti korumak için zorunlu olan ceza hukuku ile ilgili olduğunu belirtir.[1668] Hardin'in burada kastettiği şey, Hume'un adalet kuralları çerçevesinde, adaleti, esasen birçok durumda mülkiyetle ilgili ceza yasaları ve hukuku ile ilişkilendirdiği ve adaletin Hume için, bir bakıma,bu yasaların uygulanması anlamına geldiğidir. Hume, meselâ *EMP*'de "mülkiyetle ilgili bütün meselelerin medeni kanunların otoritesine tabi olduklarını;bu yasaların, her topluluğun tikel elverişliliklerine göre doğal adalet kurallarını genişlettiklerini, sınırlandırdıklarını, tadil ettiklerini veya değiştirdiklerini"[1669] gözlemleyebileceğimizi belirtir. O, *Treatise*'de de adaletle "sunî bir genel fikri, bir yasa sistemini[1670] kastederek "adalet olmaksızın [geniş bir] toplumun hemen çözüleceğini ve herkesin toplumda olabileceği düşünülen en kötü durumdan [dahi]sonsuz ölçüde kötü olan o vahşet ve yalnızlık durumuna düşeceğini"[1671] söyler. Hume'da insani koşulların birçok elverişsizliğine işbölümünün ve ticaretin avantajlarını içeren geniş toplum vasıtasıyla çare bulunur.[1672] İşte, Hume için adaletin amacı, bundan ötürü, "toplumda düzeni koruyarak mutluluğu ve güvenliği sağlamaktır."[1673]

[1665]R.Hardin,*a.g.e.*,s.135.
[1666]R.Hardin,*a.g.e.*,s.135.
[1667]R.Hardin,*a.g.e.*,s.136.
[1668]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.136.
[1669] Hume,*EPM,Enquires*,s.196.
[1670]R.Hardin,*a.g.e.*,s.136.
[1671]Hume,*Treatise*, s.497.
[1672]R.Hardin,*a.g.e.*,s.136.
[1673]Hume,*EPM, Enquires*,s.186.

Hardin'in belirttiği gibi adalet ve mülkiyet Hume'da *per se* takdire layık değildirler; bu ikisinin çıkarlarımıza hizmet eden düzen için elzem olmaları onların taşıdıkları değerin yegâne temelidir.[1674] Hume böylece, adalet ve mülkiyetin, gerek adaletin henüz tam olarak olgunlaşmadığı küçük ölçekli toplumda, gerekse geniş ölçekli toplumda çıkarlarımıza hizmet ettiğini düşünür.Toplum, işbölümü ve işbirliği yaparak gerçekleştirdiğimiz teşebbüsler sayesinde devredilebilir metaları tedarik etmemizi ve geliştirmemizi sağlayacak en iyi araçları sunar. Hume, bundan ötürü, Hardin'in ifadesiyle "üretebildiğimiz yiyecek ve diğer devredilebilir metaların mülkiyetini korumamız için adalete ihtiyaç duyduğumuzu"[1675] belirtir. Bu ihtiyacı, kendimiz ve yakınlarımızla sınırlı endişelerden kaynaklandıkları için kişisel iyilikseverlik eylemleri veya sadece bunların bir toplamı sayamayacağımız genel iyilikseverlikle karşılayamayız.

İşte sunî bir erdem olarak adalet idesinin kendisi, adil çözümler ortaya koymak için kurumlar veya kurallar oluşturmamızı gerektirir ve biz bunları ya düşünüp taşınarak gerçekleştiririz veya onlar başka maksatlarla yaptığımız muhtelif eylemlerin amaçlanmamış sonuçları olarak ortaya çıkarlar.[1676] Böylece Hardin'e göre, adalet Hume'da özü bakımından iki aşamalı bir düşünceyi içerir. Adalet sistemi içinde gerçekleştirdiğimiz her eylemin kendisi,zorunlu olarak refaha neden olmamakla birlikte, adalet refaha neden olur.[1677] Kastedilen şey, adalet ilkelerinin tikel durumlardaki uygulamalarını, özellikle hâkim doğal ve sosyal erdemler, yani iyilikseverliğin ve insanlık erdemleri açısından değerlendirdiğimiz zaman, bu uygulamaların bizi birçok örnekte rahatsız edebileceğidir. Hume, bundan ötürü, bir mahkemenin önündeki bütün davaları tetkik ederek, her davayı ayrı ayrı değerlendirseydik, adalet ilkelerine aykırı karar vermemizin; bu ilkelere uygun kararlar vermemiz kadar doğal bir insanlık durumu olacağını söyler.[1678] Meselâ yargıçlar

[1674]R.Hardin,*a.g.e.*,s.136.
[1675]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.136.
[1676]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.136.
[1677]R.Hardin,*a.g.e.*s.136-137.
[1678]Hume,*Treatise*,s.579.

> "yoksul bir insandan [bir şeyi] zengin birine vermek için alırlar; çalışkanların emek ürünlerini sefihlere bahşederler ve kötülerin ellerine hem kendilerine hem de başkalarına zarar verecek silahları verirler."[1679]

Bununla birlikte yargıçların aldıkları bu tür kararların kendisine dayandıkları "bütün yasa ve adalet şeması toplum için faydalıdır."[1680]

Bu faydayı ortaya çıkaran şey, adalet ilkelerinin ve mülkiyeti belirleyen kuralların genel ve hem esnetilemeyen hem de kolay değiştirilemeyen, yani katı kurallar olmalarıdır.İnsanlar uylaşımlar yoluyla, tıpkı toy ve tecrübesiz bir yöneticiyken,her bireysel davanın uzun boylular için uzun paltoların, daha kısa boylular için daha kısa paltoların uygun olması gibi, kendi özgül koşulları içinde ele alınması gerektiğini düşünen Kyros'un zamanla öğrendiği üzere "toplumda genel barışı ve güvenliği desteklemek için aslında genel ve katı kuralların zorunlu olduğunu"[1681] öğrenirler. Bu genel ve katı kurallar adalet ve mülkiyetle ilgili kurallardır ve bunlar mal sahipliğini ve mülkiyeti "refah kriterlerinden ziyade prosedürel kriterlere göre tanımlarlar."[1682] Hardin, Kyros'un toplumunun ölçeğindeki bir toplumda bu genel ve katı kuralların, yasaların bir parçası olduklarını ve zaten yasa olmaksızın mülkiyetin de var olmadığını ifade eder.[1683] Bu kurallar, tek aşamalı doğrudan ahlâkî iddialardan farklı olarak, iki aşamalıdırlar; yani uygulanmaları için kurumlara ihtiyaç duyarlar. Adalet kurumu bundan ötürü bu iki aşamayı içerir: ilk aşamada adaletin işlevlerini ve görevlerini yerine getirmesini sağlayacak aktörleriyle birlikte bir kurum yaratırız ve sonra bu aktörler kurum tarafından belirlendiği şekliyle kendi görevlerine ilişkin kuralları takip ederler. Bütün bunların nihai sonucu olarak kurum genel iyiliği sağlamayı başarır.[1684] Burada başarıyla kastedilen şey, insanların uzak çıkarları olarak düşündükleri şeylerin Deleuze'ün ifadesiyle "sunî bir şekilde onların yakın çıkarları haline gelmesidir."[1685]

Hume, politik ilişkileri ele alırken belirtmiş olduğumuz gibi, insanların "doğalarını değiştire[meyeceklerini]; onların yapabilecekleri tek şeyin, durumlarını değiştirmek ve

[1679]Hume,*Treatise*,s.579.
[1680]Hume,*Treatise*,s.579.
[1681]Hume,*EMP Enquires*,s.305.
[1682]R.Hardin,*a.g.e.*,s.137.
[1683]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.137.
[1684]R.Hardin,*a.g.e.*,s.137.
[1685]G. Deleuze,*Empiricism and Subjectivity*,s.50.

adalete riayeti bazı tikel kişilerin yakın çıkarı, adaletin ihlalini ise bu kimselerin en uzak çıkarı kılmak"[1686] olduğunu söyler. İşte uzak çıkarları yakın kılan da sözkonusu kurumlar vasıtasıyla hükümettir ve zaten Deleuze'ün deyişiyle Hume'da "hükümetin anlamı da budur."[1687] Hardin, Hume'un "mülkiyetin ve mülkiyet haklarının hükümetin bir yaratımı oldukları şeklindeki Hobbesçu görüşü paylaş[tığını]" ve filozofumuzun "mülkiyetle münasebetimizin, bu münasebetin sosyal bir fikir olması anlamında doğal değil, sunî [bir münasebet] olduğunu kabul ettiğini" söyler. [1688] Bu çerçevede hükümetin çok önemli bir sorumluluğu kazanmaya yönelik güçlü tutkumuzu düzenlemektir.[1689] Bu ise, ekonomik ilişkileri ele alırken gördüğümüz üzere adaletle ilgili bir meseledir. Çünkü bizim adaletle ilgilenmemizin biri, insan doğasından; diğeri, içinde yaşadığımız dünyadan kaynaklanan başlıca iki olgusal nedeni vardır. Hatırlayacağımız gibi bunlardan ilki, insan doğasının temel niteliğinin kısmî bencilliğimiz ve sınırlı cömertliğimiz olmasıdır; ikincisi içinde yaşadığımız dünyanın ihtiyaçlarımızı karşılamaktaki yetersizliğidir.[1690] Bu iki unsurdan ötürü, Hardin'in ifadesiyle, "bizler [insanlar] arasında büyük bir çatışma sözkonusudur, dolayısıyla birbirimizle karşılıklı eylemlerimizin düzenlenmesi ihtiyacı vardır."[1691]

İşte böylece Hume'da adaletin, mal sahipliğini istikrarlı kılan ve sahip olunan şeylerin ancak sahiplerinin rızasıyla başkalarına devredilebileceğini garanti alan; her türlü mal tür devrinin kapsamını, koşullarını ve bu konudaki düzenlenmelerin dayanacakları kuralları belirleyen ilkeleri; hükümetin ise, bu ilkelerin ve kuralların hayata geçirilmesini sağlayan kurumları içerdiğini söyleyebiliriz. Bu, filozofumuz için adaletin ve hükümetin ortak konusunun ve amacının mülkiyetin korunması vasıtasıyla,sosyal düzenin korunması ve geliştirilmesi olduğu anlamına gelir. Bu, Hume'un sadece mülkiyetle adalet arasında kurduğu zorunlu ilişkinin bir sonucu değildir; Hume için mülkiyet ve toplum da zorunlu olarak ilişkilidir. O, *EPM*'de insanların toplum olmadan yaşasalardı, mülkiyetin hiçbir zaman bilinmeyeceğini, dolayısıyla ne adaletin ne de

[1686]Hume,*Treatise*,s.537.
[1687]G. Deleuze,*a.g.e.*,s.50.
[1688]R.Hardin,*a.g.e.*,s.138.
[1689]R.Hardin,*a.g.e.*,s.140.
[1690]Hume, *a.g.e.*,s.494-495.
[1691]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.140.

adaletsizliğin hiçbir zaman var olmayacağını belirtir.[1692] Zaten adaleti ve mülkiyeti gerekli kılan da kamusal fayda ve toplumun çıkarlarıdır ve bu çerçevede, adaletin somut icracıları olarak, "bütün yargıçların genel amacı kamusal faydadır."[1693]

Hume, böylece, toplumun çıkarları ve kamusal faydayı adalet ve mülkiyetle sıkı sıkıya ilişkilendirir ve bu, Hardin'e göre, Hume'un mülkiyetle ilgili görüşlerinde can alıcı bir noktayı teşkil eder. Bu can alıcı nokta, Hume için, "mülkiyet yasalarının teorik bakımdan özsel olarak doğru ve iyi olmadıklarıdır; onlar sadece bize faydalı oldukları ölçüde iyidirler."[1694] Mülkiyet işte bu çerçevede çok önemlidir; çünkü toplum düzeni büyük ölçüde ona bağlıdır ve uygun bir şekilde düzenlenmiş bir mülkiyet düzeninin bizim için muazzam faydaları vardır.[1695] Meselâ iyi bir mülkiyet düzeni, mülkiyet sahipliğimizi istikrarlı kılması nedeniyle, bizi piyasa için üretilen metalara yatırım yapmaya teşvik eder; dolayısıyla toplum genellikle daha müreffeh hâle gelir. Bir mülkiyet rejimi böylelikle gerek ekonomik ilişkiler içindeki kişiler, gerekse toplum açısından karşılıklı olarak avantajlar üretmeye elverişlidir.[1696] Mülkiyet işte bu bağlamda özellikle sosyal düzen için önemlidir. Çünkü "sosyal düzenin temin ettiği üretkenlik, onsuz çok daha az üretken olacağımız istikrarlı bir hükümeti desteklemek için bize nedenler verir."[1697] Burada birbirini besleyen bir ilişki de sözkonusudur: "Hükümet mülkiyeti korur ve mülkiyet güvenilir bir hükümete destek olur. Mülkiyetin korunması sosyal düzen için işlevseldir."[1698]

İşte adaletin, gerek mülkiyet gerekse hükümetle ilişkisi nedeniyle Hume'da esasen bir düzene tekabül ettiğini; daha doğrusu, Hume'un adaleti bir düzen olarak kavradığını söyleyebiliriz. Çünkü, Hardin'in belirttiği gibi, Hume'da "mülkiyet bir metanın yasayla tanımlanan ve desteklenen sahipliğidir; o, bundan ötürü öncelikle hükümetin varlığına bağlıdır."[1699] Ancak görmüş olduğumuz üzere, Hume için, mülkiyeti koruyan yasaların ve o yasaların uygulayıcısı olan hükümetin ortaya çıkması, adaletin uylaşımlar yoluyla

[1692]Hume,*EPM, Enquires*,s.308.
[1693]Hume,*a.g.e.*,s.309.
[1694]R.Hardin,*a.g.e.*,s.146.
[1695]R.Hardin,*a.g.e.*,s.146.
[1696]R.Hardin,*a.g.e*,s..146.
[1697]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*s,s.146.
[1698]R.Hardin,*a.g.e.*,s.146.
[1699]R.Hardin,*a.g.e.*,s.146.

doğmasını ve tedrici olarak yerleşiklik kazanmasını takip eden evrimsel bir sürecin sonucudur. Yasadan önce, mülkiyet konusunda normların veya uylaşımların yavaş evrimi sonunda ortaya çıkan bir tür adalet fikri sözkonusudur ve küçük toplumların yönetimi için bu yeterlidir. Toplumların büyüyüp ekonomik ilişkilerin karmaşıklaşmasıyla birlikte, bu bir tür adalet fikriyle ilgili araçlar yetersiz kalmaya başlarlar ve yine uylaşımlar vasıtasıyla, Rawls'ın "medeni toplum üyelerinin kendi ekonomik çıkarlarını takip ederlerken, kendileri arasındaki ekonomik üretimi ve rekabeti düzenlemenin ilkeleri"[1700] şeklinde tanımladığı üç ilkeye dayanan adalet erdemi olgunlaşır.

Hume'da, işte, toplumun büyümesi ve karmaşıklaşması nedeniyle "mülkiyeti düzenlemek için hükümete ihtiyaç duyarız ve mülkiyet yasasını istemeye başlarız ve ancak o zaman gerçek anlamıyla mülkiyete sahip oluruz."[1701] Hume'un kendi ifadesiyle "mülkiyetin medeni yasalara tabi oldukları; medeni yasaların ise toplumun çıkarından başka hiçbir amaca bağlı olmadıkları kabul edilir."[1702] Medeni yasalar toplumun çıkarlarına istikrarlı bir mülkiyet düzeni oluşmasını temin ederek hizmet ederler ve bu çıkarların "mülkiyetin ve adaletin yegâne temeli olduğu"[1703] kadar, "yöneticiye ve yasalarına itaatimizin kendisinin bu çıkarlardan başka hiçbir şeye dayanmadığının da kabul edilmesi gerekir."[1704] Böylece medeni yasaların, mal sahipliğini istikrarlı kılan, sahip olunan şeylerin mülkiyetlerinin mal sahiplerinin kendi rızalarıyla başkalarına devretmelerini güvence altına alan ve nihayet verilen sözlerin yerine getirilmesini gerektiren üç temel adalet ilkesine göre şekillendirildiklerini ve hükümetin de onların uygulanmasını sağladığı ölçüde toplumun çıkarlarına, dolayısıyla düzen olarak adalete hizmet edeceğini söyleyebiliriz.

Burada önemli bir nokta, Humecu adaletin, Hume'un insan doğasının dinamiklerine ilişkin analiziyle bağlantılı olarak toplum çıkarları üzerinden fayda ile sıkı sıkıya ilişkili olmasının, esasen, "bağlanabileceğimiz hiçbir adalet kavramının sadece soyut olamayacağı veya tamamen akıldan yahut idealize edilmiş koşullardan

[1700]J.Rawls,*Lectures on the History of Political Philosophy*,s.179.
[1701]R.Hardin,*a.g.e*,s.146.
[1702]Hume,*EPM, Enquires*,s.197.
[1703]Hume,*a.g.e*,s.197.
[1704]Hume,*EPM,Enquires*,s.197.

çıkarsanamayacağı"[1705] anlamına gelmesidir. Hume, Hardin'e göre, böylece "insan doğası ve insanların kendi dünyalarında yüz yüze kaldıkları koşullar üzerinde olumsal olmayan makul bir adalet teorisi kuramayacağımızı"[1706] ortaya koyar. Bunun anlamı ahlâk ve siyaset teorisinde bu tür tasavvurların ve bunlara dayanan kuramlaştırmaların Humecu adalet perspektifinin epistemik temelleri açısından doğruluklarının şüpheli olduğudur. Bu konu özellikle sosyal veya dağıtıcı adalet teorileri açısından önemlidir. Çünkü bu teoriler esas olarak adaletin konusunu oluşturan şeylerin, yani "sahip olunan nesnelerin dağıtımını belirleyen kurallar veya ilkeler"[1707] ile ilgilidirler. Hiskes'i takip ederek söylersek

> "Bu tür bütün teorilerin merkezinde -Aristoteles'ten Rawls'a kadar- avantajların (metalar,refah, yardımlar vb.) nasıl dağıtılması gerektiğini belirleyen belli bir ilke veya ilkeler dizisi lehine bir tercih yer alır."[1708]

Örneğin Rawls, Locke'ta, Rousseau'da ve Kant'ta bulunduğu şekliyle bilinen sosyal sözleşme teorisini genelleştireceği ve daha yüksek bir soyutlama düzeyine yükselteceği bir adalet kavrayışı sunmayı"[1709] ve böylece "düzenli bir toplumu tanzim edecek",[1710] dolayısıyla da "herkesin hakkaniyetli bir şekilde eyleyeceği ve adil kurumların yanında yer almayı kabul edeceği adalet ilkelerini incelemeyi"[1711] amaçlar. Hume'un adalet-mülkiyet ve hükümet açıklaması bu tür bir girişim için uygun bir zemin sunmaz. Hardin, bundan ötürü, Hume'un adaletle ilgili tartışmasının ancak bir düzen olarak adalet anlayışına uygulanabileceğini;onun dağıtıcı adalet anlayışına uygulanmasının kesinlikle mümkün olamayacağını ve bu ikisi arasında geçişler yapamayacağımızı ifade eder.[1712] Bunun nedeni, bir düzen olarak adaleti yıkan birtakım koşulların aslında dağıtıcı adaletin yasayla emredildiği durumlar olmasıdır. Ayrıca, adaleti bir düzen olarak tesis etmemizi sağlayan şey; yani bu düzenin mülkiyet haklarını sıkı, sert ve titiz bir şekilde koruması dağıtıcı adalet anlayışını ve bu anlayışa dayalı uygulamaları bir

[1705]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s140.
[1706]R.Hardin,*a.g.e*,,s.140.
[1707]Richard P. Hiskes, 'Has Hume a Theory of Social Justice', *Hume Studies* Volume III, Number 2, November 1977,s.72.
[1708]R.P.Hiskes, Has Hume a Theory of Social Justice', *Hume Studies* Volume III, Number 2, November 1977,s.73.
[1709]J.Rawls,*A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts:Harvard University Press,1971,s.11
[1710]J.Rawls, *a.g.e*, 1971,s.8
[1711]J.Rawls,*A Theory of Justice*,s..8
[1712]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.142.

mesele haline getirir.[1713] Hardin'in bu argümanları, Hume'un adalet anlayışının mahiyetini ortaya koymaya ve böylece onun düzen olarak adalet anlayışını cisimleştiren açıklamasının kaçınılmaz bir şekilde dağıtıcı adalet anlayışını dışarıda bıraktığını vurgulamaya yöneliktir.

5.4. Hume'un Adalet Soruşturması ve Dağıtıcı Adalet Teorisi

Hume'un adaletle ilgili açıklamasından bir sosyal veya dağıtıcı adalet fikrine ulaşmanın çok zor olduğu görüşünün Hume yorumcuları tarafından genel olarak paylaşıldığını söyleyebiliriz. Hiskes, filozofumuzun çalışmasında adalet tartışmasına tahsis ettiği geniş yerin onun tikel bir sosyal adalet teorisinden hareket ettiğinin bir işareti gibi görüldüğünü[1714] ve Miller, Day ve Árdal gibi Hume çalışmacılarının ona "dar ve muhafazakâr anlamda" da olsa bu tür bir teori atfettiklerini belirtir.[1715] Bu yaklaşımı güçlendiren bir husus, Hume'un *EPM*'nin sonlarına doğru bir dipnotta ileri sürdüğü bir görüştür. Hume bu dipnotta "insanların malvarlıklarının ayrılması ve istikrarlılığı ile, tikel kişilere tikel nesneleri temlik ettiğimiz kuralları birbirlerinden ayırt etmemiz gerektiğini"[1716] belirttikten sonra, bunlardan ilki,yani malvarlıklarının ayrılması ve malvarlığı ayrılığının istikrarlı bir nitelik taşıması ile ilgili zorunluluğun "aşikâr, güçlü ve alt edilemez olduğunu"[1717] ifade eder. Buna karşılık ikincisi, yani bir şeyin bir kimseye ait olduğunu ve o şeyi ona temlik edilebileceğini kabul etmemizi sağlayan kurallar,

> "kamusal bir faydaya, daha belirsiz ve hafif bir şekilde kişisel insanlık duygusuna, güçlüklere ve darlıklara yönelik özel öfkeye, pozitif yasalara, teamüllere, benzerliklere ve hayalgücünün çok ince bağlantılarına ve eğilimlerine tabidirler."[1718]

Hume, böylece sözkonusu kuralların şekillenmesinde birçok etkenin rol oynadığını belirtmiş olmaktadır.

Forbes, birçok motifin birbirine karışması ve felsefede birçok sebebin kendilerini aynı fenomende açığa vurdukları durumlarda, bunlardan hangisinin temel sebep olduğunu

[1713]R.Hardin,*a.g.e.*,s.142.
[1714]R.P.Hiskes,'Has Hume a Theory of Social Justice', *Hume Studies* Volume III, Number 2,s.72.
[1715]R.P.Hiskes, a.g.m., *Hume Studies* Volume III, Number 2,s.91.
[1716]Hume,*EPM,Enquires*,s.310.
[1717]Hume,*a.g.e.*,s.310.
[1718]Hume,*EPM,Enquires*,s.310.

belirlemekten daha zor bir sorun olmaması nedeniyle, Hume'un bu kuralların şekillenmesinde başrolün hayalgücüne mi yoksa kamusal faydaya mı verileceği konusundaki kararı, onlara ilişkin kendi açıklamaları ışığında, okura bıraktığını söyler.[1719] İşte Hume'un adalet ve mülkiyet açıklamasından dar kapsamlı da olsa dağıtıcı veya sosyal adalet teorisi çıkarılabileceğini düşünen yorumcuların, Forbes'in bu tespitine uygun bir şekilde davrandıklarını, yani filozofumuzun okurlarına bıraktığı kararda tercihlerini kamusal faydadan yana kullandıklarını düşünebiliriz.

Hiskes,Hume'un adalet ve mülkiyet açıklamasının temel kavrayışlarını, bu açıklamanın dayandırıldığı temel dinamiklerin ve mekanizmaların,özellikle de öz-sevgisi, öz-çıkar ve sempati gibi insan doğasının belli başlı eylemlilik unsurlarıyla ilişkileri içinde değerlendirerek, bu tür bir tercihin temelsiz olduğunu, yani Hume'dan bir dağıtıcı veya sosyal adalet teorisinin çıkarılmasının mümkün olmadığını ileri sürer.[1720] Hiskes'e göre, herşeyden önce, Hume'da dağıtım ilkelerine yönelik hiçbir açık ilkenin bulunmayışı Hume'a bir sosyal adalet teorisi atfedilmesini tartışmalı kılmaktadır.[1721] Bu konuda, yani sahip olduğumuz şeylerin toplumda nasıl dağıtılması gerektiği hakkında filozofumuzun bütün büyük çalışmalarından çıkarılabilecek üç kriter sözkonusudur. Bu üç kriter, Hume'un ortaya koyduğu şekliyle fayda ilkesi, yasanın doğru uygulanmasıyla ilgili formel ilke ve onun doğa yasası olarak nitelendirmeye lâyık gördüğü üç temel adalet ilkesi ile ilişkilidirler.[1722]

Yasanın doğru uygulanmasına ilişkin formel ilkeyle kastedilen şey, hemen aşağıda göreceğimiz üzere, yasaların esneklik içermemeleri anlamında sert ve katı olmaları ve genellik niteliğini taşımalarıdır. Hiskes, bu üç ilkeden hiçbirinin,ne kendi başlarına ne de birlikte,Humecu bir sosyal adalet teorisini temellendirmeye elverişli olmadığını ifade eder. Meselâ, Hume'un kişisel ahlâkın bir standardı, yani tikel eylemlerin bir doğruluk ölçüsü veya açıklayıcı bir ilkesi olarak fayda ilkesine bağlılığı, klasik bir faydacı için olduğu anlamda istekli ve şevkli bir bağlılık değildir ve o, sosyal adalet için yeterli bir

[1719]D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics*,s.10.
[1720]P.R.Hiskes, 'Has Hume a Theory of Justice',*Hume Studies Volume III*, Number 2,ss.72-93.
[1721]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies,Volume III*, Number 2,s.72-73.
[1722]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies Volume III*, Number 2,s.73.

temel olarak faydacılığa da aynı ölçüde kayıtsızdır.[1723] Buna ilişkin kişisel ahlâk düzleminde gösterilen kanıt, Hume için bir failin eylemlerine değer biçmekte başvurduğumuz başlıca ölçütün, hatırlayacağımız gibi, eylemin güdüsü olmasıdır. Hume *Treatise*'de "bir eylemi erdemli kılmak için erdemli bir güdü gerektiğini" vurgular.[1724] Oysa faydacılık savunucuları, Hume'un aksine, kişisel ahlâk meselelerinde sonuçları öne çıkarırlar; yani bir eylemin iyiliğine ve ahlâkîliğine hükmederlerken,onun sonucunu esas alırlar.[1725]

Ancak Hume, Hiskes'e göre, "kişisel ahlâka ilişkin faydacı yorumda örtülü sonuçsalcı bakış açısını ihlal etmekle" kalmaz; daha sonra Mill'in ileri süreceği " adil olan herşeyin *ipso facto* faydalı olduğu" şeklindeki iddiaya da mesafelidir.[1726] O, görmüş olduğumuz üzere, adaletle genel çıkar ve fayda arasında sürekli ilişki kurar ve bunun sosyal düzen açısından önemini vurgular. Filozofumuz bununla birlikte, Hiskes'in belirttiği gibi, *Treatise* ve *EPM*'de birçok defa tikel adalet eylemlerin veya adalet kurallarının inkâr edilemez bir şekilde gerçekten adil olmalarına rağmen,sonuçlarının sık sık kötücül veya kamusal faydaya aykırı olabileceklerini ileri sürer. Onlar, Hume için, ancak toplumun faydasına olan bütün yasa ve adalet şemasını kuran unsurlar olarak değerlendirildikleri zaman faydalı görünürler.[1727] Hiskes tek tek eylemlerin ve kuralların, içinde kendi faydalı olma niteliklerini kazandıkları bu tür bir şemanın, faydacıların ilke olarak kabul edemeyecekleri kadar geniş bir standart olduğunu ifade eder. İşte bu ve benzeri bir dizi argüman, Hume'un "faydayla sadece toplumun genel çıkarlarını ve ihtiyaçlarını kastediyor görünmesinden"[1728] ötürü, onun kelimenin kesin anlamıyla bir faydacı olmadığı şeklindeki değerlendirmelerin zeminini teşkil ederken,[1729] Hume'un bir sosyal adalet teorisi olsaydı, bu teorinin "genellikle ortaya konduğu şekliyle fayda ilkesine dayandırılamayacağı"[1730] anlamına gelir. Hiskes'e göre bunun başlıca nedeni, Hume'un "faydacı olmayan kendi fayda ilkesi" üzerinde bir sosyal adalet teorisi kurmayı

[1723]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies* Volume III, Number 2,s.73.
[1724]Hume,*Treatise*,s.478.
[1725]P.R.Hiskes, a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III, Number 2,s.73-74.
[1726]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies* ,Volume III, Number 2,s.74.
[1727]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*, Volume III, Number 2,s.74.
[1728]J. Rawls, *A Theory of Justice*,s.32
[1729]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III, Number 2,s.74.
[1730]P.R. Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.76.

amaçlamış olsaydı, bizzat bunun, filozofumuzun bir sosyal adalet teorisine sahip olamayacağına ilişkin yeterli bir kanıt sayılabileceğini ileri sürmeyi mümkün kılacak olmasıdır.Çünkü fayda,toplumda nesnelerin adil dağıtımına yönelik bir kriter ve faydayla kastedilen tikel bir toplumun varlığının sürmesi için zorunlu olan şey ise ve toplumlar arasında farklılaşmalar sözkonusuysa, bu birçok dağıtım kalıbının bu tür bir teori tarafından meşrulaştırılabilmesi demektir.[1731] Hiskes, Hume'un pozisyonu bu olsaydı, buradan beklenmedik bir sonuç çıkarılabileceğini, meselâ onun bir sosyal adalet teorisine değil, özcü bir adalet teorisine sahip olmadığını, bununla birlikte formel bir sosyal adalet teorisi sunduğunu söylemenin mümkün olabileceğini belirtir. Bunu sağlayan husus, Hume için varlığını sürdürmenin, yani faydanın gerekliliklerinin yasayla sınırlı bir çerçevede tanımlanmış olmasından ötürü, onun bu tür bir formel teoriyi sosyal adaleti yasanın doğru uygulanması olarak sunmasının mümkün olmasıdır.[1732]

Ancak burada da birtakım güçlükler sözkonusudur. Hume'un adalet hakkında söylemiş olduklarından formel bir sosyal adalet teorisi üretmekteki bu güçlüklerin başında onun yasayla neyi kastettiğine karar vermenin başlı başına bir problem teşkil etmesi gelmektedir.[1733] Hiskes'e göre, Hume birçok durumda adalet ve yasa arasında bir denklik kurmakla birlikte, onun yasayla pozitif yasayı mı, medeni hukuku mu, sosyal varoluşa ilişkin genel empirik yasaları mı yoksa tikel topluluklara özgü sosyal normları ve uylaşımları mı kastettiği net değildir.[1734] Meselâ Day, Hume'da insanların, kimin neyi hak ettiğine karar verme sorunuyla karşı karşıya kaldıklarını, bunun için de kuralları ve yasaları tesis ettiklerini düşünmektedir. Bunlar Hume'un adalet ilkeleridir. Ancak Hiskes, Day'in kurduğu bu ilişkinin, sadece, Hume'un doğal hukuku reddinin ve adaletin sunî bir erdem olduğu şeklindeki görüşünün örtülü bir şekilde içerdiği bir şeyi, yani bu kuralların insanlar tarafından oluşturuldukları fikrini işaret ettiğini hatırlatır.[1735] Hiskes'in bununla kastettiği şey, Humecu adalet ilkelerinin doğrudan doğruya pozitif kurallar ve yasalar olarak telakki edilemeyecek olmalarıdır.

[1731]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III, Number 2,s.76-77.
[1732]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III, Number 2,s.77.
[1733]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III, Number 2,s.77.
[1734]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III, Number 2,s.77.
[1735]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.77-78.

Hiskes'e göre,Hume'da formel bir sosyal adalet yaklaşımıyla ilişkilendirebilecek bir ibare *EPM*'de bulunur.[1736] Hume, burada, bir devlette "iç idareyle ilgili yasaların amacının adalete ilişkin bütün sorunları çözmek"[1737] olduğunu söyler. Bu cümle, Hume'da adalet ve medeni veya pozitif hukuk arasında formel bir ilişkinin varlığını ima eder.[1738] Bununla birlikte Hume'un *Treatise*'de, Day'in ifadesiyle "yerleşik bir otorite tarafından formüle ve icra edilen hiçbir yasanın bulunmadığı hükümetsiz bir toplumda adalet ilkelerine riayet edilebileceğini"[1739] belirtmiş olması, Hiskes'e göre, onun formalizminin pozitif hukuka bağlanabileceği şeklindeki iddiayı açıkça zayıflatır.[1740] Bunun nedeni adalet ilkelerinin, yukarıda belirttiğimiz gibi, doğrudan doğruya formel yasalar olarak kavranmasının mümkün olmamasıdır. Fakat burada daha büyük bir sorun, filozofumuzun *Treatise*'de "mülkiyetimizin sahip olduğumuz şeylerin sürekli sahipliğinin toplumun yasaları, yani adalet yasaları tarafından belirlenmesinden başka bir şey [olmadığını]"[1741] belirterek, adalet kurallarını toplum kurallarının bir unsuru kılmasıdır. Bu, toplum yasalarının Hiskes'in vurguladığı üzere "zorunlu olarak medeni veya pozitif yasalar gibi anlaşılması gerekmedikleri"[1742] anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onların esasen medeni ve pozitif yasalar olmadıklarını söyleyebiliriz.O hâlde Hiskes'i takip ederek Hume'da "toplum yasalarının neler oldukları" yani filozofumuzun toplum yasalarıyla "normları mı, uylaşımları mı, insan psikolojisi ve sosyal davranışa ilişkin empirik yasaları mı kastettiği" sorusunu sorabiliriz. Hiskes, Hume'un *Treatise*'de "adalet[in] kaynağını insan uylaşımlarımdan aldı[ğı]"[1743] ve "bu uylaşımların insan zihninin belli *niteliklerinin* dışsal nesnelerin *durumları* ile çakışmasından doğan bazı uygunsuzluklara çare olarak düşünüldüğü"[1744] şeklindeki izahından hareket ederek, onun, toplum yasalarıyla bütün bunların tamamını kastettiğini belirtir.[1745] İşte, adalet kurallarının pozitif hukuk düzeyine yükselmesi zorunlu olmayan olumsal insan uylaşımlarından ve dolaylı olarak, insan psikolojisinin bu uylaşımları

[1736]P.R.Hiskes,a.g.m,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.78.
[1737]Hume,*EPM*,*Enquires*,s.286.
[1738]P.R.Hiskes,a.g.m.*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.78.
[1739] akt.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.78.
[1740]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.78.
[1741]Hume,*Treatise*,s.491.
[1742]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.78.
[1743]Hume,*Treatise*,s.494.
[1744]Hume,*a.g.e.*, s.494.
[1745]P.R.Hiskes,'Has Hume a Theory of Social Justice',*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.78-79.

gerekli kılan niteliklerinden türetilmiş olması, Hiskes'e göre, Hume'dan formalist bir sosyal adalet teorisi çıkarılmasını çok zorlaştırır. Hiskes'in kendi ifadesiyle

> "adalet ve uylaşımlar, [yani] insan psikolojisi ve dış çevre arasındaki formel olmayan ilişkiler, formel bir sosyal adalet teorisinin temeli olamaz."[1746]

Bununla birlikte Hiskes, Hume'un üç temel adalet ilkesini, yani mülkiyetin sabitliği, sahip olunan şeylerin rızayla devredilmesi ve verilen sözlerin yerine getirilmesi ilkelerini, pozitif yasaların ve kamusal faydayla ilgili tasavvurların dayandırılabilecekleri sosyal adalet ilkeleri olarak telakki edilebileceğini düşünen Hume yorumcularının varlığına dikkat çeker. David Miller bu yorumculardan birisidir. Merkezi unsurlarını bu ilkelerin oluşturduğu bir sosyal adalet teorisi, David Miller'in ifadesiyle "sadece muhafazakâr bir adalet teorisi değil; aynı zamanda, bu tür bir teorinin son derece dar bir versiyonudur."[1747] Hiskes burada meselenin, Hume'un son derece dar anlamda pozitif bir sosyal adalet teorisi sunması değil, böyle bir teorinin Humecu adalet ilkeleri üzerinde temellendirilip temellendirilemeyeceği meselesi olduğunu ileri sürer.[1748] Hiskes'in kastettiği şey, bu ilkelerin, bu tür bir teorinin çekirdek ilkeleri olarak yorumlanmalarının ne ölçüde mümkün ve dolayısıyla doğru olduğudur. İşte Hiskes, Hume'un doğa yasaları da adlandırdığı adalet ilkelerinden bir sosyal adalet teorisi çıkarılabileceği görüşüne iki temel gerekçeyle itiraz eder. Bu gerekçeler, filozofumuzun düzen olarak adalet anlayışıyla örtüştüğü gibi, bu anlayışın pratikteki sonucu olan ve onun,hemen aşağıda ele alacağımız,yasaların genelliği ve katılığı konusundaki vurgularıyla da uyumludurlar.

Hiskes'e göre, Hume'un üç temel adalet ilkesinin mekanizmasıyla, pozitif bir sosyal adalet teorisinin ifade edilebileceğine ilişkin tezleri reddetmek için gösterilebilecek ilk neden, Hume'un bu ilkeleri, zenginliğin dağıtımında toplumun takip edeceği talimatlar olarak sunduğunun şüpheli olmasıdır.[1749] Çünkü Hume'da üç temel adalet ilkesi, daha çok,

---

[1746]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2, s.79.
[1747] David Miller akt.P.R.Hiskes, a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2, s.80.
[1748]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.80.
[1749]P.R.Hiskes,'Has Hume a Theory of Social Justice',*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.80.

> "içlerini her toplumun kendi usullerine göre kendi pozitif yasaları ve fayda tasavvurlarıyla doldurdukları tanımlayıcı adalet konuları veya kategorileri olarak görünmektedirler."[1750]

Bu, doğa yasalarının, emredici bir şekilde pozitifin yasaların, uylaşımların veya toplumla ilgili faydacı tasavvurların yerlerini alamayacakları; aksine onlara bağlı, yani onların belirledikleri koşullara tabi oldukları anlamına gelmektedir. Hume, meselâ Hiskes'in örneğiyle söylersek, sahip olunan şeylerin mal sahibinin rızasıyla devredilebileceğine ilişkin ikinci adalet yasasının belli bir toplumun tikel pratiklerine, geleneklerine ve hatta hurafelerine tabi olduğunu vurgular; çünkü 'rıza' ve 'devir' terimlerinin sosyal bağlamda taşıdıkları anlamı tanımlayan şey bunlardır.[1751] Hume, aynı bağlamda değerlendirebileceğimiz şekilde, sözlerin yerine getirilmesine ilişkin ikinci adalet ilkesinin "bir insan buluşu" olarak "toplumun ihtiyaçları ve çıkarları üzerinde bina edildiğini"[1752] ifade eder. Hume'un mal sahipliğinin sabitliğiyle ilgili ilk adalet ilkesi de bu bağlamın dışında değildir; yani bu ilke de medeni yasalara tabidir; bunun nedeni, bir mal sahipliği iddiasını haklı ve yasal kılmak için ne kadar sürenin yeterli olduğunu bu yasaların belirlemesidir.[1753] Hume *EPM*'de "medeni yasaların doğal kuralların yerini doldurduklarını"[1754] belirtir ve "mülkiyetle ilgili bütün sorunların, her topluluğun tikel yararına göre doğal adalet kurallarını genişleten, sınırlandıran, tadil eden ve değiştiren medeni yasaların otoritesine tabi olduklarını"[1755] ifade eder.

Bunu, Humecu doğal adalet yasalarının, doğal hukukçular ve Locke için sözkonusu olduğu şekilde akıl veya akıl üzerinden aşkın ilkelerle temellendirilmemiş olmamasının kaçınılmaz bir sonucu sayabiliriz. Westerman'ın belirttiği gibi, doğal hukukçular için adalet "insani uylaşımlardan bağımsız olan ezeli ve ebedi kanunlar içinde cisimleşir."[1756] Bundan ötürü doğal hukukçular "özel mülkiyet gibi kurumların sunî ve insan icadı olmasını kabul etmişler; fakat adaletin kendisinin nihai olarak uylaşımlara

[1750]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.80.
[1751]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.80.
[1752]Hume,*Treatise*, s.519.
[1753]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.80-81.
[1754]Hume,*EPM,Enquires*,s.196.
[1755]Hume,*EPM,Enquires*,s.196.
[1756]Pauline C. Westerman, 'Hume and natural lawyers: a change of landscape', *Hume and Hume's Connections*, M. A. Stewart and John P. Wright (eds), Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995,s.91.

dayanan bir şey olduğunu hiçbir zaman düşünmemişlerdir."[1757] Bu, doğal hukukçular açısından sadece adaletin değil, adaletle ilgili unsurların, meselâ mülkiyet ve rızanın da özsel ve aşkın bir anlam taşıdıkları; dolayısıyla bunların, kurumları hem açıklamak hem de meşrulaştırmak için kullanabilecekleri anlamına gelir. Oysa Hume için bu kez de Westerman'ın ifadesiyle vurgulayabileceğimiz gibi "adalet, varlığını sadece toplumun içine iyice yerleşmiş olması olgusundan türetir."[1758] ve onunla ilgili unsurlar, mesela rıza kavramı da "kesinlikle mevcut toplumun sınırları içinde belirlenir."[1759] Burada belirleyici olansa adaletin topluma olan faydasıdır. Bundan ötürü, Hume'da pozitif adalet kurallarının, mülkiyetin ve adalete eşlik eden yükümlülüklerin doğa yasalarına müracaat ederek meşrulaştırılmasının imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Bu,Westerman'ın benzetmesiyle önceden, yani doğal hukukta pozitif ve doğal yasaları birbirlerine bağlayan ince ipliğin kesilmesi demektir.[1760] İşte Humecu doğal adalet ilkelerini,pozitif yasaların meşruiyet kaynağı olan özsel ilkeler olmaktan çıkaran bu noktanın, aynı zamanda, onlardan dar anlamda da olsa formel bir sosyal adalet teorisi çıkarılmasını son derece güçleştirdiğini belirtebiliriz.Hiskes, bundan ötürü, ilkeleri tikel toplulukların ihtiyaçlarını karşılayan genelleştirilemez yasalar vasıtasıyla değiştirilmeye, hatta sınırlandırılmaya açık olan bir sosyal adalet teorisinin bu toplumlarda bir teori olarak değil, bir ideoloji olarak ortaya çıkacağını ileri sürer.[1761]

Hiskes'in Humecu adalet ilkelerinden niçin formel bir sosyal adalet teorisi oluşturulamayacağına ilişkin gösterdiği ikinci neden, doğal yasaların toplumlara ve hukuk sistemlerine yayılmış göreliliğidir.[1762] Hume, Hiskes'in belirttiği üzere, üç doğal adalet yasasının her toplumun ihtiyaçlarına uygun düşecek şekilde ayarlandıklarını varsayar; fakat bu ihtiyaçların toplumu sözkonusu yasaları doğrudan doğruya ihlâl etmeye zorlayabileceğini düşünmez.[1763] Bununla birlikte, Hiskes'e göre, Hume'da koşullar veya uylaşımlar doğa yasalarını çiğnemeye mecbur bırakabilir ve bu tür bir ihlâl,Hume açısından fayda kriterine dayanarak meşrulaştırılabilir.Meselâ Hiskes'in

[1757]P.C.Westerman,'Hume and natural lawyers: a change of landscape',*Hume and Hume's Connections*,s.91
[1758]P.C.Westerman,a.g.m.,*Hume and Hume's Connections*,s.92.
[1759]P.C.Westerman,a.g.m.,*Hume and Hume's Connections*,s.92.
[1760]P.C.Westerman,a.g.m.,*Hume and Hume's Connections*,s.92.
[1761]P.R. Hiskes, 'Has Hume a Theory of Social Justice', *Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.81.
[1762]P.R. Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.81.
[1763]P.R.Hiskes,'a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.81.

örneğiyle, krallık tacıyla ilgili tevarüs hakları yüzünden çatışma ve şiddetli bir cepheleşme içine girmiş bir toplumda, çatışmaları ve savaşı önlemek için, tevarüs hakkı davası güdenlerin bastırılması ve en büyük oğlun taç hakkının kurumsallaştırılması kararının alınması makûl bir çözüm olacaktır. Hiskes, bu tür bir kararın uygun bir şekilde icra edilmesi hâlinde ortaya, "Hume'un *insanların güvenliği en yüksek yasadır*" şeklindeki görüşü ışığında sosyal adalet yararına bir durumun çıkacağını; bununla birlikte bu durumun, mülkiyet devrinin ilgili tarafların rızasına dayanması gerektiği şeklindeki ikinci doğa, yani adalet yasasının açık bir ihlali olacağını ifade eder.[1764] Bu, Hume'un fayda ilkesiyle doğal adalet yasaları arasında bir sosyal adalet teorisinin oluşturulması bakımından ciddi bir sorun teşkil eden bir bağdaşmazlığı göstermesi bakımından önemlidir.

Bütün bunlar sonuçta, Hume'un adalet kavrayışının temel unsurlarına dayanarak, dağıtıcı veya sosyal bir adalet teorisi çıkarmanın çok zor olduğu anlamına gelmektedir. Bu, Hiskes'e göre, kısmen bu unsurların belirsizliğinden; ama daha çok ve öncelikle, farklı toplumlarda mevcut zenginliğin muhtelif dağıtım şekillerini birbirlerinden ayırt etmeye ve bu dağıtıma ilişkin genelleştirilebilir kurallar oluşturmaya ilişkin yetersizliklerden kaynaklanır. Onların birarada değerlendirildiklerinde birbirleriyle bağdaşmamaları veya çatışmaları sözkonusu zorluğu daha da arttırır.[1765] Ancak bu Hume'un adalet kavrayışının temel unsurlarından bir sosyal adalet anlayışının çıkarılamayacağı anlamına gelmez; sadece, bu anlayışın formel bir teori olarak bu ilkeler üzerinde temellendirilebilmesinin çok zor olduğu anlamına gelir. Hiskes, bundan ötürü, Hume'un adalet ilkeleriyle ilgili açıklamasından bir sosyal adalet teorisi değil; ancak bir ideoloji olarak bir sosyal adalet anlayışının çıkarılabileceğini düşünür.[1766] Bununla birlikte bizim için burada asıl önemli olan nokta, bütün bu çerçevenin, Hume'un adalet anlayışının mahiyetini, onun dağıtıcı veya sosyal adalet anlayışıyla doğrudan doğruya ilişkilendirilmesinin niçin çok zor, hatta neredeyse imkânsız ortaya koyarak netleştirmesidir. İşte Hume'un düzen olarak adalet anlayışından, dağıtıcı veya sosyal adalet anlayışına bir sıçrama yapmanın çok zor olduğunu gösterdiğini

[1764]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.81.
[1765]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.81.
[1766]P.R.Hiskes,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume III,Number 2,s.81.

düşündüğümüz bu netleştirmeden sonra, düzen olarak Humecu adaletin pratik boyutuna, yani Hume'un hukuk, yasalar ve yasaların nitelikleriyle ilgili temel görüşlerine geçebiliriz.

5.5. Hume'da Hukuk ve Yasal Sistem: Genel Yasaların Nitelikleri ve Hükümet

Hume'da adalet ve mülkiyet, hatırlayabileceğimiz gibi, Rawls'ın ifadesiyle "temel uylaşım"dı[1767] ve Humecu uylaşım, sadece üç temel adalet ilkesinin ortaya çıkarması bakımından değil, adaletle ilgili başta koordinasyon problemleri olmak üzere,geniş ölçekli problemlerin çözülmesi bakımından da önemliydi.[1768] Bu çerçevede, hükümetin kendisi ve yönetme gücü de, sözkonusu problemlere uylaşım yoluyla bulunmuş çözümler olarak uylaşımlardan kaynaklanıyordu. Uylaşımların gücü ise, onların belli bir alandaki etkileşimli etkinliklerde ilgili tarafların etkinliklerini uyumlu, dolayısıyla başarılı bir şekilde icra etmelerini sağlayan *a priori* değil, *a posteriori* kurallarla şekillenmiş yapılar olmalarından geliyordu. Sosyal düzen bu bakımdan uylaşımların bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu.[1769]

İşte Hardin, Hume'da yasaları ve hukuk sistemini onun uylaşım anlayışıyla ilişkilendirerek açıklarken, sosyal düzende oynadıkları benzersiz rolden ötürü, yasaların "en önemli politik uylaşımlar sınıfının hukuk sistemi olduğunu"[1770] ifade eder. Ona göre yasalar, bizim daha iyi koordine olmamıza yardım ederler; bunun sonucunda biz, daha başka yasalar üretir ve daha iyi koordine oluruz. Hardin, bir hukuk sistemi bir uylaşım olarak tesis edilmiş ve yerleşmiş olduğu için, hukukun gelişmesinin işlevsel açıklamasını daha önce belirttiğimiz paradigmaya uyarlar.[1771] Bu paradigmada, hatırlayacağımız gibi, bir 'X' kurumu veya davranış kalıbı bir 'G' grubuna yönelik bir 'İ' işleviyle izah ediliyordu; yani bu işlevsel açıklama paradigmasında 'İ' işlevi, 'X'in bir etkisiydi ve 'G' grubu için faydalıydı ve bu işlev 'G' grubu üzerindeki nedensel etkisinin geribildirimi vasıtasıyla 'X'in sürmesini sağlıyordu.

[1767] J.Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*,s.60.
[1768] R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,ss.80-91.
[1769] R.Hardin,*a.g.e.*,s.86.
[1770] R.Hardin,*a.g.e.*,s.142.
[1771] R.Hardin,*a.g.e.*,s.142-143.

İşte bu açıklamaya göre, hukukun gelişmesinin işlevi, insanların daha iyi koordine olmasıdır ve bir yasa sisteminin etkisi olan bu işlev, kendi çıkarları için hukukî gelişmeye zorlayan davalara neden olan insanların sağladıkları nedensel geribildirim sayesinde bir hukuk sisteminin devamlılığını temin eder.[1772] Böylece, bu kez Hayek'ten hareketle vurgularsak, Hume için yasalar ve hukuk, tıpkı sunî erdemler ve ahlâk yahut dil veya para gibi, belli bir amaçla üzerinde düşünülerek planlanmış icatlar değil, bir şekilde gelişmiş kurumlar veya oluşumlardır.[1773] Onların gelişmelerini sağlayan şey kanıtlanmış faydalarıdır. Ancak Hume, Hayek'in belirttiği üzere, kanıtlanmış fayda üzerindeki vurgusunun, insanların bu kurumları, faydalarını daha onları kurmadan önceden gördükleri ve bu nedenle benimsedikleri şeklinde bir izlenim uyandırmasını önlemek için, faydaya yaptığı bütün referanslarda, bu refleksiyonların esasen yavaş yavaş ve tedrici olarak oluştuklarını düşündüğünün altını çizer.[1774]

Bu, Hume'da "bir yasa sisteminin ve hukukun insanların pratik tecrübesinin bir sonucu"[1775] olarak tedrici bir gelişim çizgisi takip ettikleri ve bunun böyle olmasının kaçınılmaz olduğu anlamına gelir. Hardin, bundan ötürü, tecrübe ve değişen şartlar karşısında gelişmediği takdirde, hukukun çökmeye başlayacağını farz edebileceğimizi belirtir.[1776] Bir yasa sistemi, Hume için, gelişimi boyunca karşı karşıya kalınan olumsallıklara tepki olarak muhtelif şekillerde gelişir ve birbirleriyle olan komşu ülkelerin hukuk sistemlerinin çok büyük bir farklılık göstermelerinin sebebi budur. Hume *Treatise*'de, bunun bir örneği olarak, başkasına ait bir toprak parçası üzerine ev yapılmasında olduğu gibi, bir bütünün iki kişiye aitmiş göründüğü durumları gösterir ve esas alınacak belli ilkelere göre, o bütünün tek kişinin mülkiyeti olduğuna karar verilebileceğini; ama burada güçlüğün, iki kişiyi o bütünle ilişkilendirmemizi sağlayan unsurlardan hangisini en önemli ve hayalgücü için en çekici unsur olarak değerlendirebileceğimiz meselesinden kaynaklandığını belirtir.[1777] O, bundan ötürü,

[1772]R. Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.142-143.
[1773]F.A.Hayek,The Legal and Political Philosophy of David Hume,*The Trend of Economic Thinking*,s.109.
[1774]F.A.Hayek, a.g.m., *The Trend of Economic Thinking*,s.109-110.
[1775]F. A. Hayek,a.g.m.,*The Trend of Economic Thinking*,s.107.
[1776]R.Hardin,*a.g.,e.*,s.143.
[1777]Hume,*Treatise*,s.513.

Hardin'in belirttiği üzere, bu tür durumlarda medeni yasaların asıl işinin, insan doğasının hangi ilkelerinin belirlenmemiş kaldığını tespit etmek olduğunu söyler.[1778]

İşte Hardin, Hume için burada önemli olan şeyin içinde karşılıklı olarak istikrarlı beklentiler oluşturacağımız bir yapıya sahip olmamız olduğunu ifade eder.[1779] Sistemimizin Fransız veya İngiliz hukuk sistemi olması, gelişmiş bir hukuk sistemine sahip olmamızdan daha az önemlidir. Çok sayıda muhtemel yapılar düzeninden hangisine sahip olacağımız bir uylaşım ve tesadüf meselesidir.[1780] Kaldı ki, Hardin'in ifadesiyle,

> "bir veya daha fazla kuşağın ardından sahip olduğumuz şey 'rasyonel bir tasarım' değil, amaçlanmamış bir sonuç olur."[1781]

Hume, bu çerçevede meselâ *EPM*'de "miras ve sözleşme' kelimelerinin sonsuz ölçüde karmaşık ideleri temsil et[tiklerini]"[1782] ve "onları kesin bir şekilde tanımlamak için yüzlerce ciltlik yasanın ve yorumcuların binlerce ciltlik yorumunun yeterli bulunmamış olduğunu"[1783] belirtir. Bu karmaşıklığın, Hume için, bu yasaların doğruluğuna ilişkin rasyonalist açıklamaya ilişkin güçlü bir itirazı ifade ettiğini ve onların sosyal düzeni tesis etmeye yönelik tedrici olarak gelişmiş sunî araçlar oldukları hususuyla yakından bağlantılı olduklarını söyleyebiliriz. Burada önemli bir nokta, başka sistemlerin çekici, hatta görünüşte prensip olarak daha üstün olduklarına ilişkin kanıtlar veya işaretler bulunabileceği için, "tikel bir sistemin 'zorunlu' veya 'doğru' olduğunu ileri sürmenin çok zor olmasıdır."[1784] Böylece, Hume için, bir sistemin ne kadar yaygın, ne kadar bütünlüklü, tutarlı ve ne kadar etkili ise, onun doğru olmasının o kadar muhtemel olduğu ileri sürülebilir.[1785] Bununla birlikte günümüze kadar gelmiş bir sistemi, birçok örnekte doğru kılan tek şey, onların günümüze kadar gelmiş olmalarıdır. Bundan ötürü, Hardin'in ifadesiyle,"biz ideal veya çok daha iyi bir sistem tasarlamayı

[1778]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.143.
[1779]R.Hardin,*a.g.e.*,s.143.
[1780]R.Hardin,*a.g.e.*,s.143.
[1781]R.Hardin,*a.g.e.*,s.143.
[1782] Hume,*EPM, Enquires*,s.202.
[1783] Hume,*a.g.e*,s.202.
[1784]R.Hardin,*a.g.e.*,s.143.
[1785]R.Hardin,*a.g.e.*,s.144.

bekleyemeyiz";[1786] bizim bekleyebileceğimiz şey "başkalarının tecrübelerinden sonuçlar çıkararak sistemimizi revize edebilmektir."[1787]

Ancak bütün bunlar, Hume için yasaların belli niteliklere sahip olması gerekmediği anlamına gelmez. Hume'un üç temel adalet ilkesi,yani burada kısaca *mal sahipliğinin, yani mülkiyetin sabitliği*, *mal sahipliğinin rızayla devri* ve *verilen sözlerin yerine getirilmesi* diye ifade edebileceğimiz ilkeler,hatırlayacağımız gibi, insan toplumunun zorunlu bir ihtiyacı olarak doğarlar ve bütün hukuk sistemi bir bakıma, Hayek'in ifadesiyle, bu üç yasanın sadece detaylandırılarak işlenmiş bir şeklidir.[1788] Bu kurallar, görmüş olduğumuz gibi, hükümetin oluşumundan önce gelirler. Başka bir deyişle bu kuralların, insanların bir hükümet şeklini kabul etmelerinden veya ona bir söz veya sözleşmeyle bağlanmalarından önce tanınmış olmaları gerekir.[1789] Bu kuralların özellikleri genel ve katı olmalarıdır. İşte Hayek'e göre, Hume'un bu çerçevedeki düşüncesi, öncelikle, genel düzenin tesis edilmesini garanti altına alacak şeyin, ancak bu genel ve esneklik taşımaz adalet kurallarının genel bir şekilde uygulanması olduğunu göstermektir. Bu genel ve esnemez üç temel ilkenin genel ve esneklik taşımayan bir şekilde uygulanmasıyla kastedilen şey, şu veya bu

> "hiçbir tikel amacın veya sonucun bu kuralların uygulanmasına kılavuzluk etmemesi gerektiğidir."[1790]

Böyle yapılmadığı takdirde, bu kuralların düzenle sonuçlanması mümkün olmayabilir.Bunun nedeni, bireylerin veya toplulukların tikel amaçlarına yönelik her endişenin ve tikel bireylerin değerlerine yönelik bir ilginin,genel düzeni tesis etme hedefini tamamen çökertebilecek olmasıdır.[1791]

İşte bütün bir yasa sistemi, Hayek'in belirttiği gibi, üç temel adalet ilkesinin şartlara bağlı olarak zaman içinde detaylandırılıp geliştirilmiş bir şekli ise ve bu ilkelerin uygulanmasına hiçbir tikel amacın kılavuzluk etmemesi gerekiyorsa,hem yasa sistemini

[1786]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.144.
[1787]R.Hardin,*a.g.e.*,s.144.
[1788]F.A.Hayek,'The Legal and Political Philosophy of David Hume',*The Trend of Economic Thinking*,s.109.
[1789]F.A.Hayek,a.g.m.,*The Trend of Economic Thinking*,s.110.
[1790]F.A.Hayek,a.g.m.,*The Trend of Economic Thinking*,s.110.
[1791]F.A.Hayek,a.g.m.,*The Trend of Economic Thinking*,s.110.

teşkil eden yasaların genellik niteliğini taşımalarının hem de onların uygulayıcılarının bu niteliği dikkate almalarının ve buna uygun davranmalarının Hume için büyük bir önem taşıdığını söyleyebiliriz. Örneğin McArthur'a göre, bu nokta, Hume'da "medeni bir hükümetin uygun bir tarzda teşkil edilme[si] ve kurulma[sı] gerek[liliğiyle]"[1792] ilişkili olmasından ötürü, Hume'un politika teorisinin "en can alıcı unsurunu"[1793] oluşturur. McArthur, Hume'un hükümetin uygun bir şekilde teşkil edilmesiyle "çeşitli kamu kurumları ve görevleri arasında yazılı olan ve olmayan, açık ve fiili güç dağılımını kastet[tiğini]"[1794] belirtir. Bu güç dağılımı "tek bir kurucu kanunla, yerleşmiş uygulamaların ve yazılı yasaların bir birikimiyle yahut uylaşımların ve diğer yazılı olmayan etkenlerin daha nazik bir dengesiyle"[1795] şekillendirilebilir. Ancak Hume, bir hükümetin kurulmasında ve şekillenmesinde bunlardan hangisi birinci derecede belirleyici olmuş olursa olsun, McArthur'un belirttiği gibi, kilit değişkenin yasaların nitelikleri olduğunu düşünür. Bu, filozofumuz için, belli bir hükümeti sistemini ortaya çıkaran şeyin, doğrudan doğruya yasaların niteliklerinden kaynaklandığı ve bu hususun, onun, hükümet şekilleri arasında yaptığı ayrımın en kritik noktasını oluşturduğu anlamına gelir.[1796] Hume, meselâ, medeni bir monarşi bağlamında "her bakanın ve yöneticinin, ne kadar yüksek konumda olurlarsa olsunlar, bütün toplumu yöneten genel yasalara tabi olmaları gerektiğini"[1797] belirtir ve O, böylece, McArthur'un ifadesiyle "medeni bir hükümetin genel yasalar diye adlandırdığı bir sistem tarafından regüle edildiğini"[1798] ileri sürer.

Bu çerçevede Hume için "bir devletin anayasasıyla yasa sistemi arasında sıkı bir bağ vardır"[1799] ve bu bağ Hume'un, politikanın bir bilime indirgenebileceği şeklinde bir implikasyonu içeren bir denemesinde ifade ettiği gibi, adeta bilimsel bir genellik ve kesinlik taşır: "Yasaların ve tikel hükümet şekillerinin gücü o kadar büyüktür ve bunlar, insanların huylarına ve mizaçlarına o kadar az bağımlıdırlar ki, bazen onlardan

[1792]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.9.
[1793]N.McArthur,*a.g.e.*,s.9.
[1794]N.McArthur,*a.g.e.*,s.9.
[1795]N.McArthur,*a.g.e.*,s.9-10.
[1796]N.McArthur,*a.g.e*,s.10.
[1797]Hume, 'Of the Rise of Arts and Sciences',*EPML*,s.125.
[1798]N.McArthur, *a.g.e.*,s.10.
[1799]R.Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*,,s.10.

çıkarabilecek sonuçlar, neredeyse, matematik biliminin bize sundukları sonuçlar kadar genel ve kesin olabilirler."[1800] Bu tespitin, Hume için, hükümet şekilleri arasında esasen bir farklılık bulunmadığı; herhangi bir hükümet şeklinin yöneticilerine bağlı olarak iyi veya kötü olabileceği; yani, hükümetler arasındaki farklılıkların hükümet şekillerinden değil, yöneticilerin niteliklerinden ve tutumlarından kaynaklandığı şeklindeki görüşe, kendisinin çok açık ve kesin itirazının zeminini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü ona göre:

> "bütün hükümetlerin birbirlerine benzedikleri ve [onlar arasındaki] yegâne farklılığın yöneticilerin davranışlarından ve karakterlerinden ibaret olduğu bir kere kabul edilseydi, birçok politik tartışma sona ererdi ve bir anayasayı diğerinden üstün tutan bütün tutkulu adanmaların bağnazlık ve ahmaklık sayılması gerekirdi. Ancak bir ılımlılık dostu olmakla birlikte, bu görüşü kınamaktan kendimi alamıyorum. İnsani işlerin belli insanların tesadüfî huylarının ve karakterlerinin temin ettiğinden daha fazla bir istikrara elvermediğini düşünmek esef verici olmalıdır."[1801]

Hume böylece, hükümeti, hükümet sistemlerini ve şekillerini belirleyen kuruluş çerçeveleri olarak anayasaların önemini çok açık bir şekilde vurgulamış olmaktadır. McArthur, Hume'un bu çok güçlü ve kesin vurgusundan ötürü, Hume için "hükümet şekli[nin] herşey [demek olduğunu]"[1802] ve "yöneticilerin tesadüfî huylarının ve karakterlerinin ancak barbar yönetimlerde mesele olduklarını"[1803] belirterek "aslında bir hükümeti barbar kılan şey yöneticilerinin kişiliğine bağımlı olmasıdır."[1804] diye ilâve eder. Buna karşılık McArthur'a göre, Hume'da medeni bir hükümet,

> "yasalarının doğası sayesinde, olabilecek en çıplak bir şekilde özçıkarlarıyla ilgili olan yöneticiler tarafından dahi yönetilebilen bir hükümettir."[1805]

Burada Hume'un hükümetlere ilişkin temel ayrımının, yani medeni ve barbar hükümetler ayrımının yattığını söyleyebiliriz. McArthur, Hume'un hükümet şekillerini tartışırken "barbar ve medeni ibarelerini sürekli olarak ve az çok sınırlı bir şekilde belli

[1800]Hume,'That Politics May Be Reduced to a Science?',*EPML*,s.16.
[1801] Hume, 'That Politics May Be Reduced to a Science?' *EPML*,s.14-15.
[1802]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.10
[1803]N.McArthur,*a.g.e.*,s.10.
[1804]N.McArthur,*a.g.e.*,s.10.
[1805]N.McArthur,*a.g.e.*,s.10.

spesifik niteliklere sahip olan hükümetleri tarif etmek için kullan[dığını]"[1806] ve "bu niteliklerin yöneticilerin yeterliliklerinden veya karakterlerinden açık bir şekilde ayrılması[nın] dikkat çekici [olduğunu]"[1807] belirtir. Bu çerçevede, McArthur'a göre, Hume için medeni bir hükümetin can alıcı özelliği,onun tesis edilmesinden sonra bir bireyin veya grubun kabiliyetlerine yahut maksatlarına değil, tamamen kendi kurumsal yapısına dayanmasıdır.[1808] Bunu sağlayan şeyse, medeni hükümetlerin yasayla olan ilişkilerinin mahiyetidir; yani, medeni bir hükümette hangi kademede olurlarsa olsunlar yöneticiler dâhil herkesin genel yasalara tabi olmalarıdır. Peki, Hume, Hayek'in üç temel adalet ilkesinin şartlara bağlı olarak zaman içinde "detaylandırılıp geliştirilmiş şekli"[1809] olarak düşündüğü bütün yasa sisteminin içeriğini oluşturan yasaların 'genel' olmalarıyla neyi kastetmektedir? Genel yasaların mevcudiyetleri ve uygulanmaları, Hume için, hükümetin medeniliğini tayin etmenin neden bir bakıma başlıca ölçüsüdür? Bu soruların yanıtlarının genel yasaların anlam ve önemlerini belirleyen temel işlevleri ve onların bu işlevleri yerine getirmelerini sağlayan özellikleri ve ölçütleriyle ilgili olduklarını söyleyebiliriz. Genel yasaların temel işlevleri, özellikleri ve ölçütleri,bize göre, Hume'un düzen olarak adalet anlayışının, dolayısıyla onun siyaset felsefesinin pratik boyutunun, yani felsefi politikasının en önemli unsurları arasında oldukları için, onlara biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir.

5.5.1.Genel Yasalar

Hume, McArthur'un dikkatimizi çektiği gibi,[1810] *EPM*'de bütün medeni ulusların "mülkiyetle ilgili kararlarda keyfi ve taraflı olan herşeyi ortadan kaldırmaya ve yargıçların cezalarını toplumun her üyesinin eşit olabileceği türden genel görüşler ve değerlendirmelerle düzenlemeye yönelik sürekli bir çaba"[1811] göstermiş olduklarını belirtir. Bunun nedeni hiçbir şeyin yargıçların özel dostlukları ve düşmanlıkları dikkat alarak hüküm vermeyi alışkanlık haline getirmelerinden daha tehlikeli olamayacak

[1806]N.McArthur,*a.g.e.*,s.36.
[1807]N.McArthur,*a.g.e.*,s.36.
[1808]N. McArthur, *David Hume's Political Theory*,s.36.
[1809]F.A.Hayek, 'The Legal and Political Philosophy of David Hume,*The Trend of Economic Thinking*,s.109.
[1810]N.McArthur,*a.g.e.*,s.46.
[1811]Hume,*EPM, Enquires*,s.308.

olmasıdır.[1812] Hume'un ima ettiği tehlike, yargıçlara ve hükümete güvenin sarsılmasından ötürü sosyal düzenin bozulması tehlikesidir. Çünkü, ona göre, insanlar "kişisel iltimas dışında kendilerinin düşmanlığının yeğlenmesi için başka hiçbir nedenin bulunmadığını düşündükleri durumlarda yöneticilere ve yargıçlara karşı çok güçlü husumetler beslemeye yatkın" bir hâle gelirler.[1813] İşte, bu tehlikeli eğilimin sosyal düzende yol açacağı güvenlik sorunlarını önlemek için, başta uygulayıcıları olmak üzere herkesi kapsayacak genel yasalar gereklidir. Burada genel yasaların ilgili oldukları güvenlik sorunlarının mahiyetine temas edilmesi ve somutlaştırılması, Hume'un genel yasayla kastettiği şeyin ve genel yasaların kriterlerinin anlaşılması bakımından önemlidir.

Hume,yukarıda belirttiğimiz gibi,genel yasaların mevcudiyetini medeni; yokluğunu, barbar hükümetle ilişkilendirir. Barbar hükümeti karakterize eden temel unsurları da "barbar monark diye adlandırdığı bir hükümdarın doğuşunu tarif et[tiği]"[1814] 'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences' başlıklı denemesinde ortaya koyar. Bu unsurlardan ilki, insanların karşı karşıya bulundukları şiddet ve adaletsizlik yüzünden çok acil bir güvenlik ihtiyacı içinde oldukları ve hükümetin ilk doğuş evrelerine tekabül eden çağlarda, güvenlikleri için, bir şekilde otoritesini kabul ettikleri monarkın kendi egemenlik gücünü hiçbir sınırlamaya tabi tutmadan kullanmasıdır.[1815] Ancak daha kötüsü, bu egemenin kendisinde vücut bulan hükümetin bütün otoritesini, hâkim olduğu tüm coğrafyadaki nüfus üzerinde egemenliğini tam anlamıyla tesis etmek için, kendisine tabi olan yöneticilere ve adlî davalarda kendisi adına karar veren yargıçlara aynı mutlaklıkla kullanılacak şekilde aktarmış olmasıdır.[1816] McArthur, bundan ötürü, Hume'da bir monarşinin barbarlığını tanımlayan şeyin "monarkın gücünün mutlaklığı olmadığını"[1817] söyler. Monarkın barbarlığını tarif eden ve belirleyen şey "gücü aşağıdaki yöneticilere delege etme tarzı",[1818] yani bu kez Hume'un kendi deyişiyle ifade edersek "barbar bir mutlak prens[in] bütün yöneticilerini ve yargıçlarını kendisi kadar

[1812]Hume,*a.g.e.*,s.308.
[1813]Hume,*a.g.e.*,s.308.
[1814]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*.,s. 40.
[1815]Hume,'Of the Rise and Progress of Arts and Science, *EPML*,s.115-116.
[1816]Hume, a.g.m.,,*EPML*,s.116.
[1817]N.McArthur,*a.g.e.*,s.42.
[1818]N.McArthur,*a.g.e.*,s.42.

mutlak kıl[masıdır.]"[1819] Bu, keyfiliğin, monarkın egemenlik alanı içindeki her yere sirayet etmesi ve nüfusun tamamını etkilemesi demektir. Çünkü kendi bölgelerinde barışı ve düzeni korumak için böylesine mutlak bir güçle yetkilendirilmiş yöneticilerin ve yargıçların, bu gücü, yerel otoriteler olarak sınırsız bir şekilde kullanmalarının, o bölgelerdeki insanlar için kişi ve mülkiyet güvenliği açısından ciddi sorunlar doğurması kaçınılmaz gibidir. McArthur, Hume'un bu bağlamda en çok mahkeme yargıçları konusunda endişelendiğini belirtir. Bunun sebebi, yargıçların yerel düzeyde en büyük gücü ellerinde bulunduran resmi yetkililer olmaları ve onların bu güçlerinin kişi ve mülkiyet güvenliği bakımından hakiki ve yaygın bir tehdit arz edecek türden bir mahiyet taşımasıdır.[1820]

Hume, bundan ötürü, "her ilindeki, hatta her köyündeki kadıların", yani yargıçların "hiçbir usul, şekil ve kanunla sınırlanma[dıklarını]" düşündüğü için Osmanlı devletini barbar bir monarşi; davalarda alelacele verilmiş kararları onaylamasıyla "Türk tarzı idareye itibar etmiş" olduğunu gösteren Rus Çarı I. Petro'yu barbar bir monark olarak niteler.[1821] Böylece Hume için, yöneticilerin ve özellikle de yargıçların yetkilerini keyfi bir şekilde kullanmalarının ve bu keyfiliğin kişisel güvenlik ve mülkiyet konusunda doğurduğu tehlikelerin, barbar bir hükümetin en belirgin karakteristiğini; dolayısıyla bir hükümeti barbar olarak nitelendirmeye ilişkin temel kriteri teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü Hume'un ifadesiyle "bütün örneklerinde az çok baskıcı ve alçaltıcı olan keyfi güç (..) küçük bir alana sıkıştırıldığında tamamen yıkıcı ve dayanılmaz" [1822] bir boyuta ulaşır ve bu gücü ellerinde bulunduranlar, kendi otorite sürelerinin sınırlı ve belirsiz olduğunu bildikleri zaman, daha da yıkıcı ve tahammül edilemez hâle gelirler.[1823]

McArthur, işte bu çerçevede, Hume'da genel yasalar ve bunların uygulanışıyla ilgili ve ancak hükümetin sunabileceği iki güvenlik düzeyi bulunduğunu düşünür.[1824] Hükümet herşeyden önce halkın "karşılıklı şiddete ve adaletsizliğe karşı güvenliğini

[1819]Hume 'Variant Readings'; bu cümle 'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences'ın C'den P'ye kadar olan edisyonlarında yer alır. *EPML*, s.623.
[1820]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.43.
[1821] Hume, 'Of the Rise and Progress of Arts and Science',*EPML*,s.116.
[1822] Hume,a.g.m., *EPML*,s.117.
[1823] Hume,a.g.m., *EPML*,s.117.
[1824]N.McArthur,*a.g.e.*,s.45.

sağlayabilir."[1825] ve bu onun "dünyanın ilk çağlarından beri insanların tanımladıkları şekliyle en temel görevidir."[1826] Hükümetin, dolayısıyla yönetim gücünün asli kullanıcısı olan egemenin ve onun belirlediği alt düzeydeki yöneticilerin başlıca fonksiyonları genel 'can ve mal' güvenliğinin tesisiyle ilgilidir. Bu o kadar hayatidir ki, onlardan kaynaklanabilecek şiddet ve adaletsizlik dahi başlangıçta katlanılabilir durum, daha doğrusu daha yaygın ve belirsiz güvenlik tehditlerine ve tehlikelerine karşı kesinlikle tercih edilebilir bir 'trade off', yani ödünleşme opsiyonu olarak belirir.Bundan ötürü,McArthur'un belirttiği gibi, halkına bu tür bir güvenliği garanti edemeyen bir hükümet meşru olamayacaktır.[1827]

Hükümet, ikinci olarak, halka kendi yöneticilerinin şiddetine ve adaletsizliğine karşı yasalar ve politik kurumlar aracılığıyla güvenlik sunabilir.[1828] Bu ise kolay değildir.Hume'un siyasî düşüncesinin "en doğrudan varisleri olan *The Federalist Papers*'ın yazarları"[1829] ve Amerika'nın kurucu babaları arasında yer alan James Madison bunun neden kolay olmadığını şöyle açıklar:

> "İnsanlara hükmeden insanlar tarafından idare edilmesi gereken bir hükümeti kurmaktaki büyük güçlük şurada yatar: önce hükümetin yönetilenlere hükmetmesini sağlamalısınız; ardından da onu kendisini kontrol etmeye yükümlü kılmalısınız."[1830]

Madison'ın, Hume'dan mülhem olarak dile getirdiğini düşünebileceğimiz bu güçlüğün, Hume'un tüm yaratıcı dikkatinin odaklandığı ve çözümü için insan doğasının dinamiklerini anlamaya yönelik bütün gayretini seferber ettiği 'medeni' güvenlik probleminin kilit noktasını teşkil ettiğini söyleyebiliriz.McArthur'un belirttiği gibi,bu ikinci düzey koruma sözkonusu olmaksızın sivil toplum varolabilir.[1831] Ancak sağlanan korumanın barbar hükümetlere mahsus bir düzeyde kaldığı bir vasatta,Hume'un kendi ifadesiyle, "insanlar hayatın ihtiyaçlarını bolluk veya güvenlik içinde karşılamaya hak

---

[1825]N.McArthur,*a.g.e*.,s.45
[1826]N.McArthur,*a.g.e*,s.45.
[1827]N.McArthur,*David Hume's Political Theory,*s.45.
[1828]N.McArthur,*a.g.e*.,s.45.
[1829]James Moore,'Hume and Classical Republican Tradition', *Hume II* (eds.John Dunn-Ian Harris), Cheltenham:Edward Elgar Publishing,1998,s.38.
[1830] akt.N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.45.
[1831] McArthur,a.g.e.,s.45

iddia edecek kadar cesur olamazlar."[1832] Bu iki temel güvenliğin sağlanabilmesi için hükümet şeklinden,yani hükümet şeklinin bir cumhuriyet mi yoksa meşruti bir monarşi mi olacağından bağımsız olarak, medeni hükümetin ortaya çıkması gerekir. Medeni bir hükümetin bu çerçevede, kişisel can ve mal güvenliğinin ötesine geçen ve kendi gücünün her kademedeki yöneticileri ve yargıçları tarafından suiistimal edilmesine karşı yasalar ve kurumlar aracılığıyla koruma tedarik eden hükümet türü olduğunu söyleyebiliriz. İşte bu tür bir hükümeti var eden, daha doğrusu, onun iki düzeyde güvenlik temin etmesini sağlayan şeyse, genel yasalardır.

McArthur "genel yasalar kavramının ilk bakışta önemsiz bir kavram gibi göründüğünü, çünkü Hume için genellik nosyonunun yasa kavramının ayrılmaz bir parçası olarak kurulduğunu"[1833] belirtir ve Hume'un "mülkiyeti düzenleyen bütün doğa yasaları, bütün medeni yasalar gibi geneldirler"[1834] dediğine dikkat çeker. Hume'un, bu yasaların genel bir nitelik taşımalarıyla kastettiği şey; onların, ilgili kişilerin karakterlerini, konumlarını ve bağlantılarını veya onların uygulanmasının ortaya çıkarabileceği hiçbir tikel durumu değerlendirmeksizin, sadece, davaların birtakım asli şartlarını dikkate almalarıdır.[1835] Bundan ötürü,onların tikel durumlardaki sonuçları, daha önce belirttiğimiz gibi, bazen çok tatsız olabilir. Meselâ bu yasalar, cömert bir insanının sağlam bir senetle elde etmemiş olduğu mallarının zaten büyük bir serveti olan bencil bir cimrinin eline geçmesine neden olabilirler.[1836] Ancak kamu yararı mülkiyetin esneklik taşımayan genel kurallarla düzenlenmesini gerektirir[1837] ve zaten onların kamu yararına hizmet etmelerini sağlayan da bu genellikleridir. Kaldı ki, McArthur'un ifadesiyle, "bir yasa ancak tek bir durumdan ziyade birtakım tanımlanmış vakalar sınıfına uygulandığı takdirde yasadır"[1838] ve Hume için, genel yasaların tikel örneklerde sonuçları bazen ne kadar tatsız olursa olsun "bütün yasa ve adalet şeması toplum için avantajlıdır."[1839] Genel yasaları toplum için faydalı ve avantajlı kılan unsurlar onların genelliklerini

[1832]Hume,'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences',*EPML*,s.117
[1833]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.46.
[1834]Hume,*EPM, Enquires*, s.305.
[1835]Hume,*a.g.e.*,s.305.
[1836]Hume,*a.g.e.*,s.305.
[1837]Hume *a.g.e.*,s.305.
[1838]N.McArthur,*a.g.e.*,s.47.
[1839] Hume,*Treatise*,s.579.

belirleyen kriterlerle yakından ilişkilidir. McArthur'a göre, genel yasaları karakterize spesifik kriterler, Hume'un denemelerinden ve tarih çalışmalarından çıkarılabilirler.[1840]

5.5.2.Genel Yasaların Kriterleri

Hume'da genel yasaların ilk kriteri, bu yasaların yöneticiler dâhil, herkese uygulanmalarıdır.[1841] Hume bunu, her yöneticinin ve yargıcın, ne kadar yüksek bir konumda olurlarsa olsunlar, bütün toplumu yöneten genel yasalara tabi olmaları gerektiğini belirterek ifade eder.[1842] Bu kriter, hem kamu görevlilerinin cezadan hiçbir şekilde muaf olmadıkları, hem de toplumda spesifik grupların özel bir muameleye tabi tutulmak için ayırt edilemeyecekleri anlamına gelir. McArthur, kamu görevlileri lehine muafiyet yokluğunun çoğunlukla kanun hâkimiyetinin* esası olarak kabul edildiğini hatırlatır.[1843]

Genel yasalarla ilgili ikinci kriter, yasaların esneklik taşımamaları ve katı bir şekilde uygulanmaları gerektiğidir. McArthur'un ifadesiyle, Hume için "en iyi medeni anayasa herkesin en katı yasalarla frenlendiği anayasadır."[1844] Hume, bu tür bir anayasal çerçeveye tabi bir hükümette "bir bakanın iyi veya kötü maksatlarını anlama[nın] ve onun kişisel karakterinin sevgiyi mi yoksa nefreti mi hak ettiğine hükmetme[nin] kolay [olduğunu;]"[1845] fakat "bu tür sorunlar[ın] kamu için pek az önem taşı[dıklarını]"[1846] belirtir. Bu çerçevede katılığın ve esnemezliğin biri yöneticilere, diğeri yargıçlara yönelik iki boyutu vardır. Genel ve esneklik taşımayan yasaların yöneticilere yönelik boyutu, bu yasaların yöneticiler tarafından adaleti ve düzeni tesis etmek için tavizsiz bir katılıkla uygulanmasıdır. Hume, *History*'de, İngiltere tarihinin önemli krallarından I. Edward'a ilişkin McArthur'un "katılığın faydaları üstüne bir rapsodi"[1847] diye nitelediği tasvirinde, I. Edward'ın Westminster'da topladığı parlamentoda birtakım faydalı yasalar çıkarmakla kalmadığını; aynı zamanda bu yasaları katı bir şekilde uygulayarak,daha

[1840]N.McArthur,*a.g.e*.,s.57.
[1841]N.McArthur,*a.g.e*.,s.57.
[1842]Hume,'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences',*EMPL*,s.125.
* *rule of law* terimindeki çok kesin vurguyu daha iyi ifade ettiği için bu terimi, *hukukun üstünlüğü* olarak değil, *kanun hâkimiyeti* olarak karşıladık.
[1843]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*, s.57.
[1844]N.McArthur,*a.g.e*.,s.58.
[1845]Hume, 'That Politics May Be Reduced to A Science',*EPML*,s.31.
[1846]Hume, a.g.m.,*EPML*,s.31.
[1847]N.McArthur,*a.g.e*.,s.59.

aşağı sınıfları korumayı ve yüksek sınıfların üzerinde tehlikeli bir otorite bina ettikleri keyfi güçlerini yok etmeyi amaçladığını belirtir.[1848] Edward,bazıları soyluların veya kamu otoritesinin desteğini alan soyguncu çetelerinin ortadan kaldırılmasını da içeren bu amaca ulaşmak için, yargıçlarına ve yöneticilerine yeterli güç vermiş; ihmalkâr ve yozlaşmış olanları yerlerinden almış; onların davranışlarını kontrol ve teftiş etmeye özen göstermiş; sonuçta da, onun bu katı idaresiyle, krallığın çehresi hemen değişerek, şiddet ve zulüm yerini düzen ve adalete bırakmıştır.[1849]

Ancak bu katılık, keyfilik anlamına gelmez. Hume, tam aksine, her yöneticinin ve yargıcın kendilerine verilen otoriteyi belirlenmiş olduğu şekilde kullanmaları gerektiğini belirtir.[1850] Bu, yöneticilerin ve yargıçların yetkilerini kullanırlarken, belli spesifik düzenlemelere ve yönergelere uymakla yükümlü oldukları anlamına gelir. Dolayısıyla, yasa yapıcıları "kamu işlerinin icrasında, memurların davranışlarını yöneten ve makamın suiistimaliyle ilgili alanı sınırlayan kesin bir şekilde belirtilmiş usuller ve yöntemleri"[1851] oluşturmak zorundadırlar. Böylece, generallerin ve yöneticilerin kendilerine geçici olarak verilmiş otoriteyi, tehlikeli ve ölümcül devrimlerin yaşanabileceği bir tiranlığın vücut bulmasına yol açacak bir keyfilikle ve sınırsızlıkla kullanmaları önleneceği gibi, "en küçük mahkemede veya devlet dairesinde" dahi "insanların doğal ahlâk bozukluğu üzerinde önemli bir kontrol kurulur."[1852] Burada katılık konusunda belirtmemiz gereken son husus, bu kriterin yargıçlarla ilgili boyutunun, cezalarda yargıçların takdir yetkilerini ortadan kaldırmaya yönelik olmasıdır. Daha açık bir deyişle, bu kriter, McArthur'u takip ederek söylersek, "mahkemelerde nispeten benzer bütün davalarda yargıçların verecekleri cezaların tekdüze bir muameleyi dikte edecek şekilde belirlenmesini" gerektirir.[1853] Genel ve esneklik taşımayan yasaların katı bir şekilde uygulanmalarının, bu yasaların, yargıcın takdir yetkisini ortadan kaldıracak şekilde formüle edilmeleri anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bu, mülkiyetle ilgili bütün operasyonların üç temel adalet ilkesine uygun

[1848]Hume,*History Volume II*,s. 74.
[1849]Hume,*a.g.e.*,s.74-75.
[1850]Hume,'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences,*EPML*,s.125.
[1851]N.McArthur,*David Hume's Political Theory,*s.59.
[1852]Hume,'That Politics May be Reduced to a Science',*EPML,* s.23-24.
[1853]N. McArthur,*a.g.e.*,s.58.

olarak, yani keyfilikten uzak bir şekilde yürütülmesi için de gereklidir. Bundan ötürü Hume'un kendi ifadesiyle :

> "Bütün medeni uluslar arasında mülkiyetle ilgili kararlarda, keyfi ve taraflı olan herşeyi ortadan kaldırmaya ve yargıçların cezalarını toplumun her üyesi için eşit olabilecek türden genel görüşler ve değerlendirmelerle düzenlemeye yönelik sürekli bir çaba olmuştur."[1854]

Hume'da genel yasalarla ilgili üçüncü kriter, bu yasaların, yargıçlara belli bir davaya uygulanıp uygulanmayacakları konusunda çok dar bir yorum alanı bırakacak bir açıklık ve kesinlik taşımalarını gerektirir.[1855] Bu kriterin yokluğu, Hume için, belirsizlik ve her türlü keyfiliğe açıklık demektir ve sakıncalıdır. Bu konudaki bir örnek, kriterin anlaşılması ve önemi bakımından özellikle açıklayıcıdır. Sözkonusu örnek, kısa süren hükümdarlığının başlangıcında çok şiddetli cezaları içeren birçok yasanın iptal edilmesini sağlayan ve böylece halk için hem sivil hem de dinsel özgürlüğün doğuşunda rolü bulunan VI. Edward'ın heretizm yasasını kaldırmamış olmasıdır.[1856] Hume kralın bu tutumundan, McArthur ifadesiyle, "şikâyet eder."[1857] Hume'un şikâyetinin sebebi, heretizmin, sadece, örfi hukuk tarafından hâlâ failinin ölüm cezasına çarptırılmasına yol açan bir suç olması ve bu cezanın suçlunun yakılarak öldürülmesi şeklinde uygulanması değildir. "Bu suçun, kendisi aracılığıyla tanımlanabileceği veya belirlenebileceği hiçbir kesin standardın bulunmamasıdır."[1858] Dolayısıyla ortaya "yargıçların eğilimlerine göre genel güvenlik için faydalı veya zararlı olabilecek bir durumun" çıkmasıdır.[1859] Bu keyfiliktir ve yargıçların eğilimlerine, yani takdir yetkilerine bağlı olan faydaların sürekliliklerinin garanti altında olmamasından ötürü, onların güvenliğe ve bağlantılı olarak, sosyal düzene gerçek anlamda hizmet edemeyecekleri anlamına gelir.

Neticede genel yasaların yargıçlara, onların, meselâ yasada belirtilen alt ve üst sınırlar dâhilinde cezalara hükmedebilmelerinde olduğu gibi, ancak bu üç kriteri hiçbir şekilde tahrip etmeyecek ölçüde davaların kendilerine mahsus özelliklerini göz önüne alabilecekleri bir takdir yetkisi tanıyabileceklerini; dolayısıyla yasa yapıcılarının,

[1854]Hume, *EPM Enquires* S-B s.308.
[1855]N.McArthur,*a.g.e*.,s.60.
[1856]Hume,*History Volume III*,s. 353.
[1857]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.60.
[1858]Hume,*a.g.e.*,s.353.
[1859]Hume,*a.g.e.*,s.353.

yasaların genelliğini temin eden bu kriteri mutlaka karşılamak zorunda olduklarını söyleyebiliriz. Bu, McArthur'un yorumundan kalkarak ifade edersek, yasa yapıcıların yasalara mümkün olan hem en büyük sadelik, hem de en büyük kesinlik derecesini kazandırmaya çalışmaları gerektiği anlamına gelir. Öyle ki, yasalar birinci kriter vasıtasıyla, kapsayıcı bir şekilde geniş bir durumlar çeşitliliğine uygulanabilirlerken; ikincisiyle, onları uygulayan yöneticilere ve yargıçlara büyük bir hareket alanı, yani esneklik tanımasınlar.[1860]

Hume için, genel yasaların karşılaması gereken son koşulu oluşturduğunu söyleyebileceğimiz kriter, aleniyet yahut genel bilinirliktir.[1861] Ona göre, özgür hükümetlerin ayırt edici niteliklerinden birisi, idarenin olağan akışı içinde hükümetin "bütün üyelerinin ve bütün uyruklarının önceden bildikleri genel ve eşit yasalarla hareket etmeleri gerek[mesidir.]"[1862] Burada genel ve eşit yasaların önceden bilinmesiyle kastedilen şey, yasalara riayet etmeme durumunda, ne tür bir yaptırım veya cezayla karşı karşıya kalınabileceğinin hükümetin egemenlik alanı içindeki herkes için alenî ve bilinebilir olmasıdır. McArthur aleniyetin meşrulaştırılmasını, Hume'un *Treatise*'deki "bütün insani yasalar ödüller ve cezalar üstünde kurulur" şeklindeki görüşüne dayandırır.[1863] Çünkü yasaların suç işlenmesindeki caydırıcılıkları içerdikleri cezalardan kaynaklanıyorsa, onların, bu işlevlerini yerine getirmeleri, ancak herkesin hangi eylemlerin suç olduğunu ve bu cürümlerin işlemeleri hâlinde ne tür bir cezanın sözkonusu bilmelerine bağlıdır. McArthur'un ifadesiyle "gizli bir yasayı ihlal eden bir kimseyi cezalandırmak sadece intikamdır."[1864] McArthur, ayrıca, Hume'un Roma Hukukunun kaynağı olarak kabul edilen ve Roma Forumunda bir platforma asılarak, bütün Roma yurttaşlarının okuyabileceği ve öğrenebileceği şekilde ilân edilmiş olan *On İki Levha Kanunları*nın genel yasalar açısından taşıdığı değere ilişkin görüşlerini de aleniyet kriteriyle ilişkilendirir ve bu görüşlerin bu kritere filozofumuzun verdiği önemi gösterdiğini düşünür.[1865]

[1860]N.McArthur,*a.g.e.*,s.60.
[1861]N.McArthur,*a.g.e.*,s.61.
[1862]Hume,'Of the Origin of Government',*EPML*,s.41.
[1863]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.61.
[1864]N.McArthur,*a.g.e.*,s.61.
[1865]N.McArthur,*a.g.e.*,s.61.

Böylece, Hume'da medeni sosyal düzenin çerçevesini oluşturan ve onun siyaset felsefesinin politik pratiğine ve programına, yani felsefi politikasına tekabül eden unsurların diğerleri üzerindeki etkisi ve belirleyiciliği nedeniyle belki de en önemlisini teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz düzen olarak adalet anlayışına ilişkin tetkikimizin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Buradan itibaren Humecu felsefi politikanın sosyal düzen üzerindeki doğrudan pratik etkileri daha belirgin olan siyasî ve iktisadî unsurlarını ve temalarını ele alacağız. Bu unsurlardan ilki, yukarıda incelemeye çalıştığımız temalarla daha dolaysız bir şekilde ilişkili olduğunu düşündüğümüz için, hükümete direniş ve ayaklanma meselesidir.

5.6. Hükümete Direniş ve Ayaklanma Meselesi

Hume'da hükümetin kökeni, görmüş olduğumuz üzere, temel adalet ilkelerinin genel ve esneklik taşımayan yasalar vasıtasıyla hayata geçirilerek, sosyal düzenin tesis edilmesidir. Bu, aynı zamanda, hem ona gösterilen sadakatin kökenini, hem de onun asli amacını teşkil eder. Dolayısıyla Hume için tikel bir yasa sisteminin, adalet ilkelerinin hayata geçirilmesini, yani "temel bir mülkiyet koruması sağladığı takdirde meşru olduğunu"[1866] ve "bu sistemi uygulayan bir hükümetin de sadakatimizi hak ettiğini"[1867] söyleyebiliriz. Ancak Hardin'in belirttiği gibi, sadakat konusu, bir hükümetin gücünü kendi görüşlerini belli bir azınlığa dayatmak için kullandığı veya demokrasi çağı öncesinde belki de neredeyse bütün hükümetler için tipik bir durum olarak, fiilî bir azınlık hükümetinin kendi vizyonunu çoğunluğa dikte etmeye çalıştığı durumlarda son derece karmaşık bir hâl alır.[1868] Bunun sonucunda ortaya çıkan bölünmeler veya kötü yönetim ayaklanma veya devrim teşebbüsleri için müşevvik oluşturur.[1869] Hume, işte, bazı durumlarda en yüksek güce, yani hükümete direnmenin hem politik hem de ahlâkî açıdan haklılaştırılabilir olduğunu düşünür.[1870] O, bununla birlikte, insan ilişkilerinin olağan akışı içinde, bu tür bir eylemden daha zararlı ve daha suç niteliğinde olan hiçbir şeyin olamayacağını ileri sürer. Bunun nedeni, bu tür bir eylemin doğrudan doğruya

[1866]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.40.
[1867]N.McArthur,*a.g.e.*,s.40.
[1868]R.Hardin,*Hume:Moral and Political Theorist*,s.126.
[1869]R.Hardin,*a.g.e.*,s.126
[1870]Hume,*Treatise*,s.553.

hükümeti çökerterek, insanlar arasında genel bir anarşiye ve karışıklığa yol açabilecek olmasıdır.[1871]

Hardin, üç büyük Britanyalı siyaset filozofu, yani Hobbes, Locke ve Hume arasında ayaklanmanın meşrulaştırmasına ilişkin en açık görüşe Hume'un sahip olduğunu ve bu konu üzerindeki en berrak tartışmayı da yine onun yürüttüğünü belirtir.[1872] Hobbes bu konuda, Hardin'in ifadesiyle "bir bireyin, esasen, kendi hayatının egemen tarafından tehdit edilmesi durumunda, egemene itaat etmeyi reddedebileceği" görüşündedir.[1873] Bu görüşü, Hobbes'un bir sözleşme filozofu olarak "bir insanın kendini korumamak üzere yaptığı ahdin geçersiz olduğu"[1874] ve "uyrukların kendilerine zarar vermeye zorlanamayacakları"[1875] şeklinde ifade ettiği düşüncelerin doğal ve tutarlı bir sonucu sayabiliriz. Hardin, Hobbesçu isyan görüşünün "kolektif bir nitelik taşıma[dığını]" ve bu görüşte "bir bireyin isyanının büyük bir grubun veya sınıfın ayaklanmasına karşıt olarak acınası bir fiil olacağını" belirtir ve Hobbes'un bu konudaki bütün mülâhazalarında aslında isyan fikrine düşman olduğunu söyler.[1876]

Hardin, buna karşılık, Locke'un isyanı, eski sözleşmeyi feshederek, yeni bir sözleşme yapmaya teşebbüs eden bütün yurttaşların bir eylemi olarak tasavvur ettiğini ifade eder.[1877] Ona göre, Locke'un *Second Treatise*'deki bu konudaki argümanı yeterince basittir:

> "Hükümetin amacı insanlığın iyiliğidir ve insanlık için en iyisi hangisidir: İnsanların daima tiranlığın sınırsız iradesine terk edilmeleri mi, yoksa hükümdarların, güçlerinin kullanımında ifrata kaçtıkları zaman, insanların mülkiyetlerinin korunmasına değil, yıkımına hizmet edeceklerinden, direnmeyle karşılaşmaları mı?"[1878]

Locke, Hardin'in belirttiği gibi, yöneticilerin güç kullanımında ifrata kaçarak, insanların kendilerine duydukları güveni suiistimal ettikleri zaman hükümetin feshedileceğini

[1871]Hume,*a.g.e.*, s.553.
[1872]R.Hardin,*a.g.e.*,s.126.
[1873]R.Hardin,*a.g.e.*,s.126.
[1874]Thomas Hobbes,*Leviathan* (çev. Semih Lim) İstanbul:YKY 1993,s.104.
[1875]Hobbes,*a.g.e*, s.160.
[1876]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.126.
[1877]R.Hardin,*a.g.e.*,s.126.
[1878]Locke,akt.R. Hardin,*a.g.e.*,s.127.

kabul eder.[1879] Halk, Locke'ta egemenliğin sahibidir ve halkın, Laslett'in deyişiyle, yöneticilerini görevlerinden uzaklaştırmak ve hükümetlerini yeniden oluşturmak için sürekli artan bir gücü vardır.[1880]

Hume, hükümete direnme ve isyan meselesi konusundaki görüşlerinde iki sözleşmeci selefinden ciddi bir şekilde farklılaşır. O, Hardin'in ifadesiyle "sözleşmeci kuramcıların isyanı, sosyal sözleşmenin ihlâline karşılık olarak, isyan etme hakkına sahip olma meselesi yapmaya çalıştıklarını" belirtir.[1881] Bunun sonucunda, sözleşme teorisinde yurttaşlar, bir hükümetin tiranlıklara özgü zorbalıklarına ve baskılarına maruz kalmaları hâlinde, bütün şartlı sözleşmelerde olduğu gibi, verdikleri sözleri tutma yükümlülüğünden kurtularak, hükümetin kurumlaşmasından önceki özgürlük durumuna geri dönerler.[1882] Hume, sözleşmeci kuramcıların bu çıkarımlarını, onların dayandıkları ilkeler hatalı olmasına rağmen doğru bulur ve aynı çıkarımın, daha makul ilkeler üzerinde kurabileceğini ileri sürer.[1883] Hume, bu çerçevede, kendi açıklamasını özellikle Lockeçu sosyal sözleşme için söylenebileceği gibi, politik bir hak iddiasına dayandırmaz. Onun açıklaması, Hardin'in belirttiği üzere, sahip olduğumuz haklara ilişkin iddialara ve taleplere değil, sadece çıkarlarımıza zarar veren, bundan ötürü de, kendisine gösterilen sadakatin onaylanmasından ziyade onaylanmamasına yol açan bir hükümete yönelik tepkimizle ilgili ahlâkî psikolojimize dayanır.[1884] Dolayısıyla, Hume'un bu konudaki argümanında, mevcut bir hükümete karşı isyanın makullüğünün, o hükümetin çıkarlarımıza zarar verip vermediği algısına bağlandığını söyleyebiliriz. Çünkü Hume'da hükümetin varlık nedeni çıkarlarımıza hizmet etmesidir. Bu hizmet, Hume için,

> "hükümetin kuruluşunun kökensel güdüsü olduğu gibi, ona bağlılığımızı sürdürmemizin de nedenidir.Politik toplumun sunduğu ve bu tür bir toplum dışında ulaşamayacağımız çıkarlar güvenlik, korunma ve refahtır."[1885]

[1879]R. Hardin,*a.g.e.*,s.127.
[1880]Peter Laslett, akt.R. Hardin,*a.g.e.*,s.127.
[1881]R.Hardin,*a.g.e*,s.127.
[1882] Hume,*Treatise*,s.550.
[1883]Hume,*a.g.e.*,s.550.
[1884]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*.,s.127
[1885]R.Hardin,*a.g.e.*,s.128.

Hume, bu nedenle, "büyük ve medeni toplumların hükümet olmaksızın varlıklarını sürdüremeyeceklerini"[1886] söyler. Ancak hükümetin bu çıkarları sunabilmesi ona kesin bir şekilde itaat etmemize bağlıdır; bu tür bir itaat sözkonusu olmadığı takdirde "hükümet tamamen faydasızdır."[1887] Bundan ötürü, siyasî otoritenin bir tiranlıkta olduğu gibi kullanılmaya başlanması; yani, yöneticilerin kendi otoritelerini dayanılmaz kılacak bir keyfilik içinde baskı ve zulüm noktasına vardırmaları hâlinde, bu çıkarların tamamen ortadan kalkması sözkonusudur. Bu,hükümete itaat etme yükümlülüğümüzün de ortadan kalkması demektir. Çünkü Hume'un ifadesiyle "nedenlerin sona erdikleri zaman etkilerin de sona ermeleri gerekir."[1888] Hardin'in ifadesiyle biz, işte, "bu tür bir durumda işini daha iyi yapacak bir hükümet bulmaya çalışabiliriz."[1889]

Finlay de,Hume'un direnmeyi şiddetli baskının çaresi ve direnme hakkını da *fiat justitia ruat Caelum*, yani 'gökler çökse bile bırakın adalet yerini bulsun' ilkesine bir itiraz olarak kabul ettiğini söyler. [1890] Finlay'e göre, Hume, adalet yükümlülüğünün tamamen toplumun çıkarı üstünde kurulduğunu vurgular; dolayısıyla bu, adalet gerekliliklerinin uygulanmasından kaynaklanan etkilerin toplum için çok kötü olduğu kanıtlandığı zaman,adaletin askıya alınabilmesi demektir.[1891] Bundan, hükümete itaatin etkilerinin benzer şekilde toplumun temel çıkarlarının çiğnenmesi anlamına gelmesi durumunda, hükümete itaat yükümlülüğünün de ortadan kalkabileceği sonucu çıkar. Burada çok önemli bir nokta "otoriteden hasat ettiğimiz avantajları, dezavantajlarına karşı tartmamız[ın]"[1892] ve "bu suretle direniş doktrinini pratiğe geçirmekte daha dikkatli olmamız[ın]"[1893] gerekmesidir. Çünkü genel kural, hükümetin otoritesini tanımamızı ve bu otoriteye itaat etmemizi gerektirir. Finlay'in belirttiği üzere, Hume için, hükümete direnmek, sadece hükümetin toplum çıkarlarına esaslı ve sürekli bir şekilde zarar verdiği bir durumda zorunlu, bundan ötürü de savunabilir bir hâle gelebilir.[1894]

[1886]Hume,*Treatise*, s.553-554.
[1887]Hume, *a.g.e.*,s.454.
[1888]Hume,*a.g.e.*,s.551.
[1889]R.Hardin,*a.g.e.*,s.128.
[1890]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.148.
[1891]C.Finlay,*a.g.e.*,s.148.
[1892]Hume,*Treatise*,s.554.
[1893]Hume,*a.g.e.*,s.554.
[1894]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.148.

Hükümetin otoritesine itaat etmeyi gerektiren genel kurala ilişkin istisnalar, Hume'un kendi ifadesiyle "ancak çok ağır tiranlık ve baskı durumlarında vuku bulabilir."[1895]

Hume,sonuç olarak, egemenlerin tiranlaşabilmelerini insan doğasına bağlar ve Hardin'in belirttiği gibi, hiç kimsenin tarihte tiranlara karşı ayaklanan insanların kötü insanlar olduklarını düşünmediğini ifade eder.[1896] Ona göre, insan doğasına ilişkin genel bilgimiz, insanlığın geçmişine ilişkin tarihsel gözlemlerimiz ve günümüzün tecrübeleri, herhangi bir suç veya adaletsizlik sözkonusu olmaksızın, en yüksek gücün şiddetli etkilerine direnebileceğimiz sonucunu çıkarmamızı ve hükümete itaat etme genel kuralında istisnalara açık kapı bırakmamızı gerektirir.[1897] Bu, insanlığın hem genel pratiği hem de ilkesidir. Filozofumuz, bu değerlendirmesinin delili olarak, tiranlığa karşı direnişin tarihte hiçbir zaman kınanmamış olmasını, meselâ Neron'a veya İkinci Philip'e karşı silaha sarılmış olanların, her tarih okurunun onayını almalarını gösterir ve sağduyunun şiddetli sapkınlığından başka hiçbir şeyin, bizi, bu zorbalara isyan edenleri kınamaya sevk edemeyeceğini belirtir.[1898] Ancak Hume,Hardin'in deyişiyle "direniş lehine argümanının tarihsel bakımdan genellikle kabul edilmesine" ve "bütün çağların pratiği tarafından onaylanmasına rağmen" [1899] onlar sayesinde "direnişin ne zaman yasal olduğunu öğrenebileceğimiz ve bu konuda doğabilecek bütün tartışmalara karar verebileceğimiz tikel kuralları tespit etmenin yasalar, hatta felsefe için dahi imkânsız olduğunu"[1900] belirtir. Bunun nedeni, Hardin'i takip ederek söylersek "mevcut anayasalar[ın] ve yasalar[ın] gerçek bir ayaklanma sınırına gelen herşeyi tipik bir şekilde yasadışı kıl[malarıdır.]"[1901]

5.7. Özgürlük, Otorite ve Güvenlik

Hardin'e göre Hume, özgürlük terimini iki farklı biçimde kullanır.[1902] Bunlardan ilki, çalışmamızın konusu, amacı ve kapsamı nedeniyle, bizi dolaylı ve sınırlı bir şekilde ilgilendiren irade özgürlüğü ile ilgilidir.Hume, yukarıda tutkuların insan eylemliğinin

[1895]Hume,*a.g.e.*,s.554.
[1896]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s. 128.
[1897]Hume,*a.g.e.*,s.452.
[1898]Hume,*a.g.e.*,s.452.
[1899]R.Hardin,*a.g.e.*,s.129.
[1900]Hume,*Treatise*,s.563.
[1901]R.Hardin,*a.g.e.*, s.129.
[1902]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.185.

asli dinamikleri olarak ele alırken belirttiğimiz gibi, iradenin kendisinin de dolaysız tutkular, yani "duyu izlenimlerine veya onlara tekabül eden idelere doğrudan doğruya karşılık veren arzu ve tiksinme vb. tutkular" gibi hazzın ve acının doğrudan etkisi olarak doğduğunu düşünür.[1903] O, daha önce Finlay'den hareket ederek ifade ettiğimiz üzere, iradenin tutkular tarafından belirlendiğini ileri sürer ve aklı, duygularımızdan bağımsız ve tutkuların eylemlerimizi yönlendirmesini engellemeye muktedir bir yeti olarak ele alan; dolayısıyla, bu çerçevede, irade özgürlüğünü vurgulayan felsefi görüşlere tam cepheden karşı çıkar.[1904]

Hume, özgürlük terimiyle, ikinci olarak bir kimsenin hayatını mutlu olduğu şekilde yaşaması ve dilediği ekonomik faaliyette bulunmasıyla yakından bağlantılı olan politik özgürlüğü kasteder. Hardin, Hume'un bu ikinci anlamdaki özgürlüğe, kendi çağının standart muhafazakârlığının görüşleriyle bağdaşmayan bir ölçüde ve şekilde son derece güçlü bir destek verdiğini belirtir.[1905] Livingston ise, Hume'un özgürlük kavrayışının, spekülatif bir özgürlük teorisi içinde şekillendirilmediğini ve özgürlüğün, Hume'un felsefe ve tarih çalışmalarında hükümetin doğası veya medeniyet süreci gibi konuların tartışılması bağlamında birtakım mülahazalarla zikredildiğini ifade eder.[1906] Hume, Livingston'a göre, onu doğrudan doğruya tartıştığı zaman bile, özgürlüğü tanımlamadığı gibi, onun sınırlarını da belirlemez; sadece özgürlüğün varlığını ve onu mümkün kılan değerleri üreten, koruyan ve tehdit eden koşullar hakkında tarihsel ve nedensel gözlemlerde bulunur.[1907] Livingston, bu çerçevede, Humecu özgürlüğün tarihsel olarak evrimleşen âdetlerin, uylaşımların ve geleneklerin bir yansıması olduğunu[1908] ve Hume'un, eserlerinde, özgürlük terimini üç anlamda[1909] kullandığını belirtir.

[1903]Hume,*a.g.e.*,s.399.
[1904]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.72.
[1905]R.Hardin,*a.g.e.*,s.185.
[1906]D.Livingston, 'Hume's Historical Conception of Liberty',*Liberty in Hume's History of England* (ed.Nicholas Capaldi), Boston: Kluwer Academic,1990,s.105.
[1907]D.Livingston, 'Hume's Historical Conception of Liberty', *Liberty in Hume's History of England*,s.105.
[1908]D.Livingston,a.g.,m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.106.
[1909]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.110.

Burada kritik nokta özgürlüğün, Hume ve çağdaşları açısından, köleliğin karşıtı olarak görülmesidir; bu, özgür insanlarla serfler arasındaki feodal ayrımın 18. Yüzyıl kültürel hafızasının hâlâ canlı bir parçası olmasına bağlanmaktadır:

> "Köle hayatını ve kararlarını kendi planlarıyla belirleyemeyen, başkasının keyfi iradesiyle hareket etmeye zorlanan kimsedir."[1910]

Livingston kölelikte asıl vurgulanan unsurun keyfilik olduğunu söyler; bunun nedeni, özgür insanların da hükümetten, gelenekten ve ahlâktan ileri gelen birçok keyfi olmayan kısıtlamaya tabi olabilmeleridir:

> "Sınırlamalar herkes tarafından bilindikleri ve özgür oldukları varsayılan herkese eşit bir şekilde uygulandıkları takdirde keyfi değildirler."[1911]

Bu anlamda özgürlük, Livingston'a göre, 1688 Glorious Devriminin güvence altına aldığı ve Britanya politik düzenini, 18. yüzyıl Avrupasının kıskançlığını çekmesine neden olacak kadar olağandışı kılan kanun hâkimiyetinin muadiliydi.[1912] Livingston'ın belirttiği üzere, Britanya 17. yüzyılın çok büyük bölümü boyunca Fransa'nın yarısından daha az nüfusuna rağmen kaotik bir ülkeydi; ancak 18. yüzyılın ilk çeyreği civarında zengin, güçlü ve kalabalık bir ulus olarak ortaya çıkmıştı. İşte bu başarının, genel olarak, Britanya'nın, insanların üretici güçlerini ve hırslarını tamamen serbest bırakan özgürlükçü anayasası sayesinde gerçekleştiği kabul edilmektedir.

Hume da, özgürlük ve Britanya anayasası konusunda son derece coşkulu övgülerde bulunur.[1913] Özgürlük, Hume için, "insan doğasının kökensel talebidir;"[1914] Hume'un kendi ifadesiyle "insan kalbi özgürlükten hoşlanır; kısıtlanmanın sadece hayali bile onun için azaptır."[1915] Hume, Britanya anayasasının sağladığı özgürlüğün asli kıymeti ve değerli sonuçları konusunda da, bunları antik İngiliz anayasasının özsel mirası sayan ve bundan ötürü büyük bir coşkuya kapılan Whiglere katılır. O, 18. yüzyılın ortalarında Britanya'da kamusal özgürlüğün son altmış yıl boyunca "iç barış ve düzenle birlikte

[1910]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.112.
[1911]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.112.
[1912]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.112
[1913]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.113.
[1914]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.113.
[1915]Hume, akt.Livingston,a.g.m., *Liberty in the History of England*,s.113.

geliştiğini (..) ticaretin, mamul ürünlerin ve tarımın arttığını; sanatların, bilimlerin ve felsefenin ilerlediklerini; din partilerinin dahi karşılıklı kinlerini bir kenara bıraktıklarını"[1916] yazar. Bunun sonucu olarak, İngiliz ulusunun, sadece barışla ilgili sanatlardaki ilerlemelerden değil,savaşlardaki yiğitlik ve başarısından da kaynaklanan ünü bütün Avrupa'ya yayılmış; milyonlarca insan son derece özgür, son derece rasyonel ve insan doğasının haysiyetine son derece uygun bir şekilde birlikteliği kabul etmiştir. Bütün insanlık tarihinde bunun başka bir örneği yoktur.[1917] Livingston, Hume'un bir özgürlük anayasasının zorunlu olarak ürettiği gelenekler, âdetler ve kişilerle ilgili büyük çeşitlenmeyi kabul ettiğini, onayladığını ve onun, Britanya toplumunun kendisini çok daha birörnek uluslardan ayırt etmesini sağlayan çoğulcu bir ton geliştirdiğini gözlemlemiş olduğunu belirtir.[1918] Hume'un kendi ifadesiyle Britanya'da,

> "bir insanın istifade ettiği büyük özgürlük ve bağımsızlık onun kendine özgü tavırlar sergilemesini sağlar. Dolayısıyla İngilizler, bu durum gerçek bir benzersizlik sayılmadığı takdirde, dünyadaki bütün halklar içinde ulusal bir karaktere belki de en az sahip olan halktır."[1919]

Livingston, Hume'un iktisadî, sosyal ve siyasî sonuçlarına çok açık bir şekilde önem verdiği özgürlük terimini muhtelif bağlamlardaki üç temel anlamda kullandığını belirtir. Livingston'a göre, bu çerçevede özgürlük teriminin Hume'daki ilk ve en önemli anlamı, bir eylemin, egemen gücün keyfi iradesinin zorlamasıyla gerçekleştirilmemesidir. Biz, bir kimsenin "kendi düşüncesini ve kararlarını bir başkasının keyfi iradesiyle zorlanmaksızın belirle[diği]"[1920] zaman onun özgür olduğunu düşünürüz. McArthur'un belirttiği gibi, "bu tür bir özgürlük, insanları birbirlerinden korumaya yönelik bir hükümetin varlığını; fakat aynı ölçüde, bizzat yöneticilerin keyfi iradesi üstünde tahditlerin mevcudiyetini içerir."[1921] Bunu sağlayan ise yasalardır; dolayısıyla, bu ilk ve en önemli anlamı içinde özgürlük,kanun hâkimiyeti sayesinde varolan bir şeydir. Livingston'a göre, özgürlük bu bağlamda zorlamayla çelişmez; aksine zorlama, yasa

[1916]Hume,akt.D.Livingston,a.g.m., *Liberty in the History of England*, s.113.
[1917]Hume,akt.D. Livingston,'Hume's Historical Conception of Liberty',*Liberty in the Hume's History of England*,s.113.
[1918]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in the Hume's History of England*,s. 114.
[1919]Hume, akt. Livingston,a.g.m., *Liberty in Hume's History of England*,s.114.
[1920]D. Livingston,a.g.m.,*Liberty in the Hume's History of England*,s.115.
[1921]N.McArthur,*Hume's Political Theory*,s.131.

kavramının bir sonucu olarak, özgürlükle sadece bağdaşan bir unsur değil, aynı zamanda, onun içinde yer alan bir unsurdur.[1922]

Özgürlük kavramının içinde zorlamanın var olması terimin daha zayıf bir anlamını, yani herhangi bir kısıtlama veya sınırlandırma yokluğunu da ima eder. Livingston, Hume'un özgürlük terimini, bu anlamıyla, *Treatise* ve *EHU*'da özgür irade problemini tartışırken kullandığını belirtir.[1923] Biz, özgürlüğü bu anlamda kullandığımız zaman, eylemlerin kişilerin kendi karakterlerinin bir sonucu olduklarını ve bu eylemlerin herhangi bir dışsal kısıtlamadan bağımsız olduklarını kasteder ve bu çerçevede kişilerin irade özgürlüklerinin bulunduğunu söyleriz.Livingston,özgürlüğün bu şekilde kullanıldığı zaman ahlâkî bakımdan hiçbir değer yükü taşımadığını ve Hume için, bir kimsenin bu anlamda özgürlüğe sahip olmasının iyi olup olmadığı konusunun olumsal bir şey olduğunu söyler.[1924]Ancak Hume, Livingston'a göre, ikinci anlamdaki özgürlüğün ahlâkî bakımdan bu tür bir nötr mahiyet taşımasına rağmen, bu anlamdaki özgürlüğü, bazen ilk anlamdaki, yani kanun hâkimiyeti olarak özgürlüğün ahlâkî bakımdan daha olumlu çağrışımlarıyla karıştırılabilecek politik bağlamlarda kullanır. Hume için, meselâ "din ve basın özgürlüğü, politik toplumun belli şartlar altında hiç engellenmeyebilecek unsurlarıdır."[1925]

Livingston'a göre ikinci anlamdaki özgürlük "doğa durumu ve toplumun bu duruma yaklaştığı koşullar içindeki özgürlüğü tanımlamak için de kullanılır"[1926] Bu bağlamlar içinde özgürlük, sosyal düzenin tesisine aykırı; ona ters düşen bir şey olduğu için, politik bakımdan olumsuz bir anlam taşır; yani "genellikle kötü bir şeydir."[1927] Hume, meselâ *History*'de, sefil Britonların Roma hâkimiyetinin zorlamalarından muaf olmalarını sağlayan mevcut özgürlüklerinin onlar için bir felâket olduğunu söyler.[1928] Feodal düzendeki özgürlük konusunda ise "bu çağların sözde özgürlüğünün, sadece, hükümete itaat etmekle ilgili bir kabiliyetsizlik olduğunu"[1929] yazar.

[1922]D.Livingston,'Hume's Historical Conception of Liberty',*Liberty in the Hume's History of England*,s.116.
[1923]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in the Hume's History of England*,s.116.
[1924]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in the Hume's History of England*,s.116.
[1925]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in the Hume's History of England*,s.116.
[1926]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in the Hume's History of England*,s.116.
[1927]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in the Hume's History of England*,s.116.
[1928]Hume, *History of England Volume I*, s.13, akt. Livingston,a.g.m., *Liberty in Hume's History of England*, s.116.
[1929]Hume, *History of England Volume II*, s.521.

Livingston, Hume'un özgürlük terimini üçüncü olarak özgür* diye adlandırdığı yönetim şekli için kullandığını belirtir.[1930] Bu yönetim şeklinde güç, yönetimin muhtelif kolları arasında dağıtılmıştır. Başka bir deyişle Hume, özgürlük terimini bu bağlamda gücü kendi çeşitli kolları arasında dağıtan hükümet şekillerini belirtmek için kullanır.[1931] Daha açık bir ifadeyle Hume, kuvvetler ayrılığının tesis edildiği hükümet şekillerini özgürlükle ilişkilendirir ve onları özgürlükçü hükümetler olarak niteler:

> "Yaygın olarak özgür unvanını alan bir hükümet, birleşik otoriteleri bir monarktan daha az olmayan veya çoğunlukla bir monarkın otoritesinden fazla olan birçok üyesi arasında bir güç bölümlenmesini kabul eden bir hükümettir; fakat onun, idarenin olağan akışı içinde bütün üyeleri ve onların bütün uyrukları tarafından önceden bilinen genel ve eşit yasalar vasıtasıyla hareket etmesi gerekir."[1932]

Bir güçler ayrılığını içeren özgürlükçü hükümetler ya cumhuriyettirler veya Britanya gibi sınırlı monarşidirler.[1933]Livingston, Hume'un kanun hâkimiyeti olarak özgürlüğü genellikle özgürlükçü hükümetlerle ilişkilendirdiğini, ancak bu iki hükümet şekliyle sınırlandırmadığını; çünkü onun, medeni olmaları kaydıyla mutlak monarşilerin de cumhuriyetler veya sınırlı monarşilerle aynı ve onlardan bile daha yüksek ölçüde kanun hâkimiyetini gerçekleştirebileceklerini düşündüğünü belirtir.[1934] Livingston'a göre Hume, Wilkes ve Liberty hadisesi[1935] esnasında ifadesini bulan yönetimde daha büyük temsil talebine saldırırken,özgürlük terimini bu üçüncü anlamda kullanır ve bu anlamda çok fazla özgürlüğü tehlikeli bulur.[1936] Livingston'ın bu bağlamda verdiği örnek, Hume'un bu olay vesilesiyle bir dostuna yazdığı mektupta "bu kadar fazla özgürlüğün insan toplumuyla bağdaşma[dığını]" ve bundan kaçınmanın başarılması durumunda,

---

* *free government* terimini yerine göre özgür veya özgürlükçü hükümet olarak karşıladık.

[1930]D. Livingston,'Hume's Historical Conception of Liberty', *Liberty in the Hume's History of England* s.116.

[1931]N.McArthur,*Hume's Political Theory*,s.131.

[1932]Hume,'Of Origin of Government',*EPML*,s.40-41.

[1933]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.116.

[1934] Livingston,a.g.m.,*Liberty in History of England*,s.116-117.

[1935]Wilkes ve Liberty hadisesi İngiliz siyaset adamı ve gazetecisi John Wilkes'in Britanya'da basın özgürlüğü bakımından son derece önemli kabul edilen hukukî ve siyasî mücadelesini içeren bir olaylar dizisidir. Wilkes yazdığı bir deneme yüzünden hükümetin bir bakanı, Lord Sandwich tarafından 1763 Sonbaharında Avam Kamarasında sapkınlık ve müstehcenlikle suçlanır. Sandwich'in suçlaması tam bir hukukî ve siyasî hesaplaşmaya dönüşür ve basın özgürlüğü merkezli büyük tartışmaların politik gündeme çok uzun süre hâkim olduğu bir süreci başlatır.Bkz. Donald Thomas, *A Long Time Burning : The History of Literary cencorship in England,* London: Routledge& Kegan Paul Ltd, 1969, ss.92-97.

[1936]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.117.

askeri bir yönetime düşmeksizin, herşeyin yolunda gideceğini ifade etmiş olmasıdır.[1937] Livingston, Hume'un "bu kadar fazla özgürlük" ibaresiyle kanun hâkimiyeti anlamındaki özgürlüğü değil, Britanya'nın özgürlükçü hükümetinin fazlasıyla özgür olmasını, yani hükümetin monarşik kısmının saygısızlık gösterilerini cezalandıramayacak kadar zayıf kalmasını kastettiğini ileri sürer. Livingston'a göre Hume,özgürlükçü hükümetlerin iyi hükümetler olduklarını farz etmez ve aslında en özgürlükçü hükümetleri ise en kötü hükümetler olarak görür.[1938] Bunun delili, Hume'un Atina demokrasisine ilişkin eleştirisidir. Hume için en özgürlükçü hükümetin Atina demokrasisinde olduğu gibi çoğunluğun doğrudan doğruya yönettiği demokratik bir cumhuriyet olduğunu söyleyebiliriz. O, Atina demokrasisini, bütün halkın kolektif bir topluluk olarak

> "her yasayı, mülkiyetle ilgili hiçbir sınırlandırma, toplumsal konuma ilişkin hiçbir ayrım, yargı kurumundan veya senatodan kaynaklanan hiçbir denetim ve neticede düzene, adalete ve basirete yönelik hiçbir endişe sözkonusu olmaksızın oyladığı"[1939] "kargaşa içinde"[1940] bir hükümet olmakla eleştirir.

Livingston, işte Hume'un bu çerçevede, Sidney ve Locke gibi düşünürler ve onların Price ve Macaulay gibi takipçileri tarafından ortaya konulduğu şekliyle, temsili hükümet ve kanun hâkimiyeti olarak özgürlük arasında kavramsal bir bağlantı kuran bireyci Whig geleneğinin temel tezini reddettiğini ileri sürer.[1941] Bunun nedeni, Hume için, özgürlükçü hükümetlerin özgürlüğü mutlak monarşilerden daha büyük bir ölçüde somutlaştırıp somutlaştırmadıklarına ilişkin meselenin olumsal bir mesele olmasıdır.[1942] Başka bir deyişle, mutlak bir monarşide de kanun hâkimiyeti olarak özgürlük, yukarıda belirttiğimiz gibi, en az özgürlükçü hükümetlerde olduğu kadar pekâlâ vücut bulabilir. Oysa Locke ve onun takipçisi olan Whig geleneği içindeki düşünce ve siyaset aktörleri için bu kesinlikle böyle değildir. Finlay, işte Hume'un 1740'larda yazdığı politik denemelerinde, özgürlükçü hükümet ve özgürlük formları arasında Whig tartışmacıların

[1937]D.Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.117.
[1938]D.Livingston,Hume's Historical Conception of Liberty',*Liberty in Hume's History of England*,s.117.
[1939]Hume,'Of Remarkable Customs',*EPML*,s.68-69.
[1940]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.68.
[1941]D.Livingston,'Hume's Historical Conception of Liberty',*Liberty in Hume's History of England*,s. 117.
[1942]D. Livingston,a.g.m.,*Liberty in Hume's History of England*,s.117.

kurdukları ilişki hakkında kompleks bir araştırmaya giriştiğini belirtir.[1943] Finlay'e göre, Hume bu araştırmasında, hem yeni Makyavelci söylemden hem de Locke'un siyasî düşüncesinden hareket edilerek meşru, cumhuriyetçi sivil hükümet şekline ilişkin bir kavrayışla, hükümet hâkimiyetinde özgürlük diye adlandırılabilecek şeye bağlılığın özdeşleştirilmesine itiraz etmeye çalışır.[1944] Locke "mutlak monarşinin sivil toplumla bağdaşmadığını ileri sürer."[1945] Dolayısıyla Locke için yegâne meşru hükümet formunun, Finlay'i takip ederek, Hume'un 'Of Origin of Government' başlıklı denemesinde tanımladığı şekliyle, üyelerinin birleşik otoriteleri, monarkın otoritesinden fazla olan özgürlükçü hükümet olduğunu söyleyebiliriz. Locke bu çerçevede, yukarıda belirttiğimiz gibi, otoritesinin sosyal sözleşmeyle belirlenmiş sınırlarını aşan her hükümeti meşru bir direnmeye tabi kılar.

Finlay, sivik gelenekte tamamen özgürlükçü bir hükümet idealine ayrı bir unsurun daha dâhil edildiğini belirtir. Bu unsur, Skinner'ın adlandırmasıyla yeni Romalı kuramcıların, yani 1649'dan sonra İngiltere'de Filmer veya Hobbes gibi kralcılara tepki olarak parlamento davasını savunan[1946] ve bu çerçevede, monarşinin keskin karşıtları olmaktan ziyade,bireysel özgürlüğün bir koşulu saydıkları için ulusun özgürlüğüne vurguda bulunan düşünürlerin[1947] hükümet hâkimiyetinde negatif özgürlük idealiyle ilgili kavrayışlarıdır. Finlay'e göre, bu düşünürlerin sözkonusu kavrayışları, yurttaşların cumhuriyetin hizmetlerine katılmalarını gerektirdiğinden; bir devletin özgür olması ideali, hem devletin başka bir devletin iradesine, hem de onun yurttaşlarının devlet içindeki hiçbir tikel bireyin veya grubun iradesine tabi olmamalarına bağlıdır. Bunun gerçekleştirilmesiyle herkes kendi kendinin yönetimine eşit ölçüde katılmış olur ve böylece ödev ve sivik eylem, hakiki özgürlüğün asli unsurları olarak görülürler.[1948] Dolayısıyla bu yaklaşımda, anlamlı ve değerli olan özgürlük tikel bir hükümet şekli, yani kamu işlerine yurttaşların etkin bir biçimde iştirak edilmesine izin veren özgürlükçü hükümet şekliyle özdeşleştirilir.

[1943]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.145.
[1944]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.145.
[1945]D.Livingston, Hume's Historical Conception of Liberty',*Liberty in Hume's History of England*,s.117.
[1946]Kari Palonen,*Quentin Skinner: History,Politics, Rhetoric*, Cambridge:Polity Press, 2003, s. 115.
[1947]K.Palonen, *a.g.e.*,s.115.
[1948]C.Finlay,*a.g.e.*,s.145

Finlay, işte Hume'un politik yazılarının, özellikle de basın özgürlüğü konusundaki denemesinin, hakiki özgürlükle spesifik özgürlüğün, dolayısıyla özgürlükçü hükümetin anayasal şekillerinin bu şekilde özdeşleştirilmesine yönelik önemli bir itirazı içerdiğini belirtir.[1949] Finlay'e göre Hume, bu itirazını özgürlük teriminin iki çok farklı şekilde kullanılmasına ve özgür hükümetlerde özgürlüğün paradoksal doğasının içerdiği belirsizliğe dayandırır ve Hollanda gibi özgürlükçü hükümetlerin özgürlüğü, bu kelimenin yaygın Whig anlayışına göre somutlaştırdıklarını düşünür. Finlay'in kastettiği şey, Hume'un "Hollanda'yı tamamen cumhuriyetçi bir hükümet"[1950] olarak nitelemesidir. Hume, bu tamamen cumhuriyetçi hükümette "devlete kıskançlık verecek kadar ünlü hiçbir yöneticinin var olmadığını",[1951] bunun sonucu olarak da, Hollanda'da "geniş bir takdir yetkisine sahip yöneticilere güvenmekte hiçbir tehlike bulunmadığını"[1952] söyler. Filozofumuza göre bu durum, yani yöneticilerin geniş takdir yetkisine sahip olmaları, barışın ve düzenin korunması bakımından birçok fayda sağlasa dahi, insanların eylemlerine ciddi kısıtlamalar getirir ve her sade yurttaşı hükümete büyük bir saygı göstermeye zorlar.[1953] Hume böylece, Finlay'in ifadesiyle, bu tür ülkelerde yöneticilere tanınan serbestliğin, onlara, bireylerin özel hayatlarına karışmaları için geniş bir otorite verdiğini ileri sürer.[1954] Bu, diğer anlamdaki özgürlüğün, yani hükümet hâkimiyeti altında özgürlüğün negatif anlamının veya müdahaleden masun olma anlamında negatif özgürlüğün, bu tür devletlerde daha kısıtlı olduğu mânâsına gelir.[1955] Hume, Hollanda'nın karşısına ise Fransa'yı yerleştirir. Fransa gibi mutlakıyetçi ve yasanın, geleneğin ve dinin, insanları kendi durumlarından hoşnut kılmak için mutabık oldukları bir yönetimde,monarkın uyruklarına karşı hiçbir kıskançlık gösteremeyeceğini; bundan ötürü de onun, hem ifade hem de eylemle ilgili büyük özgürlüklerde uyruklarına hiç karışmamaya çok yatkın olduğunu belirtir.[1956] Finlay'in ifadesiyle, cumhuriyetçi Hollanda'ya karşıt olarak mutlakıyetçi Fransa'da, Fransız halkı arasındaki monarşinin meşruiyetine ilişkin müşterek inanç, karşılıklı bir

[1949]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.146.
[1950]Hume, 'Of the Liberty of Press',*EPML*,s.10.
[1951]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.10.
[1952]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.10.
[1953]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.10.
[1954]C.Finlay,*a.g.e.*,s.146.
[1955]C.Finlay,*a.g.e.*,s.146.
[1956]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.10.

güven doğurur; dolayısıyla hükümet uyruklarının hayatlarına pek az karışır.[1957] Bunun sonucunda da uyruklar, bazı yazarların kölelik diye niteleyecekleri kadar otoritenin en güçlü şekillerini somutlaştırdığı düşünülen bu tür hükümetlerin hâkimiyeti altında büyük özgürlüklerden istifade ederler; buna karşılık, onların, özgürlüğü somutlaştıran hükümetlerin idareleri altında otoritenin ani müdahalelerinden büyük acılar çekmeleri sözkonusudur.[1958]

Hume'un, böylece, özgürlük idealinin muhtelif türden hükümet şekillerinin idaresi altında yaşanabileceğini ortaya koymaya yönelik argümanıyla, bu idealin, tikel bir hükümet şekliyle tanımlanmasının ve özdeşleştirilmesinin önüne geçmeye amaçladığını ileri sürebiliriz. Bunun nedeni, filozofumuz için hükümet şeklinin, toplumda özgürlüğün doğru bir şekilde uygulanan iyi yasalar vasıtasıyla korunmasından daha az önem taşımasıdır. Finlay'e göre bu çerçevede kilit nokta, Hume'un, politika biliminin dikkatini, hükümete katılarak uygulanan veya korunan özgürlük idesinden, özgürlüğün esasen hükümet hâkimiyetinde istifade edilen bir şey olduğu idesine çekmesidir.[1959] Onun ilgili olduğu özgürlük şekilleri mülkiyet sahipliğinde, mülkiyet ve diğer metalardan özgürce yararlanılması ve toplumda servet gibi kişisel güçlerin kullanılması esnasında istifade edilen özgürlüklerdir. Finlay, Hume açısından, hükümet şekline ilişkin sorunların ve güncel politikalar konusunda verilecek kararların, merkezinde toplumun ihtiyaçlarının ve çıkarlarının yer aldığı bir arka plana dayanarak çözülmesi ve belirlenmesi gerektiğini belirtir.

> "Toplumun çıkarları, bu anlamda Hume için muhtelif türden farklı anayasalar altında korunabilirler"[1960] ve "özgürlükçü bir hükümetin gerçekleştirilmesiyle bu çıkarların korunması arasında zorunlu olarak doğrudan bir karşılıklılık ilişkisi yoktur."[1961]

Bu, politik özgürlüğü sözkonusu çıkarların korunmasından daha öncelikli ve önemli sayamayacağımız anlamına gelir. İşte bundan ötürü, Finlay'le birlikte, "Hume'un

[1957] C.Finlay,*a.g.e.*,s.146.
[1958] C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.146.
[1959] C.Finlay,*a.g.e.*,s.147.
[1960] C.Finlay,*a.g.e.*,s.147.
[1961] C.Finlay,*a.g.e.*,s.147.

mutlakıyetçi hükümetin sivil toplumla bağdaşmadığı, dolayısıyla da [onun] sivil bir hükümet şekli olamayacağı şeklindeki Lockeçu ideyi reddetti[ğini]"[1962] söyleyebiliriz.

Burada önemli bir nokta, Hume'un özgürlüğe ilişkin bu kavrayışının, Finlay'in ifadesiyle "hükümet ve politik hayatla ilgili birtakım spesifik şartları gerektir[mesidir]."[1963] Ancak bu gerekliliklere ilişkin "normatif öncelikler yeni Romacı düşüncede hâkim olan önceliklerden farklıdırlar."[1964] Hume bu çerçevede, hemen aşağıda kendi ideal hükümetini bir cumhuriyet olarak kurgulamış olmasıyla göreceğimiz üzere,özgürlükçü hükümet idealini reddetmez; ama önceliği doğrudan doğruya politik özgürlüğe değil, kendi özgürlük kavrayışının temel bir gerekliliği olarak güvenliğe verir. O, Finlay'in belirttiği gibi, hükümete ilişkin bütün argümanlarında, "yönetimsel otoritenin korunmasını ve toplumun güvenliğini, anayasal özgürlük meselelerinden daha büyük ve daha öncelikli bir önem taşıyan" meseleler olarak ele alır.[1965] Hume meselâ 'Of the Origins of Government'ta "bütün insanlar[ın] barış ve düzeni korumak için adalet ihtiyacının farkında [olduklarını]"[1966] ve yine "bütün insanlar[ın]toplumun varlığını sürdürmesi için barış ve düzen ihtiyacının da farkında [olduklarını]"[1967] belirtir. Filozofumuz 'Of the Original Contract'ta benzer bir şekilde yönetime neden itaat etmeye mecbur olduğumuz sorusunu "çünkü toplum aksi halde varlığını sürdürmezdi"[1968] diye yanıtlar. İtaat, Hume'a göre, adalet görevini desteklemek için icat edilmesi gereken bir ödevdir.[1969]

Böylece Finlay'i takip ederek, Hume için politik otoritenin herşeyden önce, toplumda adalet kurallarına bağlılığın korunmasını ve suçların cezalandırılmasını sağlayan disiplin ve düzen verici bir güç olarak zorunlu olduğunu söyleyebiliriz.[1970] Hume, özgür hükümetin ve bununla bağlantılı olarak özgürlüğün, sivil toplumun geliştirdiği bir şey, yani onun bir yetkinliği olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler. Ancak aynı ölçüde kabul edilmesi gereken diğer bir husus, özgürlüğün gerçekten varolması için otoritenin

[1962]C.Finlay,*a.g.e*,s.147.
[1963]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*,s.147.
[1964]C.Finlay,*a.g.e.*,s.147.
[1965]C.Finlay,*a.g.e.*,s.147.
[1966]Hume,'Of the Origins of Government',*EPML*,s.38.
[1967]Hume,'Of the Origins of Government',*EPML*,s.38.
[1968]Hume,'Of the Original Contract',*EPML*,s.481.
[1969] Hume,'Of the Origins of Government',*EPML*,s.38.
[1970] Finlay,*a.g.e.*,s.148.

zorunlu olduğudur.[1971] Livingston, Hume'un görüşünde otorite ve özgürlük arasındaki ilişkinin içinde taşıdığı belirsizliğin asla ortadan kaldırılamayacak diyalektik bir ilişki olduğunu belirtir.[1972] Livingston'ın bununla kastettiği şey, filozofumuzun "bütün hükümetlerde otorite ve özgürlük arasında açık veya gizli sürekli bir mücadelenin var [olduğunu]"[1973] ve "bu ikisinin de mücadeleyi mutlak anlamda asla kazana[madıklarını]"[1974] ifade etmiş olmasıdır. Yukarıda politik otoritenin disiplin ve düzen verici bir güç olduğunu belirtmiştik. Livingston işte, Hume'un otoriteyle, egemenin, kanun hâkimiyetinden bağımsız olarak yürütme gücünü ve emirlerini kastettiğini söyler ve otoritenin Hume için hükümet açısından zorunlu olmasından ötürü özgürlükten daha büyük bir öncelik ve önem taşıdığını vurgular.[1975]Ancak bu, otoritenin özgürlükten tamamen ayrılacağı anlamına gelmez. "Aksine otorite hiçbir zaman özgürlükten koparılamaz."[1976] Hume'un kendi ifadesiyle,

> "özgürlüğün her hükümette zorunlu olarak büyük ölçüde feda edilmesi gerekir; ancak özgürlüğü sınırlandıran bir otorite bile tam ve kontrolsüz olamaz ve belki de onun hiçbir anayasada asla tam ve kontrol edilemez olmaması zorunludur."[1977]

Hume, bununla birlikte, özgürlük ve otorite ilkeleri arasında çatışmaların ortaya çıktığı yerlerde otoritenin tercih edilebileceğini belirtir.[1978]

Hume'da böylece, Finlay'i takip ederek, güvenlik ve otoritenin ve bu iki kavramın toplumda özgürlük şekillerini koruyan birbirleriyle karşılıklı olarak ilişkili unsurlarının, politik özgürlüğe göre öncelik taşıdıklarını söyleyebiliriz.[1979] Bu önceliğin başlıca nedeni, hükümetin temel varlık gerekçesi olan ve esasen, en genel ve kapsayıcı anlamıyla, toplum çıkarlarına tekabül eden adalet ilkelerinin, ancak politik toplumun otoritesi vasıtasıyla koruma altına alınabilmesidir. Başka bir deyişle, Hume'da otoritenin politik özgürlük karşısındaki önceliği, otoritenin, Livingston'ın kanun hâkimiyeti olarak özgürlük, Finlay'in hükümet hâkimiyetinde özgürlük veya kısaca

[1971] Hume, 'Of the Origin of Government',*EPML*,s.41.
[1972]D.Livingston,'Hume's Historical Conception of Liberty', *Liberty in the Hume's History of England*, s.119.
[1973]Hume, 'Of the Origin of Government',*EPML*,s.40.
[1974]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.40.
[1975]D.Livingston,'Hume's Historical Conception of Liberty', *Liberty in the Hume's History of England*, s.119.
[1976] Livingston,a.g.m.,*Liberty in the Hume's History of England*,s.119.
[1977]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.40.
[1978]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.41.
[1979]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.147.

müdahaleden özgürlük diye adlandırdığı ve nesnesi herşeyden önce üç temel adalet ilkesinin konusu olan özgürlükleri ve bu özgürlüklerle bağlantılı olarak filozofumuzun toplum idesinin içerdiği insani çıkarları korumasından ve garanti altına almasından kaynaklanır. Kısaca Hume için, otorite güvenlikle, özgürlüklerin güvenliğiyle yakından ilişkilidir. O, meselâ *History'*de otoritenin, özgürlüğü düzenleyip koruyabilen yasaları geliştirmek suretiyle, özgürlüğün kendisini desteklemek için gerekli olduğunu söyler.[1980] Finlay'e göre, Hume bundan ötürü, tercihlerde ve politik taahhütlerde güvenlik sorunlarına özgürlüğün üzerinde bir öncelik vermek gerektiğini ileri sürer.[1981]

Ancak burada unutmamamız gereken nokta, McArthur'un belirttiği üzere, Hume'un hükümetin kendi mevcudiyetini adaleti yerine getirme yeterliliği vasıtasıyla meşrulaştırdığını söylemiş olmasıdır. Bu, insanların hükümete sadakatlerini, hükümetin onların kişisel özgürlüklerini 'düzenleme ve koruma' yeterliliği koşuluna bağlamış oldukları şeklinde yorumlanabilir.[1982] Kişisel veya özel özgürlük, McArthur'un ifadesiyle, "kişisel güvenlikten veya Hume'un mülkiyetin serbest kullanımı dediği şeyden kaynaklanan özgürlüktür."[1983] Bu özgürlük, bir kimsenin baskı veya cebir sözkonusu olmaksızın, kendi hedeflerinin peşinden gitmesine yönelik negatif özgürlüktür. Bu tür bir özgürlük, kendisini emniyet altına alıp koruyacak kurumların varlığını gerektirir ve bunu ancak, özgürlüğü düzenleyen ve koruyan yasaları uygulamak suretiyle sivil otorite yapabilir. Bu, Hume'da güvenlik sorunlarına özgürlüğün üzerinde bir öncelik verilmesinin, esasen, Hume'un hakiki veya kurallı özgürlük diye adlandırdığı özgürlüğü, hükümetin kendisi de dâhil olmak üzere tehdit edebilecek aktörlere karşı korunması amacına matuf olduğu anlamına gelir. McArthur, bundan ötürü, kişisel özgürlük hakkının, insanların kişisel özgürlüklerini kaybetmelerine yol açarak, temel görevinde başarısızlığa uğrayan her hükümdara direnme hakkını içerdiğini vurgular.[1984]

Sonuç olarak, Hume'un otorite ve güvenlik vurgusunun, bireylerin, başta üç adalet ilkesinin doğrudan ilişkili oldukları ekonomik etkinlikleri olmak üzere, eylemlerini

[1980]Hume, *History V*, s.536 akt.N.McArthur,*David Hume's Political Theory*, s.132
[1981]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.151.
[1982]N.McArthur, *David Hume's Political Theory*,s.133
[1983]N.McArthur,*a.g.e.*,s.132.
[1984]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.133.

sosyal düzen içinde ve bu düzeni güçlendirecek şekilde gerçekleştirmelerini esas alan bir özgürlük anlayışıyla yakından bağlantılı olduğunu ve pratikte toplumun çıkarlarına hizmet eden özgürlüklerin ihtiyaç duydukları zorunlu korunmayı ve garantiyi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Hume'un özgürlüğü yasaların yaptırımlarının uygulayıcı gücü olarak hükümetin otoritesinin sağladığı güvenlikle kopmaz bir şekilde ilişkilendiren bu anlayışı, onun, hükümet şekillerini bu özgürlüğün politik düzlemde varlık bulma ve koruma kapasiteleri açısından karşılaştıracağı ve değerlendireceği anlamına gelir. Finlay'e göre, Hume işte bu çerçevede, Britanya ve Avrupa tecrübesinden hareket ederek, özgürlükleri en iyi koruma altına alabilecek hükümet şekillerini inceler ve kendi çağının Avrupasında özgürlükleri en iyi gerçekleştiren hükümet şekillerinin özgürlükçü hükümetlerin bazı niteliklerini benimseyen ve onları mutlakıyetçi hükümet şekillerini uyarlayan medeni monarşiler olduklarını ileri sürer.[1985] Bununla birlikte, filozofumuzun kendi politik toplum idealini, sivik ve Lockeçu özgür hükümet idealiyle kimi benzerlikler taşıyacak ve anayasal yenilikçilik vasıtasıyla yönetime sivik katılımı genişletecek şekilde kurguladığını söyleyebiliriz.

5.8. Hume'da Hükümet: Medeni Monarşi veya Cumhuriyet?

Hume'a göre hükümet şekilleri, daha hassasını ve amaca daha uygun olanını icat ettiğimiz takdirde vazgeçebileceğimiz eski bir makine veya başarıları şüpheli olsa dahi denemelerinin emniyetli bir şekilde yapılabildiği diğer sunî buluşlar gibi değildirler.[1986] O, "yerleşik bir hükümetin gerçekten iyice yerleşmiş olması koşuluyla sonsuz bir avantaja sahip olduğunu"[1987] söyler. Bu avantaj, insanların çok büyük bir kısmının akıl değil, otorite tarafından yönetilmelerinden ve onların uzun bir geçmişe sahip olmayan hiçbir şeye otorite atfetmemelerinden kaynaklanır.[1988] Hume'un bununla kastettiği şey, bir hükümet türünün geçmişi ne kadar geriye götürebilirse, onun oluşumuyla ilgili uylaşımların o kadar köklü, dolayısıyla ona itaatin bir inanç ve alışkanlık olarak o kadar kökleşmiş olduğudur. Bu kökleşmişlik, sözkonusu hükümet türünün, hükümetin varlık sebebine ve amacına ilişkin işlevleri kusursuz bir şekilde icra etmiş; meselâ genel

[1985] C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.151
[1986] Hume,'Idea of a Perfect Commonwealth',*EPML*,s.512.
[1987] Hume,'Idea of a Perfect Commonwealth',*EPML*,s.512.
[1988] Hume, a.g.m.,*EPML*, s. 512.

yasaları belirleyen ölçütleri tam olarak karşılamış olmasıyla ilgili değildir. Bununla birlikte, Humecu uylaşımın doğal bir sonucu olarak, hükümetin amacıyla ilgili temel işlevleri yerine getiremeyen bir hükümet şeklinin, varlığını çok uzun bir zaman kesitini kapsayacak şekilde sürdürmesinin zaten imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Hume'a göre, bilge bir yönetici, kamusal faydaya yönelik iyileştirme teşebbüslerinde kendi yeniliklerini "mümkün olduğu kadar eski yapıya uyarlayarak, anayasanın bütün temel direklerini ve desteklerini muhafaza eder."[1989]

Ancak bu Hume için, amacına en uygun hükümet şeklinin ne olduğunu araştıramayacağımız anlamına gelmez. Bir hükümet şeklinin, tikel insanların hareket tarzlarından ve huylarından bağımsız olarak, daha kusursuz olabileceğini kabul etmemiz gerektiğine göre, yeni bir yapım tarzını esas alarak bir gemi yapacakmışız gibi, bütün hükümet şekillerinin en kusursuz olanını pekâlâ araştırabiliriz.[1990] Kusursuz hükümet şeklini bilmemiz, onu gerçekleştirmek ne kadar zor olursa olsun, mevcut anayasayı ve hükümet şeklini yumuşak değişiklikler ve yenilikler vasıtasıyla toplumu sarsmadan bu en kusursuz şekle yaklaştırabilmemiz bakımından faydalıdır.[1991] Bu çerçevede Hume'un kendi ideal hükümet modelini, genel yasalar sistemini uygulayan medeni hükümetten çıkardığını söyleyebiliriz. Medeni bir hükümet, yukarıda da belirttiğimiz gibi, "genel bir yasalar sistemini uygulayan bir hükümettir."[1992] Ancak McArthur'a göre, Hume, medeni hükümet şekliyle genel yasalar arasında sadece bir özdeşleştirme yapmaz; aksine bu ikisini birbirine nedensel olarak bağlar. McArthur'un ifadesiyle "bir hükümet, medenileştiği andan itibaren genel yasaları yürürlüğe koyar."[1993]

Barbar bir hükümetin, yani genel yasalara tabi olmadıkları için yöneticilerinin keyfi davranabildikleri bir hükümetin evrimleşmesiyle ortaya çıkan medeni hükümetin "cumhuriyetler ve medeni monarşiler"[1994] olmak üzere iki temel şekli vardır. Hume için cumhuriyet, yukarıda söz ettiğimiz barbar monarşilerde olduğu gibi, yöneticilerinin gücünü sınırlandıran genel yasalar tesis etmek zorunda olan bir hükümet şeklidir.

[1989]Hume, a.g.m.,*EPML*, s. 512-513.
[1990]Hume,'Idea of a Perfect Commonwealth',*EPML*,s. 513.
[1991]Hume, a.g.m., *EPML*,s.513-514.
[1992]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.66
[1993]N.McArthur,*a.g.e*,s.66.
[1994]N.McArthur,*a.g.e.*,s.66.

Bunun nedeni bir cumhuriyetin başlangıç aşamasında çok az yasayla yönetilmesi ve yöneticilerine ve yargıçlarına sınırsız bir yetki verebilmesidir.[1995] O, bu çerçevede cumhuriyetçi bir hükümeti, McArthur'un ifadesiyle "otoritenin birtakım meclisler ve senatolar arasında dağıtıldığı bir hükümet olarak tanımlar."[1996] Hume'a göre otoritenin meclisler ve senatolar arasında dağıtılması nedeniyle "pür cumhuriyetçi hükümetlerde fren ve kontrol mekanizmaları daha düzenli bir şekilde işlerler."[1997] Hume için anayasanın temin ettiği bu frenler ve kontroller bir cumhuriyeti, idareye çok fazla bağımlı olan mutlak hükümetlerden ayıran temel farklılığı oluşturur.[1998] Filozofumuz, bu anayasal fren ve kontrol mekanizmalarının bir cumhuriyetin son derece ayırt edici bir niteliğini teşkil ettiğini şöyle ifade eder:

> "onlar, gerçekten hiçbir etkiye sahip olmasalardı ve kötü insanların bile kamusal fayda lehine davranmaları için hiçbir çıkar temin etmeselerdi cumhuriyetçi ve özgür bir hükümet aşikâr bir garabet olurdu."[1999]

Hume'un frenler ve kontrollerle kastettiği şey, James Madison'ın Amerikan anayasal sistemini şekillendiren 'checks and balances', yani 'fren ve denge sistemi'nden başka bir şey değildir. Mustafa Erdoğan'ın "devletin temel yetkilerinin yatay ve işlevsel olarak ayrılması anlamında kuvvetler ayrılığı"[2000] şeklinde tanımladığı bu sistem, günümüz liberal anayasacılığının siyasî gücün keyfi ve sınırsız kullanımına karşı en etkili mekanizmasını meydana getirir. Kısaca, cumhuriyetçi bir hükümette Hume için asli olan şey, McArthur'un ifadesiyle "devlet gücünün farklı alanları arasında 'ağırlık ve karşı ağırlık' yaratan 'frenlerin ve kontrollerin' varolmasıdır."[2001]

Hume, cumhuriyetçi hükümet şekillerinin maharetle kuruldukları yerlerde, fren ve dengeleme mekanizmasının sözkonusu işlevlerini yerine getirdiklerini belirtir.[2002] Ancak o, öte taraftan,fren ve denge sistemini oluşturan unsurların orijinal çerçevelerinde ve kuruluşlarında becerinin ve dürüstlüğün eksik kalmış olduğu yerlerde, bunların

---

[1995]Hume, 'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences',*EPML*, s.117.
[1996]N.McArthur,a.g.e.,s.66.
[1997]Hume,'Of the Independency of Parliament',*EPML* s.46.
[1998]Hume,'That Politics May be Reduced to a Science',*EPML*, s.15.
[1999]Hume, a.g.m., *EPML*,s.15.
[2000]Mustafa Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, Ankara:Orion Yayınevi, 3.Baskı 2005, s.78.
[2001]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*.,s.66.
[2002]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.16.

"bütün karışıklıkların ve en karanlık suçların kaynakları"[2003] olduklarını belirtir. Başka bir deyişle, bir hükümet formu olarak cumhuriyetin tikel bir örneğinde, fren ve denge sisteminin etkin bir şekilde işleyemeyişi veya devreye giremeyişi, tikel yöneticilerin kişisel karakterlerinden ziyade, onun başlangıçtaki yapılanışı veya yasaları ile ilgilidir. Bunun nedeni, yasaların ve hükümet şekillerinin gücünün çok büyük, buna karşılık insan mizacına ve huylarına bağlılıklarının çok küçük olmasıdır; dolayısıyla onlardan, bazen, matematikten çıkardığımız kadar genel ve kesin sonuçlar çıkarabilmesidir.[2004] Hume, cumhuriyetin fren ve denge sisteminin başlangıçta kötü kurgulanmış olmasının bir örneği olarak, Roma cumhuriyeti anayasasında soylulara ve konsüllere bir itiraz hakkı tanımaksızın, bütün yasama gücünün halka verilmiş olmasını gösterir. Bu, her oylamada bütün hükümetin anarşiye düşmesine ve Romalıların bekleyebilecekleri en büyük mutluluğun despot Sezarların iktidarı olmasına yol açmıştır. Hume'a göre bunlar, temsili olmayan bir demokrasinin sonuçlarıdır.[2005]

Hume, McArthur'a dayanarak söylersek, bir cumhuriyette merkezi otorite üzerinde oluşturulan fren ve kontrol unsurlarının, zamanla, daha küçük yöneticileri de kapsayacak şekilde genişletilmesinin zorunlu olduğunu düşünür.[2006] Hume'a göre bir cumhuriyet, başlangıçta tıpkı barbar monarşilerde olduğu gibi çok az yasayla desteklenebilir ve yöneticilerine ve yargıçlarına sınırsız bir otorite verebilir. Ancak zaman içinde özgürlüğü korumak için yöneticileri frenleme zorunluluğunun ortaya çıkmaması imkânsızdır.[2007] Çünkü Hume için, McArthur'un ifadesiyle "bir cumhuriyet yöneticilerini frenlemediği takdirde özgürlüğünü kaybeder ve sonuçta da bir cumhuriyet olması sona erer."[2008] Hume, bunun bir örneği olarak, Roma Konsüllerinin bütün davalarda hiçbir pozitif yasayla bağlı olmaksızın karar vermelerini; halk bu boyunduruğa tahammül edemez hâle gelince de on iki levha yasalarını yürürlüğe koyan on kişilik kurulları oluşturmalarını gösterir.[2009]

[2003]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.16.
[2004]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.16.
[2005]Hume,'That Politics May be Reduced to a Science',*EPML*,s.16.
[2006]N.McArthur,*a.g.e.*,s.67.
[2007]Hume, 'The Rise and Progress of Arts and Sciences',*EPML,* s.117.
[2008]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.67.
[2009]Hume 'The Rise and Progress of Arts and Sciences',*EPML*,s. 117

Hume'un bu çerçevede yasamanın önemini özellikle vurguladığını söyleyebiliriz. O, McArthur'dan hareket ederek söylersek, yasama gücünün yöneticiler, yani yürütme gücü karşısında yasal korumaya sahip olmalarını gerektiğini; aksi halde, bu gücün kendi işlevini, yani yasa yapımını yerine getiremeyeceğini düşünür. Yasa yapıcıların, dava edilecekleri korkusu taşımadan yasa sunmakta özgür olmamaları durumunda, yasama gücünün işleyebilmesi mümkün değildir.[2010] Hume, üç ünlü hükümet geleneğinin, yani Atina, Roma ve İngiltere hükümet geleneklerinin dayandıkları ilkeleri tetkik ettiği bir denemesinde, yasama kurumunun oyladıkları ve onayladıkları yasaların müzakereleri esnasında üyelerine "tam bir düşünce özgürlüğünün garanti edilmesi"[2011] ve onların yasama faaliyetleriyle ilgili olarak "gelecekteki bir davadan veya soruşturmadan muaf tutulmaları gerektiği"[2012] şeklindeki ilkelerden söz eder. Hume'a göre, bu çerçevedeki en önemli politik maksim, yasa yapıcılarına bütün yargı otoritesine karşı tam bir koruma, yani bağışıklık sağlanması ve bu bağışıklığın yasa yapımı faaliyeti esnasında yapılan bütün konuşmaları ve teklifleri kapsamasıdır.[2013]

Ancak bu maksim ve onunla bağlantılı aksiyomlar,ne kadar sağlam görünürlerse görünsünler, Atina tarzı cumhuriyette çökmüşlerdir.Hume bu başarısızlığı,kabaca özetlersek, Atina demokrasisinde fren ve denge sisteminin kurulmamış olmasıyla izah eder.[2014] Dolayısıyla da O, McArthur'un belirttiği gibi, cumhuriyetçi bir yönetimin kendi yasa yapıcılarını koruması için,güçlerin spesifik ve düzenli bir şekilde bölünmeleri, yani birbirlerinden ayrılmaları gerektiğini düşünür.[2015] Hume'un, böylece, yasaların genellik niteliğine sahip olmaları ve onların gerek yapımlarında gerek uygulamalarında yöneticilerin keyfi davranmalarını önleyebilecek fren ve kontrol sistemlerini içermesi nedeniyle, cumhuriyeti, medeni bir hükümet için daha elverişli bir hükümet şekli olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Çünkü medeni bir hükümet, Hume için, McArthur'un deyişiyle "genel yasalar diye adlandırdığı bir sistem tarafından regüle edil[en]"[2016] politik bir yapıyı ifade eder ve bu, cumhuriyetin, yasalarla ilişkisinden

[2010]N.McArthur,*a.g.e*,s.67
[2011]Hume,'Of Some Remarkable Customs',*EPML*,s.366.
[2012]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.337.
[2013]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.367.
[2014]Hume,a.g.m.,*EPML*,ss.367-370.
[2015]N.McArthur,*David Hume's Political Theory,*s.67.
[2016]N.McArthur,*a.g.e*,s.66.

ötürü çok belirgin bir niteliğidir. Hume, bir cumhuriyetin başlangıcı itibariyle "barbar olsa dahi zorunlu ve yanılmaz şekilde kanunu doğur[duğunu]"[2017] ileri sürer. Bu, insanlığın başka bilimlerde yaptığı bütün dikkate değer ilerlemelerden bile önce gelir ve "yasalar güvenliği, güvenlik merakı ve merak da bilgiyi ortaya çıkarır."[2018] Bu ilerlemenin sonraki adımları tesadüfî olabilmelerine rağmen,başlangıç adımları kesinlikle zorunludur.

Hume, bu çerçevede, "bir cumhuriyetin yasaları olmaksızın asla istikrara sahip olama[yacağını]"[2019] söyler. Buna karşılık "monarşik bir hükümette yasalar cumhuriyetin aksine hükümet şeklinden zorunlu olarak doğmazlar."[2020] ve "monarşi mutlak olduğunda yasalara karşıt bir şeyler içerir."[2021] Bundan ötürü monarşiyle yasaların uzlaştırılabilmesi büyük bir bilgeliğe ve refleksiyona bağlıdır; ancak bu tür bir bilgelik derecesi insan aklının daha büyük gelişmeler ve ilerlemeler göstermesinden önce beklenemez.Bunun nedeni bu gelişmelerin merakı, güvenliği ve yasaları gerektirmeleridir.[2022] Hume, dolayısıyla, "sanatların ve bilimlerin ilk defa despotik hükümetlerde ortaya çıkmasının bekleneme[yeceğini]"[2023] belirtir. Bu, Hume'un, cumhuriyeti sadece genel yasaların ve yöneticilerin yönetimde keyfi bir şekilde davranmalarını engelleyen fren ve kontrol mekanizmalarını içermesi bakımından değil; bu hükümet şeklinin, bilim ve sanatta insan toplumunun ilerlemesine ve gelişmesine hizmet eden etkileri nedeniyle de medenilikle ilişkilendirdiği ve medeni hükümet türü olarak gördüğü anlamına gelir. Ancak Hume, görüldüğü gibi, mutlak hükümetle yasaların uzlaştırılabileceği bir gelişmişlik derecesine ulaşılabileceğini düşünür ve bu, onun için, barbar monarşinin medeni monarşiye dönüşmesini ifade eder. O, bundan ötürü, modern zamanlarda bütün hükümet türlerinin gelişmeler göstermelerine rağmen, "mükemmelliğe doğru en büyük ilerlemeleri modern monarşilerin kaydetmiş gibi göründüklerini"[2024] ileri sürer. Dolayısıyla, Hume'a göre,

[2017] Hume,'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences', *EPML* s.117
[2018]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.117.
[2019]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.117.
[2020]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.117.
[2021]Hume a.g.m, *EPML*,s.117.
[2022]Hume,'Of the Rise and Progress of Arts and Sciences', *EPML*,s.117.
[2023]Hume, a.g.m.,*EPML*, s.117.
[2024]Hume,'Of Civil Liberty',*EPML*,s.94.

> "önceleri sadece cumhuriyetleri övmek için söylenen *cumhuriyetlerin insanların değil, yasaların hükümeti* oldukları sözü artık medeni monarşiler konusunda da tasdik edilmektedir."[2025]

Hume'un bu görüşünün, Britanya'nın kendi tarihsel bağlamında meşruti monarşiyi cumhuriyete tercih etmesine neden olan özel koşullar ile yakından ilişkili olduklarını söyleyebiliriz. Hume'un medeni monarşisinde, mutlaklıkla yasaların uzlaştırılmış olmasının neticesinde kral bir yasa yapımcısı olarak tasavvur edilir. McArthur'un yorumuyla

> "medeni hükümette hükümdar, görevinin yasaları uygulamak değil, onları ustalıkla yapmak olduğunu kabul eder. Genel yasaları formüle etmek ve yürürlüğe koymakla meşgul olur ve böylece spesifik durumlarla arasına adil bir biçimde hareket edebileceği yeterli mesafeyi koyar. Kendisini bu fonksiyonla bağladığı ölçüde zulüm tehlikesi uzaktır.""[2026]

Hume'un, Britanya'nın tarihsel tecrübesi içinde barbar monarşiden evrimleşerek ortaya çıkmış medeni monarşisinde, hükümdarın güçler ayrılığındaki konumu, barbar ve klasik monarşilerde olduğundan farklı olarak çok dardır. Bu çerçevede Humecu medeni monarşide hükümdar, McArthur'un ifadesiyle, bir taraftan "yürütme yetkileri olmaksızın yasaların üstündedir";[2027] fakat diğer taraftan, Montesquieu'nün ve diğerlerinin özgürlüğün gerektirdiğini düşündükleri ara güçlerden kaynaklanan bütün kısıtlamalardan da tamamen özgür ve onların üstündedir."[2028] Hume ayrıca "Montesquieu'nün despotizme karşı bir set teşkil ettiklerini düşündüğü yüksek soylular hakkında pek iyi düşüncelere sahip değildir"[2029] ve bu sınıfın mensuplarının "istikrarsızlığın ve hukuksuzluğun daimi bir kaynağı olduklarını düşünür."[2030]

Hume'un medeni monarşi ve medeni monarşide egemenin güçler ayrılığı içindeki konumu hakkında, genel yasalar ve fren ve kontrol sistemleri dâhil, vurguladığı bütün bu unsurların, Britanya'nın orijinal siyasî evrim tarihinin ürünleri olduklarını söyleyebiliriz. Hume, *EPML*'deki denemelerinde ve *History*'sinde, bu tarihin ne kadar

[2025]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.94.
[2026]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*.,s.55.
[2027]N.McArthur,*a.g.e.*,s.68.
[2028]N.McArthur,*a.g.e.*,s.68.
[2029]N.McArthur,*a.g.e.*,s.68.
[2030]N.McArthur,*a.g.e.*,s.68.

ağır bedeller ödenerek şekillendiğini çeşitli boyutlarıyla ortaya koyar ve mutlak monarşiyle cumhuriyet arasında bir tür Araf gibi gördüğünü düşünebileceğimiz medeni Britanya monarşisinde, monarşik ve cumhuriyetçi unsurlar arasındaki hassas anayasal dengenin bozularak, Britanya'nın tam bir mutlak monarşiye veya cumhuriyete dönüşmesinden endişe duyar.[2031] Bu endişe bir yönüyle, onun, Britanya anayasasını "herkesin en katı yasalarla frenlendiği en medeni anayasa"[2032] olarak görmesiyle ilgilidir. Duncan Forbes bu çerçevede, Hume'un ister özgür, ister mutlak olsunlar Avrupa'daki bütün medeni hükümetlerin, hükümetin amacını ve hedefini, yani bireyin hayat ve mülkiyet güvenliğini gerçekleştirdikleri düşüncesinde olduğunu;ama İngiltere'yi bu hükümetlerden farklı bir şekilde konumladığını belirtir.[2033] Forbes'e göre, Hume'un gözünde İngiltere'nin bu farklılığı, onun İngiltere'de "sivil toplumun kusursuzluğunun" gerçekleştirilmiş olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Sivil toplumun kusursuzluğuyla kastedilen şey, uyrukların hayatlarının ve mülkiyetlerinin, ne kadar medeni, uyruklardan ne kadar uzak ve onlarla ne kadar ilgisiz ve nihayet adaletin tarafsız idaresine müdahale etme ihtimali ne kadar düşük olursa olsun, bir monarka değil, yasalara bağlı olmalarıdır.[2034] Hume'un endişesi, işte, mutlak monarşiyle cumhuriyet arasında karma bir hükümet modelini teşkil eden Britanya monarşisinin bu kusursuzluğunun, esasen, çok hassas iç dengeler üzerine oturmuş olmasından ileri gelir. O, bundan ötürü, iki farklı hükümet şeklini savunanların beklentilerini maksimum değil, optimum ölçüde karşılayan bu benzersiz modelin tam bir kalıcılık kazanmasından yanadır ve sözkonusu hassas dengenin bozulmasını, yani Britanya'nın medeni monarşisinin bir cumhuriyete veya mutlak monarşiye dönüşmesini ölüm olarak telakki eder.

Hume, bununla birlikte "özgürlüğün neredeyse her halükârda köleliğe tercih edilebilir olmasına rağmen"[2035] Britanya Adasında "bir cumhuriyettense mutlak bir monarşiyi görmeyi daha çok isteyeceğini dürüstçe ilan ettiğini"[2036] söyler. Ona göre Britanya

[2031]Hume,'Whether the British Government Inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic, *EPML*, s.51-53.
[2032] Hume, 'That Politics may be Reduced to a Science', *EPML*, s.30
[2033] D.Forbes, *Hume's Philosophical Politics*,s.167.
[2034] D.Forbes,*Hume's Philosophical Politics*, s.167.
[2035]Hume,'Whether the British Government Inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic, *EPML*, s.52.
[2036]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.52.

medeni monarşisinin mutlak monarşiye dönüşmesi de ölümdür; ama Britanya anayasası için hiç olmazsa bir ötenazi, yani kolay ölümdür.[2037] Hume'un böyle düşünmesinin nedeni, Britanya'da mutlak monarşi tecrübesini daha önce yaşanmış olmasından ötürü, mutlak monarşinin Britanyalıları zaten ikna edemeyecek olmasıdır. Oysa, Britanya monarşisinin bir cumhuriyete dönüşerek çözülmesi durumunda, böyle bir şey sözkonusu değildir. Britanya monarşisi için bu tür bir çözülme "bir insanın kendi odasında planlayabileceği güzel bir hayali cumhuriyet"[2038] ile noktalanmayacaktır. Aksine avam meclislerinin her seçiminde iç savaşın beklenebileceği bir durum ortaya çıkabilecek; bu durum devam ettiği takdirde, kendi içinde yeni hiziplere bölünecek bir partinin tiranlığından ıstırap çekilmesi ve neticede huzurun yeniden mutlak monarşide aranması sözkonusu olabilecektir.[2039]

Hume'un, sonuç olarak, Britanya medeni monarşisini, Britanya'nın kendi özgül sosyal ve siyasî evrim tarihi içinde cumhuriyete yeğlenebileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Britanya monarşisinde de bir cumhuriyet için sözkonusu olduğu gibi, Forbes'in deyişiyle "hiç kimse yasaların üzerinde değildi";[2040] yani kral "otoritesinin icrasında yasayla sınırlandırılmıştı"[2041] ve "kanun hâkimiyeti mutlaktı: karma bir monarşide krala uyruklarının hayatlarını ve özgürlüklerini tehdit eden hiçbir takdir yetkisi tanınamazdı."[2042] Bununla birlikte Hume'un, genel bir değerlendirmede, kendisinin özellikle önem verdiği fren ve kontrol sistemleri açısından pür bir cumhuriyeti daha fonksiyonel bulduğu açıktır. O, "otoriteyi birçok meclise ve senatoya dağıtan pür cumhuriyetlerde fren ve kontrol sistemlerinin daha düzenli bir şekilde işle[diklerini]"[2043] belirtir. Bunun nedeni "bu tür kalabalık meclislerin üyelerinin kapasite ve erdem bakımından her zaman neredeyse eşit olduklarının varsayılmalarıdır."[2044] Bu meclislerde dikkate alınan şey "sadece üyelerin sayıları, malvarlıkları veya otoriteleridir."[2045] Oysa "sınırlı bir monarşi hiçbir tür dengeyi kabul

[2037]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.52.
[2038]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.52.
[2039]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.52-53.
[2040]D.Forbes,*a.g.e.*,s.167.
[2041]D.Forbes, *Hume's Philosophical Politics,*s.167.
[2042]D.Forbes,*a.g.e.*,s.167.
[2043]Hume, 'Of Independency of Parliament', *EPML*,s.46.
[2044]Hume, a.g.m., *EPML*,s.46.
[2045]Hume, a.g.m,,*EPML*,s.46.

etmez."[2046] Ayrıca "kraliyete (..) anayasanın diğer unsurlarına yönelik uygun bir karşı ağırlık teşkil edecek belirleyici bir güç atfetmek de mümkün değildir."[2047]

Ancak bize göre, Hume'un cumhuriyeti daha etkin ve etkili bir hükümet şekli olarak gördüğünün en büyük kanıtı, hiçbir ütopist gaye taşımayan ve "teoride dikkate değer bir itiraz bulamadığını"[2048] söylediği kendi ideal politik toplumunu bir cumhuriyet formunda kurgulamış olmasıdır. Hume, bu en iyi hükümet kurgusunda, kısaca Felemenk Cumhuriyeti diye bilinen dönemin Hollanda hükümetini esas aldığını belirtir.[2049] Hume'un "iyi huylu demokrasi"[2050] diye adlandırdığı kendi ideal hükümeti, filozofumuzun esas aldığı modele uygun olarak, ancak bir cumhuriyette etkili bir şekilde işleyebilecek kurumlar ve düzenlemeler içerir. Bütün bu kurumların ve düzenlemelerin politik yapıda güç temerküzünü ve yöneticilerin keyfi güç kullanımını önlemeye yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede, ilk olarak, "Hume demokrasisi" yılda belli bir miktar geliri olan her mal sahibine oy hakkı tanımasıyla "geniş bir oy hakkına sahiptir."[2051] Hume'un son derece teknik ayrıntılara girerek tanımladığı iki aşamalı bir sistem içinde seçmenler il temsilcilerini, il temsilcileri de il yöneticilerini ve senatörlerini seçerler. Başkentte toplanan senatörler, bir hükümetin yürütme gücü dâhilindeki her işi icra ederler. Ancak birçok yürütücü yetkiyle donatılmış olan senatörler için çok önemli bir frenleme mekanizması sözkonusudur; bu da onların her yıl seçilmek durumunda olmalarıdır.[2052]

Hume'un ideal hükümetinde, güç temerküzünü ve keyfi güç kullanımını önlemeye yönelik başka bir tedbir adem-i merkeziyetçiliktir. Bu iyi huylu demokraside "her vilayet kendi içinde bir tür cumhuriyettir"[2053] ve "il temsilcileri yerel yasalar yapabilirler."[2054] Bununla birlikte, oylandıktan üç ay geçinceye kadar yürürlüğe girmeyen ve bir kopyalarının senatoya ve diğer vilayetlere gönderilmeleri gereken bu

[2046]Hume, a.g.m.,*EPML*,s.46.
[2047]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.46.
[2048] Hume,'Idea of a Perfect Commonwealth', *EPML*,s.516.
[2049] Hume,a.g.m.,*EPML*, s.516.
[2050] Hume,a.g.m.,*EPML*,s.516.
[2051]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.76.
[2052]Hume,'Idea of a Perfect Commonwealth',*EPML*, ss.516-518.
[2053]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.520.
[2054]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.520.

yasalar, senato veya başka bir il tarafından feshedilebilirler.[2055] Bütün bu teknik ayrıntıları, Hume için siyasî gücün keyfi kullanımının önlenmesinin ne kadar büyük önem taşıdığını ortaya koyan unsurlar olarak değerlendirebiliriz. Bu bağlamda Hume'un iki kurum konusunda öngördüğü düzenlemeler özellikle önemli görünmektedir. Sözkonusu kurumlardan ilki kilisedir. Hume'un cumhuriyetinde kilise hükümete tabidir; filozofumuz bunu "presbiteryen bir hükümet tesis edilir"[2056] şeklinde ifade eder. Bu çerçevede en yüksek kilise mahkemesi vilayetteki bütün presbiteryenlerin bir kurulu yahut meclisidir. Ancak yargıçlar herhangi bir davayı bu mahkemeden alabilirler ve kendileri karara bağlayabilirler.[2057] Hume'un, hemen aşağıda göreceğimiz gibi, ruhban sınıfıyla ilgili düşünceleri son derece olumsuzdur; ona göre bu sınıf, sivil yöneticilere tabi olmadıkça özgür bir hükümetin güvenliğe veya istikrara sahip olabileceğini düşünmek dahi beyhudedir.[2058]

Hume'un iyi huylu demokrasisinde üzerinde durduğu ikinci kurum ordudur. Hume, başta Roma'nın Pretoryan tecrübesi olmak üzere çok iyi bir tarih çalışıcısının kolaylıkla temellendirebileceği sebeplerle, sürekli ordu düşüncesine her zaman mesafelidir. Ancak o, ordusuz bir hükümetin de güvenliğe ve istikrara sahip olmasını beklemenin boşuna olduğunu düşünür.[2059] Hume, ideal hükümetinde askeri gücün İsviçre modeli taklit edilerek oluşturulacağını; sözkonusu model çok iyi bilindiği için ayrıntılara girmeyeceğini belirtir.[2060] Bu hükümetin ordusunda subaylar tamamen sivil yöneticilerin ve yargıçların etkili oldukları bir düzene tabidirler. Meselâ atamalarda albay rütbesine kadar olan subaylar için yöneticiler yetkilidirler; generaller ve daha üst rütbelerde ise bu yetki senatörlerdedir.[2061]

Hume, yasama gücünün yürütmeden üstün olduğu bu kurgusunun, McArthur'un ifadesiyle "zamanın Britanya hükümetine kolaylıkla uyarlanabileceğini"[2062] düşünür. Filozofumuza göre bu çerçeve içinde yapılacak değişiklikler "Britanya hükümetini

[2055]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.520.
[2056]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.520.
[2057]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.520.
[2058]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.525.
[2059]Hume a.g.m,,*EPML*,s.525.
[2060]Hume,'Idea of a Perfect Commonwealth',*EPML*,s.521.
[2061]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.521.
[2062]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.77.

sınırlı monarşinin en kusursuz modeli"[2063] hâline getirebilecektir. Hume, bunun için, kendi ideal hükümet kurgusunun içine Lordlar kamarasındaki koltukların tevarüs yoluyla geçmemesi gibi tamamen Britanya'ya mahsus somut politik önerileri de dâhil eder.[2064] Ancak bu politikaların uygulanması, yani bir bakıma sınırlı monarşinin en kusursuz şekline ulaşılması durumunda dahi, "kralın kişisel karakterinin hâlâ yönetim üstünde büyük bir etkiye sahip olması"[2065] veya "kılıcın,orduyu disipline etmeye kayıtsız kalacak tek bir kişinin elinde olmasının sürekli orduyu muhafaza etmenin bir bahanesini teşkil etmesi"[2066] gibi bazı sıkıntılar yine de sürecektir. Hume'un bununla sözkonusu problemlerin yapısal bir nitelik taşıdığını, yani ne kadar sınırlandırılmış olursa olsun monarşinin doğasının bu tür problemleri üretmesinin kaçınılmaz olduğunu kastettiğini söyleyebiliriz. Hume'un bu tespiti,bundan ötürü McArthur'un yaptığı gibi, Britanya hükümetinin tüm bunlardan sonra bile tamamen medeni bir hükümet olamayacağı şeklinde yorumlanabilir.[2067]

Hume'un kendi ütopik olmayan ideal cumhuriyet kurgusunda belki de en çok önemsediği şeyin, bu kurgunun kendisini, bu tür bir hükümet şeklinin yaygın bir şekilde inanıldığı gibi, ancak küçük bir bölge veya bir şehir için değil, Fransa veya Büyük Britanya gibi geniş ülkeler için de mümkün olabileceği sonucuna götürmesi olduğunu düşünebiliriz.[2068] Hume'un geniş ölçekli ideal hükümeti, antik demokrasiler gibi çalkantılı; aristokrasiler gibi kıskanç ve baskıcı değildir. Bunu sağlayan, ustalıkla teşkil edilmiş olmasına bağlı olarak,bu tür büyük bir hükümetin iki niteliğidir. Bunlardan ilki, bu tür bir hükümette, devletin temel harcı kabul edilen daha aşağı insanlardan bütün hareketleri yöneten yüksek yöneticilere kadar demokrasiyi rafine etmek için yeterli alanın ve boşluğun varolmasıdır.[2069] İkincisi, bölgeler arasındaki mesafenin büyüklüğünden ötürü, insanları kamusal çıkara karşı entrika, önyargı veya tutkular

[2063]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.526.
[2064]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.526-527.
[2065]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.527.
[2066]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.527.
[2067]N.McArthur,*a.g.e.*,s.77.
[2068]Hume,'Idea of a Perfect Commonwealth',*EPML*,s.527.
[2069]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.528.

vasıtasıyla herhangi bir ölçüde harekete geçirmenin çok zor olmasıdır.[2070] Bundan ötürü, McArthur'un ifadesiyle:

> "cumhuriyetçi yazarlar geleneksel olarak bu tür bir hükümet şeklinin sadece küçük bir bölgede gerçekleştirilebileceğini farz etmişlerdir. Hume girift iç bölümlemeler sisteminin, demokrasinin doğal çalkantılarını etkisizleştirilebileceğini vurgular. Hume, büyük cumhuriyetlerin merkezi problemi olarak görülmüş olan şeyi, yani insanların karar verme süreçlerine doğrudan katılmaktan ziyade temsilcilere bağımlı olmaları gerekmesini, temsili demokrasiyi geniş halk topluluklarının tutkularını ve irrasyonalitelerini kontrol etmenin bir aracı şeklinde sunarak bir erdeme dönüştürür."[2071]

Böylece, Hume'un buraya kadar çizdiğimiz çerçeve içinde tercih edilebilir bulduğu hükümet şeklinin, yöneticilerin temsili demokrasiyle belirlendiği "gerçekleştirilebilir bir geniş ölçekli cumhuriyetçilik"[2072] olduğunu söyleyebiliriz. Hardin, Hume'un bu görüşünün Federalist Papers yazarlarını, özellikle de Madison'ı etkilediğini ve Madison'ın, filozofumuz gibi cumhuriyetçi bir hükümetin geniş bir toplumda küçük bir topluma nispeten daha istikrarlı olabileceğini ileri sürdüğünü belirtir.[2073]

5.9. Politika ve Partiler

Hume'un politik pratiğe ilişkin ana çıkış noktası, her insanın bir hilekâr olduğunu, dolayısıyla onun bütün eylemlerinde özel çıkardan başka hiçbir gayesi olamayacağını kabul etmemiz gerektiği şeklindeki politik ilkedir.[2074] O, bundan ötürü, Hardin'in ifadesiyle "hükümet birimlerini hilekârlara karşı dayanacak şekilde düzenlememiz gerektiğini" düşünür.[2075] Onun bu düzenlemede esas aldığı unsur yine özel çıkardır. Ona göre, insanın doyurulamaz açgözlülüğüne ve hırsına rağmen, özel çıkarı kullanarak onun kamu yararı için işbirliği yapmasını sağlamamız gerekir.[2076]

Ancak bu konuda büyük ölçüde dikkate alınması gereken nokta, muhtelif toplulukların hükümetin kontrolünü nasıl ele geçirebildikleri ve İngiltere'de 17. yüzyılda görüldüğü gibi partiler şeklinde nasıl organize olabildikleridir. Hume bu çerçevede çıkar, ilke ve

---

[2070]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.528.
[2071]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.77.
[2072]N.McArthur,*a.g.e*.,s.77.
[2073]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.151-152.
[2074]Hume, 'Of Independency of Parliament',*EPML*,s.42.
[2075]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theoris*t.,s.151.
[2076]Hume,'Of Independency of Parliament',*EPML*, s.42.

kişi veya aile partileri olmak üzere üç tür parti olduğunu düşünür.[2077] Başka bir ifadeyle bu partiler çıkarlar,ilkeler veya kişiler yahut aileler etrafında organize olmuş partilerdir.[2078] Hume bu üç bölünmeden en makulünün ve en mazur görülebilir olanın çıkara dayalı bölünmeler olduğunu söyler.[2079] O, Hardin'in belirttiği üzere, ilke çatışmalarının daha yıkıcı oldukları kanaatindedir; bunun nedeni ilke çatışmalarında tarafların hiçbir taviz vermeyi kabul etmemeleridir.[2080] Buysa, ilkeye dayalı hiçbir pozisyonun karşılıklı çıkarı esas almamasından, belki daha doğru bir ifadeyle "karşılıklı faydaya hizmet eden muhtemelen hiçbir ilkesel pozisyonun bulunmamasından"[2081] kaynaklanır. Bir ilke politikası ancak ilkelerin herkesçe paylaşılması durumunda karşılıklı olarak kabul edilebilir bir nitelik taşır. Fakat ilkenin aktif politikadaki anlamı, Hardin'den hareket ederek söylersek, ilkenin genel olarak bütün idareye, özellikle de ilkeyi paylaşmayan herkese, bu ilkeyle ilgili politikaları dayatmaktır ve bunun bir sonucu olarak bir ilke partisinin programı, tipik bir şekilde özgürlükleri ve partinin ilkelerini paylaşmayanların etkilerini sınırlandırmaktır.[2082] Hume'a göre, ilke farklılıkları uzlaşmayı o kadar zorlaştırır ki, meselâ karşıt ilkelere dayanan iki dine göre muhakeme yapan iki insanın bir patikada karşılaşmaları dahi, önce kimin kime yol vereceğini ilke meselesi hâline getirmeleri yüzünden onlar için sarsıcı olabilir.[2083]

Hume'un üç parti türü içinde çıkar partilerini makul bulması işte bu çerçeve içinde değerlendirilebilir. Hardin'in belirttiği gibi, insanların bu tür ihtilaf çıkarıcı ve bölücü politikalardan sakınmaları için, onların, politik bakımdan insan davranışının merkezi unsuru olan çıkarın peşinden gitmeleri ve genel çıkarın,kendi çıkarlarının en büyük kısmı, yani en önemli kişisel çıkar olduğunu fark edecek ölçüde aydınlanmaları gerekir.[2084] Karşılıklı fayda özçıkarı içerir. "Çıkar politikası bundan ötürü bir karşılıklı fayda politikası olabilir."[2085] Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, Hume

[2077]Hume,'Of Parties in General',*EPML*,s.59.
[2078]R.Hardin,*a.g.e.*, s.152.
[2079]Hume 'Of Independency of Parliament',*EPML*, s.59.
[2080]R.Hardin,*a.g.e.*,s.152.
[2081]R.Hardin,*a.g.e.*,s152.
[2082]R.Hardin,*a.g.e*,, s.152.
[2083]Hume,'Of Parties in General',*EPML*, s.60.
[2084]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*, s.152.
[2085]R.Hardin,*a.g.e*,s.152.

için, ilke farklılıklarının doğurduğu uzlaşmazlıkları keskinleştiren ve sosyal düzen için çok tehlikeli kılan şeyin çıkar farklılıkları olmasıdır.

Hume'un bu konudaki örneği, Britanya'daki ana politik ayrışmanın taraflarını oluşturan iki partidir. Sözkonusu ayrışma, Britanya anayasasının cumhuriyetçi ve monarşik kısmı arasındaki dengenin son derece ince ve belirsiz olmasından kaynaklanır.[2086] Bu belirsizlik, tutkular ve önyargılar işin içine girdiği zaman, en anlayışlı insanlar arasında dahi farklı inançlar dışında başka bir şeyin çıkmasını imkânsız kılar.[2087] Sonuçta insanlar arasında, onların kendi mizaçlarına göre, Britanya anayasasının bu iki kısmının birine diğerinden daha çok önem vermelerinin belirleyici olduğu bir ayrışma hâsıl olur. Bir tarafta ılımlı yaradılışları gereği, fesattan ve iç savaşlardan nefret eden barış ve düzen severler vardır; diğer tarafta, hiçbir kötülüğün bağımlılık ve kölelikle mukayese edilemeyeceğini düşünen hürriyet sevdalıları.[2088] İşte, Britanya'da siyasî ayrışmanın ekseni budur ve Hume, bu ayrışmanın taraflarının politik konumlanmalarını anayasanın monarşik veya cumhuriyetçi kısımlarına yaptıkları vurgu belirlediği için, bu partileri, ilke partileri olarak adlandırır. Filozofumuz, işte bu iki ana akım partisinin ilke farklılıklarının yanısıra, çıkar farklılıklarıyla da hareket ettiklerini ve çıkar farklılıkları sözkonusu olmasaydı, ilke partilerinin nadiren tehlikeli sonuçlara veya şiddete yol açacaklarını söyler.[2089] Meselâ kraliyet, anayasanın monarşik kısmını gerçekten veya güçlü bir şekilde savunanlara, başka türlü ulaşmayı asla hayal dahi edemeyecekleri bir dizi ödül ve güç bahşeder. Hume, bundan ötürü, bu iki partinin sadece ilke partileri değil, aynı zamanda çıkar partileri olduklarını ifade eder ve bu iki faktörün birbirlerini besleyen ve güçlendiren etkilerinden ötürü onların "bir tür karma partiler olduklarını" belirtir.[2090] Karma partilerin liderleri ve yöneticileri çoğunlukla çıkar güdüsü tarafından yönetilirlerken, daha alttaki üyeleri ve taraftarları ilkeye önem verirler ve ilke tarafından yönlendirilirler.[2091]

[2086]Hume,'Of the Parties of Great Britain',*EPML*, s.64.
[2087]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.64.
[2088]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.64-65.
[2089]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.65.
[2090]Hume,'Of the Parties of Great Britain',*EPML*,s.65.
[2091]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.65.

Hume "soyut spekülatif ilkeyle yönlendirilen partilerin yalnızca modern zamanlarda bilindikleri[ni]"[2092] ve bu partilerin "insan ilişkilerinde henüz ortaya çıkmaya başlayan belki de en sıra dışı ve hesaplanamaz fenomenler oldukları[nı]"[2093] belirtir. Hardin, "Hume yaşarken dünyanın Nazizm, komünizm, ırkçılık veya hızlı milliyetçilik bir yana Jakobenizmi dahi henüz görmemiş"[2094] olduğunu belirterek, filozofumuzun bu tespitinin önemine dikkat çeker. Bunlar hiçbir uzlaşmaya elverişli olmayan politik ilkelerdir. Bu tür ilkelerin yönlendirdiği hareketler,Hardin'in belirttiği gibi,kendi ilkeleri bakımından yanlış tarafta yer alanları en iyi ihtimalle sürerler veya boyunduruk altına alırlar; en kötü ihtimalle öldürürler. Hardin,bu bağlamda Hume'la Hobbes ve Locke arasında bir bağlantı kurar. Hume'un,Hobbes gibi dinsel veya başka bir ilkenin hegemonyası altında iyi bir yönetimin mümkün olabileceğini kabul etmediğine[2095] ve Locke'un da benzer bir şekilde hükümetin çıkarlar üzerinde odaklanması ve dinsel görüşlerin politikanın dışında tutulması gerektiğini düşündüğüne dikkat çeker.[2096]

5.10. Din Politikası

Hume, McArthur'un ifadesiyle "tamamen medeni bir toplumun sivil otoritelerin kontrolü altında tek bir ulusal kiliseye sahip olacağını"[2097] düşünür. Ona göre, her medeni toplumda kiliseyle ilgili bir düzenin ve yerleşik bir resmi dinin bulunması gerekir.[2098] Onun ütopik olmayan ideal hükümetinde din yukarıda da belirttiğimiz gibi tam anlamıyla sivil otoriteye ve yöneticilere tabidir.[2099] Hume, böylece,kiliseyle devletin alanını kesin bir şekilde ayıran ve kilisenin ancak dış ilişkilerdeki sürtüşme durumlarında devlete tabi olmasını gerektiğini savunan[2100] Locke'tan farklılaşır. Yine birçok konuda yakın ve paralel görüşlere sahip olduğu Adam Smith'le yerleşik ve sivil otoriteye tabi tek bir kilisenin erdemlerine ilişkin fikirleri nedeniyle ters düşer ve çatışır.[2101] Hume, Forbes'in belirttiği gibi, sivil ve dini güçler, yani hükümet ve kilise

[2092]Hume,'Of the Parties in General',*EPML*,s.60.
[2093]Hume,'Of the Parties in General',*EPML*,s.60.
[2094]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.152.
[2095]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.152-153.
[2096]R.Hardin,*a.g.e.*,s.153.
[2097]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*, s.72.
[2098]Hume,*History Volume III*, s.134-135.
[2099]Hume,'Idea of a Perfect Commonwealth',*EPML*, s.525.
[2100]Locke, *A Letter concerning Toleration* (ed.Patrick Romanell),Newyork:The Boss-Merrill Com.,1955,s.51.
[2101]D.Forbes, *Hume's Philosophical Politics*,s.216.

güçleri arasındaki ayrılığın, Hıristiyanlıktaki din savaşlarının ve bölünmelerin nedenlerinden birisi olduğu düşünür.[2102]

Hume'un, Locke'tan veya Adam Smith'ten farklı olarak kilisenin tamamen hükümete tabi kılınması gerektiğini savunmasının ardında, ruhban sınıfına dair kendisinin sakin ve şiddetli tutkular ayrımı çerçevesinde daha iyi anlayabileceğimiz olumsuz yaklaşımının bulunduğunu söyleyebiliriz. Hume için, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ruhban sınıfı "sivil yöneticilere tabi olmadıkça herhangi bir özgür hükümetin güvenliğe ve istikrara sahip olabileceğini düşünmek dahi beyhudedir."[2103] Filozofumuzun,hangisine mensup olurlarsa olsunlar, kilise adamlarına yönelik bu güvensizliğinde belirleyici olan nokta, onları da bir tür parti ve hizip olarak tasavvur etmesidir. Bu tasavvur, şüphesiz, genel olarak Avrupa'nın birçok bölgesinde çok uzun dönemler boyunca yaşanan ve Hume'a göre "tarihteki en büyük hadiselerden birini, yani Reformasyonu üreten dinsel ihtilaflar[dan]"[2104] ve özel olarak İngiltere'de 16. yüzyılın neredeyse tamamını işgal eden iç savaşta kiliselerin çatışan taraflar üzerinden yürüttükleri iktidar kavgalarından ve mücadelelerinden kaynaklanır. Hume, ruhban sınıfını bu çerçevede politik konumlanışlarını sadece çıkarlarını eksen alarak belirleyen bir topluluk olarak değerlendirir. Onlar kilise partileri olarak, Britanya'da İngiltere anayasasının hemen yukarıda belirttiğimiz monarşik ve cumhuriyetçi kısımlarına göre şekillenmiş iki ana akımdan birisini desteklemişlerdir; ancak bu partilerin sözkonusu iki ana akıma ve bu akımın iki temel partisine verdikleri desteğin yegâne değişmez parametresi, ilgili ruhban topluluğunun çıkarlarıdır.[2105] Meselâ, yerleşik kiliseye mensup din adamları,doğal konumları gereği, İngiltere anayasasının monarşik kısmını esas alan politik akımın ve partilerin tarafında yer almışlardır. Buna karşılık, yerleşik kilisenin karşında yer alan ve ondan ayrılmayı savunan her çeşit ayrılmacı din adamları, İngiltere Anayasasının cumhuriyetçi boyutunu öne çıkaran ana akıma ve bu akımın muhtelif dönemlerdeki partilerine destek vermişlerdir. Bunun nedeni, ayrılmacıların ayakta kalmak için "ihtiyaç duydukları hoşgörüyü" Britanya'nın özgürlükçü hükümeti haricinde asla

[2102]D.Forbes,*a.g.e* ,s.216.
[2103]Hume,'Idea of a Perfect Commonwealth', *EPML*, s.525.
[2104]Hume,*History Volume III*,s.134.
[2105]Hume 'Of the Parties of Great Britain',*EPML*,s.65.

umamayacak olmalarıdır.[2106] Hume, bu çerçevede, despotik bir gücü hedefleyen bütün kralların yerleşik ruhban sınıfını kazanmanın önemini bildiklerini ve bu sınıfın mensuplarının da bu tür kralların görüşlerine etkide bulunmakta büyük bir maharet sergilemiş olduklarını belirtir.[2107] Zaten filozofumuza göre, ruhban sınıfının bütün çağlarda özgürlüğün kararlı düşmanı olmuş olmasının arkasında, bu sınıfın mensuplarının çıkarları ve ihtirasları ile ilgili sebepler vardır.[2108]

Ancak, Hume'un ruhban sınıfına yönelik keskin eleştirisinde asıl belirleyici etkenin, bu sınıfın mensuplarının kendi çıkarlarının peşinde koşmaları olmadığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni, Humecu insan biliminde özsevgisinin ve çıkarın, insan eylemliliğinin asli dinamiklerini teşkil eden tutkularla etkileşimli ilişkileri içinde bizi eyleme sevk eden çok önemli unsurlar olmalarıdır. Bu, ruhban sınıfının mensuplarının çıkarlarını azamileştirmek istikametinde davranmalarının, Hume için, onlara yönelik keskin bir eleştirinin ağırlık merkezini oluşturamayacağı anlamına gelir. Hume'un ruhban sınıfına yönelik eleştirisinde çok daha etkili olan husus, Knud Haakonssen'den hareketle söylersek, filozofumuzun ruhban sınıfını iki yanlış din türünden, hurafeden ve ateşli coşku anlamında fanatizmden sorumlu tutmasıdır.[2109] O, Haakonssen'in belirttiği üzere, kendi çağında hâkim çoğu görüşün köklerinin "ikisi de cehaletten kaynaklanan" bu iki yanlış din türünde olduğuna inanır. Bu iki din türü, Hume için, "iki farklı kişilik tipine cazip gelen zıt teolojik doktrinlerin tezahürleridir"[2110] ve "karşıt politik çıkarlarla bağlantılı olarak ortaya çıkmışlardır."[2111] Haakonssen, Hume'un "bu iki din türünün evrensel olarak tarih boyunca her toplumda ve bireylerde değişen ölçülerde mevcut olmuş olmasına rağmen, onlar arasındaki şiddet salınımını, birçok din savaşıyla kanıtlandığı gibi Reformasyon sonrası modern Avrupa'ya özgü"[2112] bir olgu olarak düşündüğünü ve bu dinlerin daha aşırı taraflarını "hem kuzeyi hem de güneyi ile modern Britanya'nın berbat durumundan önemli ölçüde sorumlu"[2113] tuttuğunu belirtir.

[2106]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.65-66.
[2107]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.66.
[2108]Hume,*a.g.m.*,*EPML*,s.65.
[2109]Knud Haakonssen,'The Structure of Hume's Political Theory',*The Cambridge Companion to David Hume* (Ed. D. F. Norton), s.182.
[2110]K.Haakonssen,a.g.m.,*The Cambridge Companion to David Hume*,s.182.
[2111]K.Haakonssen,a.g.m.,*The Cambridge Companion to David Hume*,s.182.
[2112]K.Haakonssen,a.g.m.,*The Cambridge Companion to David Hume*,s.182.
[2113]K.Haakonssen,a.g.m.,*The Cambridge Companion to David Hume*,s.182.

Her iki yanlış din anlayışı da, Britanya'da yerleşik kilise ve ne büyüklükte olurlarsa olsunlar her türden ayrılıkçı kiliseler tarafından cemaatlere yayılmış ve bu kiliselerin hepsinin, koca bir yüzyıla yayılan içsavaşın çok şiddetli bir şekilde yaşanmasında ve bütün Britanya'nın çok kötü bir duruma düşmesinde önemli bir rolleri ve payları olmuştur. Britanya'nın bu kötü durumdan çıkmasında ise bu kiliselerin pek bir payı sözkonusu değildir.Hume,bundan ötürü,Hıristiyanlar arasında İngilizlerin ve Hollandalıların hoşgörü ilkelerini benimsemiş olmalarından kaynaklanan ayrıksılıklarının, rahiplerin ve bağnazların aksi doğrultudaki sürekli gayretlerine karşıt olarak,sivil yöneticilerin azimli kararlılıklarından doğmuş olduğunu düşünür.[2114] Haakonssen'e göre, Hume'un bu bağlamda kendi politika teorisine verdiği görev, bu iki din türünün de felsefi bakımdan neden yanlış, empirik olarak niçin savunulamaz ve politik açıdan özellikle aşırı formlarının niçin tehlikeli olduklarını açıklamaktı.[2115] Böylece Hume için felsefi din politikasının amacının, Hume'un sakin ve şiddetli tutkular ayrımının bireysel ve sosyal düzlemdeki sonuçlarını ele alırken de belirttiğimiz gibi, sosyal düzeni tehdit eden çok güçlü bir etkeni ortaya koymak ve bu etkenin gücünü kırarak, onu etkisizleştirmek olduğunu düşünebiliriz.

Hume, hâkim iki yanlış din türünü, yani hurafeyi ve fanatikliği, yol açtıkları sonuçlar yüzünden "en iyi şeylerin yozlaşması en kötüyü üretir" düsturunun bir doğrulaması olarak görür.[2116] Ona göre bu iki yanlış din türü kötülükleri bakımından benzerlikler gösterseler bile, insan zihninin iki karşıt eğilimine cevap vermelerinden ötürü birbirlerinden çok farklıdırlar. Hurafe insan zihninin, insanların bireysel ve sosyal düzlemde karşı karşıya kaldıkları olumsuz durumlardan ileri gelen izah edilemez korkulara ve kabullere tabi olmasının ve bunlarla bağlantılı zayıflık, melankoli, korku ve elbette cehaletin eseridir.[2117] Ateşli bir coşku hâline tekabül eden fanatikliğin kaynağı ise, cehaletin yanısıra, insan zihninde iyi sağlık, güçlü ruh, cesur ve güvenilir yaradılış gibi unsurlardan doğan izah edilemez bir yüceliğin ve cüretin hayalgücü üzerindeki etkileri ve bunlarla bağlantılı olarak gurur, küstahlık, canlı bir hayalgücüdür.[2118] Bu iki

[2114]Hume,'*NHR*', *Philosophical Works of David Hume Volume IV*, s.476.
[2115]K.Haakonssen,a.g.m.,*The Cambridge Companion to David Hume*, s.182.
[2116]Hume,'Of Superstition and Enthusiasm',*EPML*,s.73.
[2117]Hume,a.g.m.,*EPML*,s. 73-74.
[2118]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.74.

yanlış din türünün kaynağını oluşturan duyguların farklılıkları, onların hükümet ve toplum üzerinde farklı etkilerinin de açıklamasını teşkil eder. Hurafenin korku, keder ve ruh keyifsizliği üstünde kurulmuş olması,bu din türüne inananların, kendilerini, kendi başlarına, yani aracısız olarak tanrının lûtfuna erişemeyecekleri kadar değersiz addetmelerine, dolayısıyla dualarının ve niyazlarının kabul görmesi ümidiyle, tanrı katında kendilerinden çok daha değerli olduklarına, bundan ötürü de, onlar vasıtasıyla onun inayetine mazhar olacaklarına inandıkları aracılara müracaat etmelerine yol açar.[2119]

Böylece Hume'un, dinin ilk yanlış türü olarak hurafede şiddetle eleştirdiği şeyin "rahiplerin, kilise teşkilatlarının ve ritüellerin" bireyler ve insan zihninin tabi olduğu zayıflık, korku ve melankoli gibi duyguları kışkırtan güçler arasında "aracılık etmek için kullanılması" olduğunu söyleyebiliriz.[2120] Onun için boş inançlılar, yani hurafeciler, Haakonssen'in belirttiği üzere, toplumda ve politikada yerleşik kuralları ve güçleri kabul etmeye ve toplumu bir monarka dayalı hiyerarşik bir yapı ve kutsal hakkı, otoritenin ve egemenliğin tek birleşik kaynağı olarak görmeye yatkındırlar.[2121] Hume, boş inançların, yani hurafenin sadece hurafe olarak adlandırdığı yanlış din türüne mahsus olmadığını düşünür; ona göre hurafe "neredeyse bütün dinlerde önemli bir kurucu unsurdur"[2122] ve "felsefeden başka hiçbir şey bu izah edilemez korkuları alt etmeye muktedir değildir."[2123] Hume için rahipler hurafenin başlıca desteğini teşkil ederler; bundan ötürü, bir dinde veya mezhepte "ne kadar güçlü bir hurafe karışımı varsa, orada rahiplerin otoritesi de o kadar yüksektir."[2124]

Buna karşılık fanatikler, hurafeyi karakterize eden ve kiliseye bireyler ve zihnin bir eğilimi olarak bireylerin korkularına kaynaklık eden unsurlar arasında aracılık yapma fonksiyonu yükleyen din anlayışının dışındadırlar. Onları karakterize eden şey "rahiplerin boyunduruğundan azade ol[maları]"[2125] ve "dindarlıklarını usullere, seremonilere ve geleneklere yönelik bir horgörüyle, büyük bir bağımsızlık içinde ifade

[2119]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.75.
[2120]K.Haakonssen ,'The Structure of Hume's Political Theory',*The Cambridge Companion to David Hume*,s.182-183.
[2121]K.Haakonssen,a.g.m.,*The Cambridge Companion to David Hume*, s.182-183.
[2122]Hume,'Of Superstition and Enthusiasm',EPML,s.75.
[2123]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.75.
[2124]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.75.
[2125]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.75.

et[meleridir]."[2126] Fanatiklerin bu tutumlarında belirleyici olan şey, kendi kişiliklerine kutsal bir nitelik bahşetme anlamına gelecek şekilde kendilerine odaklanmalarıdır.[2127]

Hume'un iki yanlış din türüne inananları böylece kendi tutkular teorisinin iki dikotomik kurucu tutkusuna, yani gurur ve kendini küçük görme tutkularına göre ayırt ettiğini; böylelikle, gerek hurafecinin gerekse fanatiğin din anlayışlarını ve bağlantılı olarak din politikalarını ve sosyal düzenle ilgili görüşlerini, onların zihinsel durumlarının baskın niteliğini oluşturan bu tutkularla ilişkilendirdiğini ve açıkladığını söyleyebiliriz.Burada belirtmemiz gereken bir nokta, filozofumuzun iki yanlış din türünün inananları arasında tercihini, çok net bir şekilde inançlarını ateşli bir coşku duygusuyla yaşayanlardan,yani fanatiklerden yapmış olmasıdır. Bunun ilk sebebi, onun, fanatikleri harekete geçiren tutkusal dinamiklere ve eğilimlere objektif olarak çok daha fazla değer vermesidir. Hume'un bu tutumunun ardında fanatikleri yönlendiren eğilimlerin sosyal ve politik bakımdan daha faydalı sonuçlar ortaya çıkarmış olmaları bulunur. Meselâ fanatiklerin tanrıyla ilişkilerinde, kendi değerlerine duydukları güven ve inançtan ötürü,tek merkezli dinsel kurumsallaşmayı ve bu tür bir kurumun mensuplarının aracılığını reddetmeleriyle "toplumda ve politikada birey haklarını savunmaları"[2128] arasında bir ilişki vardır. Aynı ilişki fanatiklerin "otoriteyi yeniden şekillendirmeye ve genellikle özyönetimi, en azından prensipte, doğru hükümet modeli olarak görmeye güçlü bir eğilim duymaları"[2129] için de geçerlidir.

Hume'un bu iki yanlış din türüne ilişkin refleksiyonunda ulaştığı bir diğer önemli sonuç, fanatikliğe özgü nitelikleri taşıyan dinlerin ilk doğdukları esnada "hurafe nitelikleri taşıyan dinlerden daha öfkeli ve sert oldukları; fakat kısa bir zamanda daha yumuşak ve ılımlı hâle geldikleri"[2130] şeklindedir. Bu din türlerinin şiddeti, özellikle muhalefet ve yenilik ruhuyla harekete geçtikleri zaman çok belirgin bir biçimde görülür. Fanatiklik içerdiği ateşli coşkuyla,güçlü ruhlara ve cüretkâr bir cesarete sahip kişiliklere dayandığından "özellikle ilahi aydınlanmalara inanç, aklın ortak kurallarına, ahlâka ve basirete horgörü içinde olan aldatılmış fanatiğe ilham verecek bir seviyeye ulaştıktan

[2126]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.75.
[2127]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.76.
[2128]K.Haakonssen, 'The Structure of Hume's Political Theory',*The Cambridge Companion to David Hume*, s.183.
[2129]K.Haakonssen,a.g.m., *The Cambridge Companion to David Hume*,s.183.
[2130]Hume, 'Of Superstition and Enthusiasm',*EPML*, s.76.

sonra, doğal olarak en aşırı kararlara sebep olur."[2131] Hume, bununla birlikte, fanatikliğin en ateşli noktasında, yani en zalim, en vahşi sosyal kargaşalara ve düzensizliklere yol açmasının ardından kısa sürede yatıştığını belirtir. O, fanatikliğin gazabını bu yönüyle gök gürültüleri ve şimşeklerle bir anda patlayan; ama kendisini hızla tükettikten sonra yerini öncekinden daha sakin ve dingin bir havaya bırakan boraya benzetir.[2132] Ona göre bütün fanatik mezheplerde insanlar "coşkunun ilk ateşi tükendiği zaman kutsal meselelerde doğal olarak çok büyük bir gevşekliğin ve ilgisizliğin içine gömülürler."[2133] Bunun nedeni onlar arasında, çıkarı, dinsel otoriteye desteklemekle ilgili olan ve bunun için yetkilendirilmiş hiçbir insan topluluğu, dolayısıyla da "hayatın müşterek olaylar dizisine girebilen ve kutsal ilkeleri kayıtsızlıktan koruyabilen hiçbir ayinin, seremoninin, hiçbir mukaddes âdetin bulunmayışıdır."[2134]

Oysa hurafe fanatikliğin tam karşıtıdır; herşeyi tedricen ve sessiz ve derinden, yani hissettirmeden ve dikkat çekmeden yapar. "İnsanları uysal ve itaatkâr kılar; yöneticiler için makbuldür ve halka zararsız görünür."[2135] Bu, ruhban sınıfının sonunda otoritesini sağlam bir şekilde tesis etmesine kadar böyledir. Hurafe, rahiplerin bu noktaya eriştikleri andan itibaren "sonsuz çekişmeleri, zulümleri ve dinsel savaşlarıyla insan toplumunun tiranı ve karıştırıcısı haline gelir."[2136] Hume, bunun kanıtı olarak, Roma Kilisesinin iktidarı ele geçirinceye kadar son derece yumuşak bir politika takip etmesini; ancak bu amacına eriştikten sonra iktidarını korumak ve sürdürmek için bütün Avrupa'yı kasvetli sarsıntılar içine sokmuş olmasını gösterir. Buna karşılık, Quakerlar gibi "bizim sekterlerimiz" diye söz ettiği fanatik mezhepler ve mezhepçiler "önceleri tehlikeli bağnazlar" olmalarına rağmen, artık son derece özgür düşünen insanlar olmuşlardır.[2137]

Hume'un iki yanlış din türüne ilişkin bu çerçevede belirteceğimiz tarihsel gözleme dayalı üçüncü ve son görüşünün, kendi din politikasında, kiliseyi neden tamamen

[2131]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.77.
[2132]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.77.
[2133]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.77.
[2134]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.77-78.
[2135]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.78.
[2136]Hume,'Of Superstition and Enthusiasm',*EPML*,s.78.
[2137]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.78.

devlete tabi kılmak istediğini izah etmek bakımından özellikle önemli olduğunu söyleyebiliriz. Hume "hurafenin sivil özgürlüğün düşmanı, fanatikliğin ise dostu olduğu[nu]"[2138] ifade eder. Burada belirtmemiz gereken nokta Hume'un döneminde 'hurafe' teriminin özellikle Protestan dünyasında Katolikliğin kod adı olmasıdır.[2139] Daha açık bir deyişle, Hume'un 'hurafe'yle kastettiği şey, esasen Katolikliktir ve o, yanlış bir türü olarak hurafeyi karakterize eden bütün nitelikleri Katoliklikten çıkarmıştır. İşte hurafenin sivil özgürlüğün düşmanı olmasının nedeni,onun, yani Katolikliğin ve Katoliklerin tamamen rahiplerin hâkimiyeti altına girmiş olmaları, Hume'un kendi ifadesiyle "rahiplerin tahakkümü altında inim inim inlemeleridir."[2140] Buna karşılık fanatikliğin özgürlük dostluğu "onun kilisenin iktidarı için tamamen yıkıcı olmasından"[2141] kaynaklanır. Hume mevcut gözlemlerin bu tespitlerini yeterince izah ettiğini düşünür. Ayrıca"cesur ve tutkulu yaradılışların zaafı olan fanatikliğe doğal olarak özgürlük ruhu eşlik ederken; hurafe, aksine, insanları munis ve onursuz kıldığından, onları köleliğe uygun hâle getirir."[2142] Hume bu gözlemlerini de İngiliz tarihinden çıkarır.[2143]

Böylece, Hume'un iki yanlış türüne ilişkin gözleme ve tarihsel tecrübeye dayandırdığı görüşlerine dayanarak, onun din politikasının merkezi unsurunu teşkil ettiğini düşündüğümüz tamamen sivil yönetime tabi tek bir ulusal kilise tasavvurundaki kilisenin, ancak, ilkeleri itibariyle inananlarla en yüksek ilahi güç arasında aracılığı kabul etmeyen bir kilise olabileceğini söyleyebiliriz. Bu tür bir düzen, McArthur'un belirttiği gibi "kilisenin, devlet fermanlarının altını oyma kapasitesi vasıtasıyla devlete paralel bir otorite olarak varolmasını engeller."[2144] Hume için engellenmesi gereken bu kötülüğün, yani kilisenin devlete paralel bir otorite olarak varolmasının, özellikle Roma Katolikliği ilgili olduğu ve onun bu konudaki örnekleri de ondan seçtiği açıktır. Bununla birlikte bu mesele Roma Kilisesiyle sınırlı değildir; ona göre "bazı kilise

[2138]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.78.
[2139]S.Buckle, *Hume's Enlightenment Tract*,s.31.
[2140]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.78.
[2141]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.78.
[2142]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.78.
[2143]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.78-79.
[2144]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.72.

teşkilatları Roma Kilisesinden bile daha kötü bir temele oturtulmuşlardır."[2145] O, McArthur'un dikkatimizi çektiği gibi,[2146] bu çerçeveye yerleştirebileceğimiz şekilde İngiltere'de "eski çağlarda kilisenin büyük gücünün kraliyet otoritesini zayıflatarak, yasaların gelişmesini kesintiye uğrattığını"[2147] belirtir. Hume işte bu bağlamda "sivil ve kiliseyle ilgili güçlerin birliğinin her medeni hükümette barışın ve düzenin korunmasına olağanüstü derecede hizmet ettiğini"[2148] ve bu birliğin sözkonusu iki güç arasında "nihai bir karar mercii olmamasından" kaynaklanan ve "sık sık çok tehlikeli sonuçların refakat ettiği karşılıklı tecavüzleri önleyeceğini"[2149] ifade eder. Bunun için, McArthur'dan hareketle söylersek, bu güçleri birleştiren ve son derece tehlikeli ve sinsi bir rakip hâline gelebilecek olan dini liderliğe karşı yeterli engelleri oluşturan çok yüksek bir gücün olması gerekir.[2150] Bir monarşide bu güç doğal olarak kral olacaktır. Cumhuriyette ise, Humecu ideal hükümet kurgusunda söz ettiğimiz gibi, kilisenin kontrol altında tutulmasını sağlayacak mekanizmaların tesis edilmeleri gerekir.

Hume'un kilisenin devlete tabi kılınmasını esas alan din politikasında, John B. Stewart'ın belirttiği ve doğrudan doğruya sosyal düzenle ilişkilendirebileceğimiz önemli bir ekonomik faktör de sözkonusudur. Stewart "Hume'un analiz ettiğiz şekliyle sivil toplumun ekonomik bir ilişki"[2151] olduğunu belirtir. Bu çerçevede, Hume için "hükümetin temel iç görevi, sağlıklı bir piyasa ekonomisi için temel kurumları korumaktır."[2152] Ancak "kötü din sivil toplumu harap eder";[2153] yani Stewart'ın ifadesiyle "hurafe ülkede rahipleri bir güç yapar; fanatiklik salgın deliliktir."[2154] Stewart buna karşı Hume'un iki temel politikası olduğunu söyler. Bu politikalardan ilki hükümetin bir kiliseyi resmi kilise olarak kabul etmesi gerektiğidir.[2155] Hükümetin yerleşik kilise olarak tanıdığı bu kilise, yerel sivil otoritelerin gözetiminde olan bölge

[2145]Hume,*History of England Volume III*, s.136.
[2146]N.McArthur,*a.g.e.*,s.72.
[2147]Hume,*History of England Volume I*,s.286.
[2148]Hume,*History of England Volume I*,s. 311.
[2149]Hume,*History of England Volume* I,s.311.
[2150]N.McArthur,*a.g.e.*,s.72.
[2151]James B. Stewart,'The Public Interest vs. Old Rights', *Hume Studies*,Volume XXI, Number 2,November,1995,s.182.
[2152]J.B.Stewart,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XXI,Number 2, s.182.
[2153]J.B.Stewart,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XXI,Number 2,s.182.
[2154]J.B.Stewart,a.g.m.,*Hume Studies* Volume XXI,Number 2,s.182.
[2155]J.B.Stewart,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XXI,Number 2,s.182.

kiliseleri şeklinde örgütleneceklerdir. Stewart bunun, Hume'un ideal hükümetinin yerelleştirilmiş cumhuriyetçiliğiyle tutarlı olduğunu ifade eder.[2156] Stewart'a göre, filozofumuzun kötü dine karşı ikinci temel önerisi, hükümetin hoşgörü politikası uygulaması gerektiği şeklindedir. Hume için "non-konformistlere eski yöntemlerle zulmetmek veya onları cezalandırmak,cezaların ve eziyetlerin bu tür mezheplerin yeşerip gelişmelerine yol açması yüzünden derin anlaşmazlıklara meydan vermektir."[2157]

Hume'un din politikasını neden yerleşik tek bir kiliseye göre kurguladığını izah etmek bakımından McArthur'un dikkat çektiği bir noktanın da belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Bu nokta "tek bir yerleşik kilisenin, papazların tutkularını da soğutmasıdır."[2158] Bununla kastedilen şey karmaşık değildir: bağımsız dini liderler kiliselerine insanları çekmek için şiddetli, yani sıcak tutkuları harekete geçirmeye çok daha istekli olurlar. Meselâ vaazlarında, izleyicilerini cezbetmek için çok daha radikal doktrinler ortaya atarak, insanların yenilik sevgisini kullanırlar. Hume, McArthur'un ifadesiyle "insani yapının karışık hislerine çok iyi uyan her ilkenin benimseneceğini"[2159] düşünür. "Rahipler diğer mezheplerle rekabeti teşvik ederler ve sosyal düzensizlik kaçınılmaz bir şekilde bunun peşinden gelir."[2160] Bunun, Hume için yegâne çaresinin, *History*'de sivil yöneticilerin ruhban sınıfıyla ilişkilerini tarihsel tecrübe ışığında nasıl düzenleyebileceklerine ilişkin değerlendirmelerinde belirttiği gibi "mesleklerine belli maaşlar tayin ederek rahiplerin tembelliklerine rüşvet vermek"[2161] olduğunu söyleyebiliriz. Hume rahipleri çobana, cemaatleri sürülere benzeterek, bu tür bir uygulamanın, rahiplerin yeni otlakları araştırmak üzere sürülerinden ayrılmalarını doğrudan doğruya engellemekten ziyade,onlar için daha faal olmayı lüzumsuz kılacağını düşünür.[2162] Bu tür bir uygulamanın, Hume için, yerleşik tek resmi kilisenin "rahiplerin tutkularını sakinleştirmesinin" hem mekanizmasını, hem de siyasî gücün

[2156]J.B.Stewart,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XXI,Number 2,s.182.
[2157]J.B.Stewart,a.g.m.,*Hume Studies*,Volume XXI,Number 2,s.182-183.
[2158]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.73.
[2159]N.McArthur,*a.g.e.*,s.73.
[2160]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.73.
[2161]Hume,*History Volume III*,s.136.
[2162]Hume,*History Volume III*,s.136.

amaçları bakımından asli işlevini izah etmenin kilit noktalarından birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Hume'un din politikası, şüphesiz, onun Aydınlanma içinde konumlandırılmasında belki de en belirleyici etkenlerin başında yer aldığını ileri sürebileceğimiz dine ilişkin eleştirel görüşlerinden ve tutumundan bağımsız düşünülemez. Hume, meselâ Hardin'in belirttiği üzere, ahlâkla ilgili dinsel açıklamaları ve haklılaştırmaları reddeder ve kendi çağının ahlâkı dinsel görüşlerin içinde eritme pratiğini şiddetli bir şekilde eleştirir.[2163] Hume'un dine ilişkin eleştirel görüşlerinin Gaskin'in deyişiyle "öldürücü ölçüde yıkıcı"[2164] olduğu üzerinde genel bir kabul sözkonusudur. Zaten Hume'un kendisi de bunun farkında olduğu için, dini sık sık saçmalığa indirgeyen görüşleri içeren çalışmalarını yaşarken yayımlamakta çekingen davranmış ve bu çalışmalarının ölümünden sonra yayımlanmalarını vasiyet etmiştir. Ancak Hume *Treatise*'de, Hardin'in dikkat çektiği gibi, epistemolojik bir bağlamda dinsel inançların farazi doğruluklarının hiçbir empirik dayanaklarının bulunmadıkları düşüncesindedir[2165] ve bu çalışmasında "genel olarak dindeki hataların tehlikeli, felsefedeki hataların ise sadece gülünç olduklarını"[2166] söyler. Hardin, Hume'un bu ifadesiyle, dinin kontrol altına alınmasına ilişkin din politikası arasında ilişki kurar ve onun bu ifadedeki dine ilişkin tespitinin, daha sonra, felsefe için de sözkonusu olduğunu ve felsefenin politikayı etkileme gücü kazanmasının ardından, felsefedeki hataların, dinin yapmış olduğu yıkımdan bile daha büyük bir tahribata yol açtığını ileri sürer.[2167]

Hardin, Hume'un dinin en büyük hatasının bizzat dinin kendisi olduğunu düşündüğünden şüphe duyulabileceğini belirtir. Bunun nedeni, Hume'un *DNR*'de, evrendeki düzenin zorunlu olarak kutsal bir düzenleyiciyi gerektirdiği vurgulayanlara meydan okumasıdır[2168]:

> "En Yüce Varlığın Aklını meydana getiren farklı idelerin kendiliklerinden ve kendi doğaları vasıtasıyla düzene girdiklerini söylemek gerçekte kesinlikle anlamsız konuşmaktır. Eğer bunun bir anlamı varsa,maddi dünyanın unsurlarının

[2163]R.Hardin, *David Hume:Moral and Political Theorist*, s.202.
[2164]akt. R.Hardin,*a.g.e.*,s.202.
[2165]R.Hardin,*a.g.e.*,s.202.
[2166]Hume,*Treatise*,s.272.
[2167]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.202
[2168]R.Hardin,*a.g.e.*,s.203.

> kendiliklerinden ve kendi doğaları vasıtasıyla düzene girdiklerini söylemenin neden o kadar iyi bir fikir olmadığını memnuniyetle bilmek isterdim. Bu görüşlerden biri niye makul olsun da, diğeri makul olamasın?"[2169]

Hardin, Hume'un buradaki tutumunun, dinsel görüşlerin sadece doğruluk iddialarına ilişkin bir şüphecilik olduğunu belirtir. Bununla birlikte Hume'un dini aşağılayan, dolayısıyla onun din konusunda, Hardin'in belirttiği şekilde düşündüğünden şüphelenenleri haklı çıkarabilecek görüşleri de sözkonusudur:

> "Birçok ulusu ve birçok çağı araştırın. Gerçekte dünyaya hâkim olan dinsel ilkeleri inceleyin. Onların [dinsel ilkelerin] hasta insanların rüyalarından başka bir şey olmadıklarına nadiren ikna olacaksınız. Onları belki de kendisini rasyonel sıfatıyla onurlandıran bir varlığın ciddi, gerçek, tartışmasız beyanlarından daha ziyade, insan suretindeki maymunların acayip zıpırlıkları olarak göreceksiniz."[2170]

McArthur da bu çerçeveye yerleştirebileceğimiz şekilde, Hume'un "medeni toplumdaki birçok dini formu, sadece, daha önceki barbar çağlardan kalmış şeyler"[2171] olarak düşündüğünü ve onların "gelişme süreçleri ilerlerken muhtemelen yok olup gideceklerini beklediğini"[2172] ifade eder. McArthur bu görüşünü, Hume'un *EHU*'da mucizelere inancı tartışırken, mucizelere tanık olanların güvenirliklerini sorgulamasına ve mucize olarak nitelenen bütün doğaüstü ve mucizevi hikayelerin genellikle cahil ve barbar toplumlarda görüldüklerini[2173] ve bu tür hikayeleri kabul eden her medeni halkın, bu hikayeleri, benimsenmiş inançlara daima eşlik eden çiğnenemez bir yaptırım ve otoriteyle kendilerine nakleden cahil ve barbar atalarından aldıklarını[2174] ileri sürmüş olmasına dayandırır.[2175] McArthur'a göre Hume, bu tür unsurların ortadan kalkmasından sonra "dinin başlıca görevlerinden birinin, insanlara sivik bir görev hissi ve yasalara yönelik saygı aşılamak"[2176] olacağını düşünür.

[2169]Hume,'*DNR*', *The Philosophical Works of David Hume Volume 2*,s.464, ayrıca akt. Hardin, *a.g.e.*,s.203.
[2170]Hume,'*NHR*', *The Philosophical Works of David Hume Volume 4*,s. 512.
[2171]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*, s.73.
[2172]N.McArthur,*a.g.e.*,s.73.
[2173]Hume, *EHU- İnsanın Anlama Yetisi Üzerine* (çev.Oruç Aruoba),s.96.
[2174]Hume,*a.g.e*,s.97.
[2175]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.73
[2176]N.McArthur,*a.g.e.*,s.73.

5.11.Ticaret

Finlay, Hume için, politik alanda ilerlemeler gerçekleştirmeye ilişkin en iyi umutların felsefi sistemlerden ve yasa yapıcılarının rasyonalist-volontarist yeniliklerinden değil, toplumun kendisinden kaynaklandığını belirtir.[2177] Hume, ona göre, 1752 yılında *Political Discourses*[*] başlığıyla yayımlandığı denemelerinde "medeni monarşilerin ve karma hükümetlerin gerçek dünyasında ilerlemenin çok büyük ihtimalle aşağıdan, özellikle de serbest ticaretten ve rafine bir tüketim, sosyal girişkenlik, çalışma ve bilgi konusunda yeni fırsatlarla karşı karşıya kalan bireylerin artan görgülerinden ve bilgilerinden neşet edeceğini"[2178] ileri sürer. Hume, bu görüşünün temel argümanlarını, *Political Discourses*'in iki açılış yazısında, 'Of Commerce' ve 'Of Luxury'[**] başlıklı yazılarında ortaya koymuştur.[2179] Finlay bu çerçevede, Hume'un 'Of Commerce'de insan çalışmasının asıl amaçlarını, bu ikisinin ortak çıkarlarını vurgulamasına rağmen, toplum ve hükümet arasındaki ayrımı pekiştirecek şekilde analiz ettiğini; 'Of Luxury'de ise toplumda lüksün ve sanatların gelişmesinin ahlâkî ve diğer etkilerini ele aldığını belirtir.[2180] Finlay'in dikkat çektiği şey, ticaretin, Hume'un politik ve sivil toplum anlayışında özel bir yere sahip olmasıdır ve onun, lükse ve lüksün ahlâkî sonuçlarına ilişkin görüşlerinde, ekonomik ilişkilerin başarılı bir şekilde gelişmesini, lüks üzerinden sosyal ve politik ilişkilerdeki gelişmelerle ilişkilendirmesidir.

Filozofumuzun ticaret ve lüks konusundaki görüşleri başka açılardan da çok önemlidir. Meselâ, McArthur ticareti, Hume'un medenilik anlayışının temel iktisadî unsuru; Hume için medeni bir toplumun ve hükümetin varoluş zeminini teşkil eden en önemli iktisadî etkinlik olarak görür ve lüksün Hume açısından ticaretin başlıca müşevviklerinden birisi olduğunu düşünür.[2181] Rotwein'e göre, Hume'un iktisadî düşüncesi,temelinde onun belli insan tutkuları üzerinde değişen çevresel güçlerin etkisi vasıtasıyla, ekonomik faaliyetin

---

[2177] Finlay,*Hume's Social Philosophy*, s.151.

[*] *Political Discourses*,daha sonraki baskılarında ilâve edilen yeni denemelerin içerikleri nedeniyle, bizim çalışmamız boyunca kısaca *EMPL* olarak zikrettiğimiz *Essays, Political, Moral and Literary* adıyla yayımlandı.

[2178] C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.151.

[**] *EPML*'deki başlığıyla 'Of Refinement in the Arts'

[2179] C.Finlay,*a.g.e.*,s.151.

[2180] C.Finlay,*a.g.e.*,s.151.

[2181] N.McArthur,*Hume's Political Theory*,ss.30-35.

gelişmesini açıklamaya çalıştığı doğal bir tarih şeklini alır[2182] ve ticaretin doğuşu ve gelişmesi ile ilgili bu tarihin anahatları ve genel psikolojik temelleri "ticaretin insani mutluluğu teşvik ederken devletin gücünü desteklediği önermesini" ele aldığı 'Of Commerce'de ortaya çıkar.[2183] Rotwein, bu çerçevede, Hume'un bir ulusun gelişmesinde özellikle dış ticaretin oynadığı stratejik role ve bu rolde başta lüks olmak üzere birtakım faktörlerin etkileri konusundaki görüşlerine dikkat çeker.[2184] Hardin ise, ticaretin her yerde fazla miktarda üretilmiş ürünlerin satışı için pazarlar temin ederek üretimi arttırdığı ve artan satışlardan ve gelirlerden esasen bütün üreticilerin kazançlı çıktıkları şeklindeki görüşün, Hume'un en önemli iddialarından birisi olduğunu ve bu görüşü reddetmenin çok büyük bir hata olacağını belirtir.[2185] Hume, Hardin'e göre, iç ve dış ticaretin serbestleşmesini ısrarla talep eden ilk yazarlardan birisidir ve onun genel ilgiyi çekme, hatta belki de özellikle Adam Smith üzerindeki etkisi sayesinde politikayı etkileme başarısını gösterdiği nadir konulardan birisi budur.[2186] Hardin, *pas trop gouverner* (çok fazla yönetme) şeklindeki Fransız politik düsturunun en büyük değeri ticarete uygulandığı zaman taşıdığını ve bunun Humecu liberallerin de düsturu olduğunu söyler.[2187]

Hume'un, ticaretin kökenine ilişkin genel teorik argümanı *Treatise*'dedir ve bu argümanın son derece açık ve basit olduğunu söyleyebiliriz. Hume, "yeryüzünün farklı bölgelerinin farklı metalar üret[tiklerini]"[2188] ve farklı insanların "hem doğa tarafından farklı işlere uygun kılın[dıklarını] hem de onların kendilerini bu işlerden sadece biriyle sınırlandırdıkları zaman daha büyük bir kusursuzluğa eriş[tiklerini]"[2189] söyler. Ona göre "bütün bunlar mübadeleyi ve ticareti gerektirir"[2190] ve "bundan ötürü mülkiyetin rıza yoluyla devredilmesi, tıpkı onun bu tür bir rıza olmaksızın değişmez [devredilemez] oluşu gibi bir doğa yasası üzerine kurulmuştur."[2191] Hardin, bu argümanda, Hume'un

[2182]E.Rotwein,'Introduction', Hume *Writings on Economics* içinde (ed.E.Rotwein),s.xxxii.
[2183]E.Rotwein,a.g.m., David Hume *Writings on Economics*,s.xxxii.
[2184]E.Rotwein,a.g.m., David Hume *Writings on Economics*,s.xxxiv.
[2185]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.149
[2186]R.Hardin,*a.g.e.*,s.149-150.
[2187]R.Hardin,*a.g.e.*,s.150.
[2188]Hume,*Treatise*,s.514.
[2189]Hume,*a.g.e.*,s.514.
[2190]Hume,*a.g.e.*,s.514.
[2191]Hume,a.g.e.,s.514.

mülkiyete, özellikle de devredilebilir mülkiyete ilgisinin mal sahipliği adına değil, üretkenlik adına önemli olduğunu söyler.[2192] Çünkü bu üretkenliğin dünyaya taşınması için sadece üreticilere değil, tacirlere de ihtiyaç vardır.Tacirler, üreticilerin kendi ihtiyaç fazlası ürünlerini pazarlarda satmak ve onları başka şeyler üretmeleri için teşvik etmek suretiyle "her üreticiye daha fazla üretmeleri için nedenler ver[irler.]"[2193] Onlar, bu hizmetlerinden,yani devletin birbirlerinin ihtiyaçları konusunda tamamen bilgisiz veya bu ihtiyaçlara kayıtsız olan kesimleri arasında aracılık hizmeti vermelerinden ötürü en faydalı insan türlerinden birisidirler.[2194]

Hume, Finlay'in belirttiği üzere, kendisinin 'Of Commerce'deki ticaret savunusunun başında devletin ve sade kişilerin amaçları arasındaki uyumun modern Avrupa'da iyi idarenin altında yatan ilke olduğunu ileri sürer.[2195] Ona göre

> "bir devletin büyüklüğünün ve uyruklarının mutluluğunun, onların bazı bakımlardan ne kadar bağımsız oldukları varsayılırsa varsayılsın, ticaret konusunda [bu ikisinin] birbirinden ayrılamayacakları yaygın bir şekilde kabul edilir;dolayısıyla, özel kişiler ticaretlerinde ve zenginliklerinde kamunun gücünden ne kadar büyük bir güvenlik elde ederlerse, kamu da özel kişilerin servetlerinin ve ticaretlerinin büyüklüğü oranında o kadar daha güçlü hâle gelir."[2196]

Finlay, Hume'un bu ilke temelinde,çağdaş yönetim için antik hükümet örneklerinin, çağdaş toplum için antik ahlâk ilkelerinin uygunluğuna ilişkin çağdaş argümanları çökertmeye çalıştığını belirtir. Rotwein'ın belirttiği gibi, Hume, "ticaretin insan mutluluğunu teşvik ederken devletin gücünü de desteklediği"[2197] şeklinde özetleyebileceğimiz çağdaş ilkenin antik dünyada doğru kabul edilmediğini ortaya koyar. Ona göre, antik şehir devletlerini karakterize eden şey, ticaretin ve lüksün yokluğu; buna karşılık, nüfusları ve yüzölçümleriyle kıyaslandığında, orantısız bir yükseklikte askeri güce sahip olmalarıydı. Bu şehir devletlerin en aşırı örneği ticaretin ve lüksün hiçbir şekilde sözkonusu olmadığı Isparta Cumhuriyetiydi. Hume, bu çerçevede, bütün antik çağ boyunca çok küçük şehir cumhuriyetlerinin sayısal

[2192]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.150.
[2193]R.Hardin,*a.g.e.*,s.150.
[2194]Hume, 'Of Interest', *EPML*,s.300.
[2195]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.151.
[2196]Hume,'Of Commerce',*EPML*,s. 255.
[2197]E.Rotwein, Introduction to Writings on Economics Hume *Writings on Economics*,s. xxii.

büyüklükleri yerleşik şehir nüfusunun üç katına varabilen ordularla sürdürülmüş olmalarına ve bunun ortaya çıkardığı komplikasyonlara dikkat çeker.[2198] Finlay, işte Hume'un, bu devletleri sivik gelenek içindeki yazarlar gibi taklit edilecek modeller olarak görmediğini; onları, tam aksine, modern devletlere uygun bir organizasyonla ters düşen örnekler olarak sunduğunu belirtir.[2199] Hume, Finlay'e göre, okurlarını antik dünyanın koşullarını yeniden üretmeye yönelik her teşebbüsün kısır ve esasen zalimce olduğuna ikna etmeye çalışmıştır.[2200]

Hume'un antik ilkelere karşı argümanı, Finlay'in ifadesiyle "ekonomik ve psikolojik ilkelerin bir kombinasyonuna dayanır."[2201] Hume'a göre, bir devlette halk iktisadî etkinlikleri bakımdan iki kategoriye ayrılır. Bir tarafta toprak işiyle uğraşanlar, yani çiftçiler vardır; diğer tarafta ilk kategorinin içinde yer alanların temin ettikleri materyalleri insan hayatı için gerekli veya dekoratif eşyalara dönüştürmek için işleyenler bulunur.[2202] İnsanların vahşi durumu terk etmelerinin hemen ardından toplumun ilk aşamalarında ilk grup çoğunluğu oluşturur. Ancak onların zaman ve tecrübeyle tarım tekniklerini geliştirerek toprağı işlemeyi öğrenmeleri, toprağın kolayca çok sayıda insanı beslemesini sağladığı gibi, tarımın da toprakta çalışanlardan çok daha fazla insanı destekleyebilmesinin şartlarını hazırlar.[2203] Finlay, burada, "bu fazladan insanın nasıl istihdam edilmeleri gerektiği" sorusunun ortaya çıktığını ve bu sorunun "mümkün iki cevabının varolduğunu" belirtir.[2204] Finlay'e göre, işte Hume'un savunmaya çalıştığı cevap, bu insanların becerilerini yaygın bir şekilde lüks sanatları olarak adlandırılan güzel sanatlar için kullanmaları; böylece bir devlette insanların mutluluğunu arttırmalarıdır.[2205] Diğer cevap, antik Isparta ve özellikle de Roma örnekleri hatırladığında, bu fazla nüfusun orduda ve donanmada çalışması ve Hume'un kendi ifadesiyle "devletin dışarıdaki dominyonlarını çoğaltmak ve bütün uzak uluslara onun ününü yaymak için"[2206] kullanılması olabilir. Hume burada devletlerin büyüklüğü

[2198]Hume,'Of Commerce', *EPML*, s. 257.
[2199]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.152.
[2200]C.Finlay,*a.g.e.*,s.152.
[2201] Finlay,a.g.e,s.152
[2202]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.256.
[2203]Hume,a.g.m.,*EPML*,s. 256.
[2204]C.Finlay,*a.g.e.*,s.152.
[2205]C. Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.152.
[2206]Hume,'Of Commerce',*EPML*, s. 256.

ile uyruklarının mutluluğu arasında bir tür karşıtlık bulunduğunu belirtir.[2207] Finlay, devletin büyüklüğünü öne çıkaran bakış açısına göre,bu karşıtlığın iki farklı unsur arasındaki bir çıkar karşıtlığı, yani egemenin çıkarlarıyla toplumdaki sade bireylerin çıkarları arasındaki bir karşıtlık olduğunu söyler.[2208] Ona göre Hume, bu çerçevede, antik devletlerin gücünün mümkün yegâne açıklamasını onların ticaret ve lüksten yoksun olmalarında bulur. O hâlde soru, bu defa, Finlay'in ifade ettiği şekliyle şudur: "çağdaş hükümetlerin üretimi, antik dünyanın şartlarını yeniden üretecek şekilde organize etmeyi neden amaçlamamaları gerekir?"[2209]

Hume'un bu soruya ilk cevabı, Finlay'e göre, modern Avrupa devletlerinin antik dünyayı yöneten ilkelerden esastan farklı ilkelere tabi olduklarıdır.[2210] Hume, meselâ, Isparta'ya mahsus yasaların iyi bilindiğini ve bu cumhuriyete bir efsane gibi saygı duyulduğunu ifade eder.Ancak bu cumhuriyete ilişkin tarihin tanıklığı çok daha az pozitif ve koşullu olduğundan,bu tür bir cumhuriyet sadece felsefi bir kapris veya kurgudur ve onun pratiğe indirgenmesi de mümkün değildir.[2211] Roma ve başka antik cumhuriyetler, daha doğal bazı ilkelere dayanmakla birlikte, onları acı verici bir durumlara maruz bırakan bazı olağanüstü koşulların çakışmaları sözkonusudur. Bu devletlerin hepsi özgürlükçü küçük devletlerdir; onların içinde varlık buldukları çağ şehit olma çağıdır ve hepsi de komşularıyla sürekli savaş hâlindedirler. Özgürlük onlarda doğal olarak ortak bir ruh doğurur ve halk kesintisiz bir teyakkuz halini yaşadığından bu ortak ruhun, bu *amor patriæ* –vatan sevgisinin- devamlı artması ve sürekli bir savaşlar dizisinin her yurttaşı asker kılması sözkonusudur.[2212]

Hume'un, çağdaş hükümetlerin üretimi neden antik ilkelere göre yeniden organize etmemesi gerektiği sorusuna verdiği ikinci cevap, Finlay'in ifadesiyle "modern ilkelerin insan doğasının eğilimlerine antik ilkelerden daha uyumlu olduklarıdır."[2213] Hume'un kendi deyişiyle "antik idare zalimdir ve şeylerin daha doğal ve alışılmış akışına

[2207]Hume,a.g.e.,*EPML*,s.257.
[2208]C.Finlay,*a.g.e.*,s.152.
[2209]C.Finlay,*a.g.e.*,s.152.
[2210]C.Finlay,*a.g.e.*,s.152.
[2211]Hume,a.g.e.,*EPML*,s.259.
[2212]Hume,'Of Commerce',*EPML*, s.259.
[2213]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.152.

aykırıdır."[2214] Hume'da, görmüş olduğumuz gibi, insan eylemliliğinde asli dinamikleri olarak tutkular belirleyici bir rol oynarlar ve bu, insanların yönetiminde insan doğasının asli eğilimlerinin dikkate alınmalarını gerektirir. Finlay'e göre Hume, hükümetlerin insanları yönetirlerken,onların tutkularını dikkate almaları gerektiğini düşünür; onlar böylece "hem egemenin büyüklüğü hem de uyrukların mutluluğu amacına erişebilirler."[2215] Çünkü Hume için "tutkular çalışmaya sevk ederler ve çalışma dünyadaki bütün şeylerin satın alınabilmelerinin aracıdır."[2216] Hume'un kendi ifadesiyle "dünyadaki herşey çalışma sayesinde satın alınır ve tutkularımız çalışmamızın yegâne nedenidir."[2217] Dolayısıyla, hükümetlerin üretimi teşvik etmek için tutkularla çalışma arasındaki bu ilişkiye uygun bir şekilde davranmaları gerekir. Bu, esasen, onların ticareti desteklemeleri anlamına gelir. Bunun nedeni filozofumuz için ticaretin "evrensel para kazanma hırsını işe yarar bir şekilde kullanmamızı ve bu hırsı çalışkanlık denilen faydalı güce dönüştürmemizi sağlayan araç" olmasıdır.[2218] Hume'a göre ticaret, "çalışkanlığın devletin bir üyesinden diğerine kolayca aktarılmasını sağlayarak endüstriyi"[2219] ve "insanlara meslek vermek ve duygusal olarak hemen bağlandıkları para kazanma sanatlarıyla meşgul etmek suretiyle tutumluluğu arttırır."[2220] Tutumluluğun güçlenmesini ve kazanç sevgisinin özellikle içgüdüsel arzularımızın tatmini peşinde olma anlamında haz sevgisi üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlamak, ticaret gibi "çalışkanlığa dayalı bütün mesleklerin şaşmaz sonuçlarıdır."[2221]

Hume, ticaretin bu farklılığını daha iyi izah etmek için avukatları ve doktorları örnek olarak gösterir. Bu meslekleri icra edenler, yüksek bir gelir seviyesine ulaştıklarında dahi,başkalarında çalışkanlığa neden olmazlar;hatta onların zenginleşmeleri başkalarının, yani müvekkillerinin veya hastalarının sahip oldukları şeylerin azalmaları pahasınadır.[2222] Oysa tüccarlar "devletin her köşesine onu nakleden kanallar gibi hizmet

[2214]Hume,a.g.m.,*EPML*,s. 259.
[2215]C.Finlay,*a.g.e.*,s.152.
[2216]C.Finlay, *a*,*g.e.*,s.152
[2217]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.261.
[2218]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.32.
[2219]Hume,'Of Interest',*EMPL*, s.301.
[2220]Hume, a.g.m.,*EPML*,s.301.
[2221]Hume,'Of Interest',*EPML*,s.301.
[2222]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.301.

etmek suretiyle endüstriyi doğururlar."[2223] Onlar ayrıca tutumlukları sayesinde bu endüstri üzerinde büyük bir güç elde ederler ve üretimde başlıca araçlar olan işgücü unsurları ve ticari metalarda geniş bir mülkiyete ulaşırlar. Bir devlet, ticaret olmaksızın, sadece savurganlıkları ve harcamaları nedeniyle sürekli bir borçlanma talebi olan toprak sahibi aristokratlarla, onların bu taleplerini karşılayacak miktarda paraya asla sahip olmayan köylülerden ibarettir.[2224] Ticaret işte endüstrinin doğmasını, yayılmasını ve gelişmesini sağlayan iktisadî koşulları ve bu koşullar için gerekli ilişkileri ve parasal mekanizmaları ortaya çıkarır, dolayısıyla bir toplumun zenginleşmesini sağlar:

> "Bir ulusta mamul ürünler ve mekanik sanatlar çok büyük bir miktara ulaştığı zaman, çiftçiler kadar toprak sahipleri de tarımla bir bilim gibi ilgilenirler ve çalışkanlıklarını ve dikkatlerini iki misline çıkarırlar.Onların çalışmalarından kaynaklanan bolluk zayi olmaz; insanların şimdi lüks arzusu içinde gıpta ettikleri mamul ürünlerle mübadele edilir.Toprak bu suretle hayatın zorunlu nesnelerini, toprağı işleyenlerin kendileri için yeterli olandan çok daha fazla miktarda sağlar.Bu fazlalık barış ve sükunet zamanlarında imalatçıların ve güzel sanatları geliştirenlerin geçimine gider.Fakat kamu için bu imalatçıların birçoğunu askerlere dönüştürmek ve bu fazlalıkla onları beslemek kolaydır. Buna uygun olarak bütün medeni hükümetlerde durum budur."[2225]

Ticari ilişkilerin güçlü olduğu bir toplumda hükümet de güçlüdür. Finlay'in belirttiği gibi, Hume'da bir hükümet ticaretin geliştiği koşullar içinde vergi koymaya ihtiyaç duyduğu takdirde,ekonomide yeterli esneklik sağlanmış olduğu için insanlar bu vergileri ödeyebilecektir. Yine hükümetin devlet için savaşacak insanlara gereksinmesi hâlinde iş gücü üretimden çekilerek devletin hizmetine verilebilecektir.[2226] Hume, bu çerçevede, bir devlette zorunlu ihtiyaçların ötesinde ne kadar işgücü istihdam ediliyorsa, o devletin o kadar güçlü olduğunu söyler; bunun nedeni bu işgücü içinde yer alan kişilerin kolaylıkla kamu hizmetlerine kaydırılabilecek olmalarıdır.[2227] Finlay'e göre, Hume böylece,toplumun çıkarlarıyla hükümet tarafından takip edilebilen muhtemel çıkarları birbirlerinden ayırır ve ikincisinin baskın olmasına izin verilmemesi gerektiğini ileri sürer.[2228] Bu, Hume için, politikanın uygun hedefinin, yani insan doğasıyla en

[2223]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.301.
[2224]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.301-302.
[2225]Hume,'Of Commerce',*EPML*,s.261.
[2226]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.153.
[2227]Hume, 'Of Commerce', *EPML*,s.262.
[2228]C.Finlay,*a.g.e.*,s.153.

uyumlu tek politikanın, toplumda bireylerin çıkarlarına devletin hedefleri üzerinde bir öncelik vermeyi kabul eden bir politika olduğu anlamına gelir.[2229] Ticaretin böylece Hume için, politik toplumun gücünü sivil topluma dayandıran bir iktisadî etkinlik olduğunu söyleyebiliriz. Hardin, bundan dolayı, Hume'da ekonomik bakımdan gelişmiş bir ulusun temel kaynağının başka türden unsurlar değil, bizim bugün insani sermaye veya en azından eğitimli işgücü adını verdiğimiz şeyden başka bir şey olmadığına dikkat çeker.[2230] Hume'un kendi ifadesiyle

> "ticaret ve endüstri,barış ve sükûnet dönemlerinde bireylerin rahatı ve tatmini için çalışan işgücü stokundan başka bir şey değildir"[2231]

Ticaret, Hume'da, iç ve dış barış açısından son derece işlevsel bir iktisadî etkinliktir. Ticaret hemen aşağıda gelişme, lüks ve zarafet bağlamında göreceğimiz gibi insanları daha fazla yenilik, kâr ve kazanç aramaya sevk eder. Hume, insanların bu arayışın içindeyken, McArthur'un ifadesiyle, "ilişkilerini doğal olarak kendi vatandaşlarının ötesine, başka ülkelerin vatandaşlarına doğru genişlettiklerini"[2232] belirtir. Ticaret bundan ötürü Hume'a göre "en uzak ulusları bir zincir gibi birbirlerine bağla[r]";[2233] bundan, bu ilişkilerin bütün tarafları olumlu etkilenir. Meselâ, bir ticaret dalı olarak ithalatın, uluslar arasında açık bir bilgi alışverişinin korunması kaydıyla, her ulusun iç endüstrisinin başkalarının gelişmelerinden istifade etmesini ve büyümesini sağlamaması mümkün değildir.[2234] Ticaretin toplulukları ve halkları birbirlerine yakınlaştıran ve onların doğrudan veya dolaylı olarak birbirlerinin gelişmelerine katkıda bulunmalarını temin eden buna benzer birçok etkisi sözkonusudur. Rotwein, çağın yönetim sorunları ışığında Humecu ekonomi-politiğin belki de en önemli unsurunu,filozofumuzun serbest ticarete ilişkin yaklaşımının oluşturduğunu ve onun, yurt içi istihdamın ve endüstrinin çökmemesi için ticaretin dış endüstrinin gelişmelerine karşı korunması gerektiği yönündeki merkantalist görüşe itiraz ettiğini belirtir.[2235] Rotwein'e göre, Hume, bütün ticaret yapan ulusların düşman oldukları ve onların ancak bir diğerinin zararı pahasına

[2229]C.Finlay,*a.g.e*,s.153.
[2230]R.Hardin,*Hume:Moral and Political Theorist*,s.151.
[2231]Hume,'Of Commerce',*EPML*,s.262.
[2232]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.35.
[2233]Hume,*History Of England Volume I*,s.296.
[2234]Hume,'Of The Jealousy of Trade',*EPML*,s.328.
[2235]E.Rotwein,'Introduction', Hume *Writings on Economics*,s. lxxii.

gelişebilecekleri şeklindeki dar görüşlü ve habis fikre karşıt olarak, her ulusun zenginlik ve ticaret artışının bütün komşularına zarar vermek yerine, onların zenginliğini ve ticaretlerini genel olarak teşvik ettiğini ve cahil, tembel ve barbar komşularla kuşatılmış bir devletin, ticarette ve endüstride nadiren ilerleme gösterebileceğini ileri sürer.[2236]

Ticaret, aynı zamanda, orta sınıfların oluşumunda belirgin bir role ve fonksiyona sahiptir. McArthur'un ifadesiyle "ticari toplum bir orta sınıfın oluşmasına yardım eder."[2237] Hume'a göre "lüksün ticareti ve endüstriyi beslediği yerde köylüler toprağın doğru bir şekilde işlenmesi sayesinde zenginleşir ve bağımsızlaşırlar."[2238] Buna karşılık "perakendeciler ve tüccarlar mülkiyetten bir pay alırlar ve kamu özgürlüğünün en iyi ve en sağlam temeli olan orta tabaka insanlarına yetki ve saygı kazandırırlar."[2239] Hume orta sınıflara mensup insanların, ne köylüler gibi, yoksulluk ve ruh bayağılığından kaynaklanan köleliğe; ne de baronlar gibi, yerel güç ve tahakküm beklentisiyle egemenlerin tiranlığına teslim olduklarını belirtir. Onların son derece arzuladıkları şey "mülkiyetlerini güvenlik altına alabilecekleri eşit yasalar[dır]";[2240] dolayısıyla onlar mülkiyetlerini "aristokratik tiranlık kadar monarşik tiranlıktan da korurlar."[2241]

5.12. Lüks, Gelişme, Zarafet

Hume, Finlay'in belirttiği gibi, lüks ve lüksün ahlâkî etkileri meselesini ele aldığı 'Of Refinement in the Arts' başlıklı denemesinde, ekonomik ilişkilerdeki başarılı gelişmelerin sosyal ve politik ilişkilerde ilerlemeleri ortaya çıkardığını ileri sürer.[2242] Hume'un burada kastettiği gelişmeler, lüks ve onun bir bakıma değer yükü taşımayan eşanlamlısı gibi kullandığı zarafet terimleri çerçevesinde düşünebileceğimiz şeylerle yakından ilişkilidir. Bununla birlikte, Hume, lüks kelimesinin "müphem bir kelime" olduğunu ve "kötü bir anlamda olduğu kadar iyi bir anlamda da kullanıldığını"[2243] belirtir:

[2236]E.Rotwein,a.g.m., Hume *Writings on Economics*,s.lxxiv.
[2237]McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.35.
[2238]Hume,'Of Refinement in the Arts',*EPML*, s.277.
[2239]Hume,a.g.m.,*EMPL*,s.277.
[2240]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.277.
[2241]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.277.
[2242]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.153.
[2243]Hume,'Of Refinement in the Arts',*EPML*,s.268.

> "Genel olarak lüks, duyularla ilgili hazlarda büyük bir incelme anlamına gelir; ve onun herhangi bir ölçüsü, çağa veya ülkeye veya kişilerin durumuna göre zararsız veya zararlı olabilir. Erdem ve erdemsizlik arasındaki sınırlar burada diğer ahlâkî konularda olduğundan daha kesin bir şekilde çekilemez. Herhangi bir duyuyla ilgili hazzın veya yemekte, içmekte veya giysilerde herhangi bir zevke düşkünlük göstermenin bizzat kendisinin bir kötülük olduğu tasavvuru, fanatik coşkunluğun cinnetleriyle bozulmamış bir kafaya asla giremez."[2244]

Hume böylece lüksü kendi başına iyi veya kötü olarak nitelemez. Lüks duruma göre iyi veya kötü olabilir. Bu bir ölçü meselesidir. Hume için lüks ancak bireylerin başka değerli etkinliklerle ilgilenmesine izin vermeyecek bir boyuta ulaştığında zararlıdır.[2245] Lüks düşkünlüğümüz, sadece lüks nesneleri uğruna cömertlik veya yardımseverlik gibi erdemleri gözden çıkardığımız zaman erdemsizlik sayılabilir. Aynı şekilde, bu düşkünlük, bir insanın bütün servetini yok edip, kendisini muhtaç ve sefil bir duruma düşürecek bir hâl aldığı zaman da bir erdemsizlik ve kötülük olarak değerlendirilebilir.[2246] Ancak Hume'un 'Of Refinement in the Arts'ta lüksün özellikle faydaları üzerinde odaklandığını ve Finlay'i takip ederek, lüksün başlıca faydalarını, *Treatise*'de toplum ve hükümet arasında tesis etmiş olduğu temel ayrıma uygun bir şekilde iki başlık, yani lüksün özel ve kamusal faydaları başlıkları altında ele aldığını[2247] söyleyebiliriz.

Hume, Finlay'e göre, lüksün özel faydalarını dört gruba ayırır; bunlardan ilki, bireylerin mutlulukları ile ilgilidir.[2248] Hume birey mutluluğunun en çok kabul edilen nosyonlara göre üç unsurdan, yani eylem, haz ve tembellikten ibaret olduğunu söyler.[2249] Mutluluk için bu üç unsurun insan hayatında dengeli bir şekilde bir araya gelmeleri ve yaşanmaları gerekir. Bu unsurlardan birinin yok olması veya sadece birine odaklanılması durumunda mutluluk bir bütün olarak ortadan kalkar.[2250] Finlay, Hume'da bu üç unsurdan tembelliğin çok az gelişmiş toplumlarda tek başına yaşanabileceğine;fakat diğer iki unsurun, yani eylemin ve hazzın genel olarak daha

[2244]Hume, a.g.m.,*EPML*,s.268.
[2245]N.McArthur, *David Hume's Political Theory*,s.31.
[2246]Hume, a.g.m.,,*EPML*, s.269.
[2247]C.Finlay,*a.g.e.*,s. 153.
[2248]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.153.
[2249]Hume,'Of Refinement in the Arts',*EPML*,s.269.
[2250]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.269.

gelişmiş, daha rafine bağlamlarla ilgili olduğuna dikkat çeker.[2251] Hume "endüstrinin ve tekniklerin geliştiği zamanlarda insanlar[ın] kesintisiz bir meşgaleyi sürdür[düklerini] ve çalışmalarının meyvesi olan hazlar kadar meşgalenin kendisinin de kendi ödülleri olarak tadını çıkar[dıklarını]"[2252] söyler. İşte bu durumda,

> "zihin yeni bir canlılık kazanır; yetilerini ve kabiliyetlerini güçlendirir ve dürüst çalışkanlıktaki özen sayesinde hem kendi doğal arzularını tatmin eder, hem de gevşeklik ve aylaklık tarafından beslendiği zaman yaygın bir şekilde ortaya çıkan doğal olmayan arzuların büyümelerini engeller."[2253]

Bundan ötürü toplumdan bu sanatların kovulması insanların hem eylemden hem de hazdan[2254] mahrum edilmeleri; bağlantılı olarak da,eylemin ve hazzın yerlerini kendisinin verdiği zevki de ortadan kaldıracak şekilde tamamen tembelliğe bırakmaları anlamına gelir. Bu tembellik kesinlikle hoş değildir; ancak zihin çalışmayı başardığı ve duyguları harekete geçirdiği zaman çok fazla uygulama ve yorulma sayesinde tükenir.[2255]

Finlay, işte ticari bakımdan gelişmiş toplumların, Hume için bundan ötürü, insan doğasındaki en iyi gizli imkânların açığa çıkmalarını ve birey mutluluğu için en iyi beklentilere ulaşılmasını sağlayan toplumlar olduklarını belirtir.[2256] McArthur ise bu üç unsuru, Hume'un medenilik anlayışını karakterize eden insanlık, bilgi ve çalışkanlık erdemleriyle ilişkilendirir ve özellikle bilgi ve çalışkanlık bağlamında onların medeni bir toplumda bireysel mutluluk açısından taşıdıkları önemi ortaya koyar.[2257] Endüstrinin ve mekanik sanatlardaki gelişmelerin genellikle güzel sanatlardaki

---

[2251]C.Finlay,*a.g.e.*,s.153.
[2252]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.270.
[2253]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.270.
[2254]Hume hazzı ilgili bölümlerde belirttiğimiz gibi Epikurosçu bir anlamda kullanır. O, hazsal tatmini eylemin gerekli bir koşulu olarak düşünür. Hazzı istemeyi ve acıdan kaçınmayı McArthur'un belirttiği gibi birçok tutkumuzun önkoşulu olarak görür.Ancak, McArthur'un dikkat çektiği bir husus, Hume'un eylem ve haz arasında kurduğu sıkı ilişkiyi anlamamız bakımından önemlidir.Bu da Hume'un doğrudan doğruya duyularla ilgili ve temel dürtülerin tatminine yönelik eylemlerden kaynaklanan hazlarla, özellikle dolaylı tutkulardan kaynaklanan ve tatmin edilmeleri, ilişkili oldukları tutkunun kötülüğü veya iyiliğinden bağımsız olarak gayret, çalışkanlık, sebat, kararlılık ve hedefe odaklı eylemler dizisi vb. etkenlere bağlı olan hazlar arasında bir ayrıma gittiğini söylemenin mümkün olmasıdır.McArthur, bu etkenlerle ilişkili hazları 'haz 1'; pasif ve duyusal bir mahiyet taşıyan hazları ise 'haz 2' olarak adlandırır. 'Haz 2', "haz 1'in bazı unsurlarını içerir ve bizi inkâr edilemez bir şekilde harekete geçirir; ama 'haz 1'in içeriğini tüketmekten çok uzaktır. Bkz. N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.25-27.
[2255]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.270.
[2256] Finlay,a.g.e.,s.154
[2257] McArthur,*David Hume's Political Theory*,ss.21-30.

ilerlemeleri doğurması lüksün özel ikinci faydasıdır.[2258] Lüksün hazları ve ticaretin kazançları, insanların zevklerini ve çalışkanlıklarını geliştirirler ve bunlar, McArthur'un ifadesiyle, "bilginin yayılmasını ve Hume'un 'yaratıcı ruh' diye adlandırdığı şeyi teşvik ederler. Hume, bilgiyi besleyen yaratıcı ruhun, gelişme ruhuyla, yani kendisinin teknik sanatlar dediği maddi üretim alanında buluş yapma arzusuyla ortaklaşa varolduğunu düşünür."[2259] Filozofumuz bundan ötürü "mutluluğa katkıda bulunan bütün sanatlar arasında çok büyük bir bağlantının varolduğunu"[2260] söyler. Öyle ki, "bizim birinde gelişmeler kaydetmemizi sağlayan aynı zevk inceliği, diğerlerinde tamamen ilkel ve barbar kalmamıza müsaade etmez."[2261] Dolayısıyla,

> "büyük filozoflar ve politikacılar üreten bir çağ genellikle mahir dokumacılar ve gemi marangozlarıyla da doludur."[2262] ve aynı nedenden ötürü "astronomi cahili olan ve ethikin ihmal edildiği bir ulusta,yün bir kumaş parçasının kusursuz bir şekilde işleneceğini makul olarak bekleyemeyiz."[2263]

Lüksün üçüncü özel faydası, zarafetin ve güzel sanatların, insanların sosyal ilişkileri üzerindeki etkileri ile ilgilidir. Hume, zarafet ve güzel sanatlar ne kadar gelişirlerse, insanların da o kadar yumuşak ve sosyal olduklarını söyler.[2264] Hume için, Finlay'in deyişiyle "insanlar bilimle zenginleştikleri ve sohbetleri için bir birikime sahip oldukları zaman"[2265] onların "cahil ve barbar halklara özgü bir şekilde münzevilikten hoşnut olmaları veya hemcinslerinden uzak bir şekilde yaşamaları imkânsızdır."[2266] Böylece "ticari toplumun mutlu ve aydın sakinleri"[2267] Hume'un kendi ifadesiyle,

> "şehirlerde toplanırlar;bilgi almayı ve aktarmayı, sohbetlerinde veya yaşamalarında nüktedanlıklarını veya görgülerini, kılık kıyafetlerinde veya mobilyalarında zevklerini sergilemeyi severler. Merak akıllıları, kibir ahmakları, haz her iki gruptakileri baştan çıkarır."[2268]

[2258] Finlay,*a.g.e.*,s.154.
[2259]McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.33.
[2260]Hume,'Of The Rise and Progress of The Arts and Science',*EPML*, s.623.
[2261]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.623.Hume'un bu cümleleri 'Of The Rise and progress The Arts and Science' başlıklı denemesinin C'den P'ye kadar olan edisyonlarında yer almaktadır.Cümlenin ilgili denemenin son baskısında yer almaması bir görüş değişikliği anlamına gelmemektedir.Çünkü Hume bu görüşünü, az çok farklı cümlelerle veya versiyonlarıyla neredeyse bütün denemelerinde ifade etmektedir.
[2262]Hume,'Of Refinement in the Arts',*EPML*,s.270.
[2263]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.270.
[2264]Hume,'Of Refinement in the Arts',*EPML*,s.271.
[2265]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,,s.154.
[2266]Hume,a.g.m.,*EPML*, s.271.
[2267]C.Finlay,*a.g.e*, s.154.
[2268]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.271.

Neticede de daha başka birliktelikler ve gelişmeler için ortam ve mekân sağlayan topluluklar ortaya çıkar:

> "Her yerde kulüpler ve dernekler kurulur; iki cinsin üyeleri kolayca ve sosyal bir şekilde buluşurlar; insanların eğilimleri de davranışları gibi çabucak zarifleşir."[2269]

İnsanlar, bilgi ve güzel sanatlar sayesinde zihnin bu şekilde gelişmesiyle birlikte insanlık duygusunda kaçınılmaz bir güçlenme yaşarlar. İnsanlık duygusundaki birlikte sohbet etme ve birbirlerinin zevklerine ve eğlenmelerine katkıda bulunma alışkanlığının kendisinden kaynaklanan bu güçlenme işte lüks ve zarafetle ilgili gelişmelerin dördüncü ve son özel faydasını oluşturur.[2270]

Finlay, lüks ve zarafetle ilgili özel faydaların, bireyleri ve onların toplum içindeki ilişki şekillerini etkileyen faydalar olmalarına karşılık; onların, Hume'un kamusal olarak adlandırdığı faydalarının, doğrudan doğruya hükümetin gücünü ve işleyişini güçlendiren türden faydalar olduklarını belirtir.[2271] Bu faydalardan ilki hükümetlerin mali ve askeri güçleridir. Finlay'e göre, Hume bu güçlerin ticari olarak doğmuş olan çalışkanlık, bilgi ve insanlıktan ileri geldiğini sürekli tekrarlar.[2272] Filozofumuz, bu çerçevede, meselâ Avrupa krallıklarının sınırlarının neredeyse iki yüzyıldır aynı kalmış olmasına rağmen, silahlı kuvvetlerindeki büyük artışı örnek olarak gösterir.[2273] Güzel ve teknik sanatlar geliştikçe hükümetin kendisiyle ilgili teknikler, yani hükümet etme sanatı da aynı şekilde gelişir. Hume yasaların, düzenin, polisin ve disiplinin, insan aklını pratik bakımdan kullanmak ve ticaret ve üretim sanatlarına tatbik etmek suretiyle geliştirmeden önce, herhangi bir kusursuzluk derecesine hiçbir zaman ulaştırılamayacaklarını belirtir.[2274] O, Finlay'in ifade ettiği üzere, bu gelişmelerle birlikte,hükümetin uygulamalarında sertliğin ve şiddetin yerine yumuşaklık ve ılımlılığın hâkim olacağını düşünür.[2275] Medeni çağların karakteristiği olan mizaçların

[2269]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.271.
[2270]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.154.
[2271]C.Finlay,*a.g.e.*,s.154.
[2272]C.Finlay,*a.g.e.*,s.154.
[2273]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.273.
[2274]Hume,'Of Refinement in the Arts',*EPML*,s.273.
[2275]C.Finlay,*a.g.e*,s.154.

yumuşaması ve bilginin gelişmesi sonucunda da "bölünmeler daha az kronik, devrimler daha az trajik, otorite daha az sert ve fesatlar daha az sık"[2276] olurlar. Başka ülkelerle yapılan savaşlarda vahşetin azalmasını; onur ve çıkarın, insanları korku kadar merhamete karşı da katılaştırdığı harbin ardından savaşan tarafların vahşiliklerinden soyunmalarını ve insanlıklarına yeniden dönmelerini de zarafet ve lüksün karakterize ettiği ticari gelişmelerin politik ve yönetim üzerindeki etkileri arasında sayabiliriz.[2277]

Finlay, Hume'un ticari gelişmeyle bağlantılı inceliğin ve lüksün yararlı etkilerine ilişkin iyimserliğinin,yeni Makyavelci ekonomi politiğin ilkelerine açık bir meydan okuma teşkil etmekle birlikte, bu iyimserlik yurttaşlık ve hükümetle ilgili olduğundan, onun sivik geleneğin ethik içeriğini düzetmeye ve geliştirmeye yönelik bir girişimle ilişkilendirilebileceğini söyler.[2278] Hume, "yeni Makyavelci korkular karşısında"[2279] zarafet ve lüks çağlarında insanların "gaddarlıklarını ve savaşçı ruhlarını kaybetmeyeceklerini"[2280] ve "ülkelerinin yahut kendi özgürlüklerinin savunmasında cesur ve güçlü bir şekilde davranmayı sürdüreceklerini"[2281] belirtir. Sanatlar ne zihinde ne de bedende bu tür bir zayıflatıcı etki doğurmazlar;aksine endüstri bu ikisine de ilâve bir güç katar.[2282] Finlay'i takip ederek söylersek, modern ticari toplumların savaşçılık kapasiteleri endüstrileri, çalışkanlıkları, bilgileri ve disiplinleri sayesinde daha da gelişir.[2283]Zarafet ve lüksü ortaya çıkaran gelişmeler genel olarak disiplin ve savaş becerilerinin barbar halklar arasında hiç görülmediği ölçüde ilerlemesini sağlarlar. Hume, McArthur'un belirttiği gibi, ticari bir cumhuriyetin savaşçı bir cumhuriyetten daha güçlü olacağını düşünür.[2284] O, bundan ötürü, Finlay'in ifadesiyle "yurttaşların özgürlüklerinin hiçbir zaman ticari gelişmenin koşulları altında olduğu kadar iyi korunamayacağını ileri sürer."[2285] Meselâ Polonya, bütün Avrupa Krallıkları arasında güzel ve teknik sanatlarda olduğu kadar savaş sanatlarında da en yetersiz krallık olarak

[2276]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.274.
[2277]Hume,a.g.m.,*EPML* s.274.
[2278]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.155.
[2279]C.Finlay,*a.g.e.*,s.155.
[2280]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.274.
[2281]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.274.
[2282]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.274.
[2283]C.Finlay,*a.g.e.*,s.155.
[2284]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.141.
[2285]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.155.

görülür; yine Polonya idaresinde yozlaşma son derece yaygındır. İngiltere'de ise, bu ülkenin teknik ve güzel sanatlarda ticaretteki başarısıyla bağlantılı ilerlemesinin bir neticesi olarak özgürlükler büyük bir gelişme kaydetmiştir.[2286] Finlay'den hareketle söylersek, Hume için, kaba ve cahil Polonya ulusu ticari gelişmenin yokluğuyla yönetimde irtikâp ve yozlaşma arasındaki bağlantıyı ispatlar; buna karşılık İngiltere, sanatlarda gösterdiği ilerlemelerden ötürü hiç bu kadar gelişmemiş olan özgürlükleri sergiler.[2287]

Hume bundan ötürü "konuyu uygun bir şekilde ele aldığımız takdirde sanatlardaki ilerlemenin özgürlük için son derece yararlı olduğunu ve bu ilerlemenin özgürlükçü bir hükümeti üretmese bile, özgürlüğü korumaya yönelik doğal bir eğilim taşıdığını anlayacağımızı"[2288] belirtir. Hükümet şeklinin, zarafetin ve lüksle ilgili unsurların gelişmesini sağlayan bir iktisadî etkin olarak ticareti destekleyici bir nitelik taşıması bunun için önemlidir. Finlay, bu çerçevede, Hume'un 'Of Liberty&Despotism'de "mutlak hükümetin gerçek doğasında içkin bir şekilde ticarete zarar verici birşeylerin bulunduğunu ileri sür[düğüne]" [2289] dikkat çeker. Ona göre, Hume'un 'Of Commerce'deki "bireylerin konforları, egemenin gücünü azaltarak, onun gücünü kontrol eder"[2290] şeklindeki ifadesi ise, ticaretin politik alan üzerindeki dikkat çekici bir etkisini ortaya koyar. Sonuç olarak, Hume için bu bağlamda özgürlükçü bir hükümetin, Finlay'in dikkat çektiği gibi, toplumun ticari ve sosyal gelişiminin meyvelerini toplamasını ve bu konuda istekli olan bütün yurttaşları genel olarak geliştirmeyi ve gerekli yerlerde onların özgürlüklerini savunabilmelerini sağlayan bir hükümet olduğunu söyleyebiliriz.[2291]

[2286]Hume,'Of Refinement in the Arts',*EPML*,s.276-277.
[2287]C.Finlay,*a.g.e*,s.155.
[2288]Hume,a.g.m.,*EPML*,s.277.
[2289]C.Finlay,a.g.e.,s.155.
[2290]Hume,'Of Commerce',*EPML*,s.257.
[2291]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.155

6. SONUÇ

Toplumların gelişmesinde veya kaydetmiş oldukları gelişmeyi muhafaza etmelerinde ve daha öteye taşımalarında sosyal düzenin büyük bir önem taşıdığı açıktır. Burada sosyal düzenle kastettiğimiz şey, toplumdaki belli başlı etkinlik alanlarında eyleyen, faaliyette ve etkileşimde bulunan faillerin, birbirleriyle ilişkilerini, uymamaları halinde belli kurumlar vasıtasıyla uygulanacak formel olan veya olmayan bazı yaptırımlara maruz kalacaklarını bildikleri birtakım kuralları kabul ederek yürütmeleri sonucunda ortaya çıkan genel barış ve sosyal istikrar durumudur. Sosyal düzen, bu yönüyle, gerek kurumlar ve kurallar, gerekse bunların bağlantılı oldukları özgürlük, güvenlik, otorite ve itaat gibi değerler ve kavramlar açısından pratikte son derece hassas ve kırılgan dengelere dayanan ilişkilerin bir sonucudur. Dolayısıyla da ahlâk ve siyaset düşüncesi bakımından soruşturulması gereken çok önemli sorunlarla yakından ilişkilidir. Kastettiğimiz anlamı içinde sosyal düzenin tesis edilmesi ve korunması için onun doğasının anlaşılması; yani insanları, kurumları ve kuralları benimsemeye veya reddetmeye yönelten unsurların ve etkenlerin olabildiğince sağlam ve kesin bir bilgi değeri taşıyacak şekilde açıklanması gerekir. Bu doğrultuda yürütülecek soruşturmanın başlangıç noktası, kendimizi içinde bulduğumuz sosyal ve kültürel bağlamların da bir parçası oldukları dış dünyanın bilgisine nasıl ulaştığımızı, bizi olabildiğince sağlam ve kesin bilgiye götüren yöntemin dayandığı ilkeleri ve böylece onun ne tür bir yöntem olduğunu ortaya koymak olacaktır.

İşte bu, göstermeye çalıştığımız gibi, Hume'un insan biliminin çıkış noktasıdır ve onun bilgi teorisinin empirik mahiyetini kendi siyaset felsefesinin kurucu unsurlarından biri kılan da budur. Hardin, bundan ötürü, bizim de tamamen katıldığımız nihai bir mülahazasında Hume için siyaset felsefesinin esasen sosyal bilimden türediğini ve empirik bir karakter taşıdığını belirtir.[2292] Aynı şekilde filozofumuzun ahlâk felsefesi de ahlâkî yargılarımızın psikolojisiyle ilgili olmasından ötürü empirik bir niteliğe sahiptir. Bu, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesini özünde birbirlerinden koparılamaz şekilde birleştirir. Bizim çalışmamız boyunca bu ikisinin, bir toplum ve sosyal düzen felsefesi olarak kavranabileceğini vurgulamamızın başlıca nedenlerinden birisi budur. Ayrıca

[2292]R.Hardin,David Hume: Moral and Political Theorist,a.g.e.,s.230

Hume'da, kişisel ve politik birçok bağlamı, birbirleri üzerindeki etkileri nedeniyle birbirlerinden ayırabilmemiz mümkün değildir. Hardin bundan ötürü Hume'da ahlâkın neredeyse kaçınılmaz bir şekilde politik olduğunu belirtir.[2293] Ancak sözkonusu politiklik, politikayı ve politik olanı, toplumun ve sosyal olanın önüne yerleştiren ve toplumu ve sosyal olanı politikaya ve politik olana bağımlı ve tabi kılan bir politika kavrayışını yansıtmaz. Aksine toplum ve sosyal ilişkiler, aşağıda bir kere de nihai bir mülahaza olarak belirteceğimiz gibi, Hume'da politikanın temel konusu olan hükümetten ve politik ilişkilerden önce gelir.

Filozofumuz sosyal düzenin olabildiğince sağlam ve kesin bilgisine ulaşmamızın anahtarı sayabileceğimiz empirist bilgi teorisinin ardından, insan türünün bireyleri olarak, yukarıda belirttiğimiz anlamı içinde,doğamızın sosyal düzene yatkın olan ve olmayan eylemlilik unsurlarını ve bu unsurların işleyiş mekanizmasını açıklamaya yönelir. O, ilkelerini ortaya koyduğu bilgi yöntemiyle, yani gözlemi ve tecrübeyi bir iç gözlem şeklinde uygulayarak, bize amaçlarımızı veren ve bu amaçlar için harekete geçmeye sevk eden tutkularımızın çeşitli bağlamlarda sosyal düzeni güçlendiren veya onu zayıflatan niteliklerini ve özelliklerini açıklar; onları bu niteliklere ve özelliklere göre tasnif eder. Çalışmamızda en belirgin şekliyle, şiddetli ve sakin tutkuları ele aldığımız bölümünde görüldüğü üzere, bu niteliklerin ve özelliklerin toplumdaki belli başlı etkinlik alanlarındaki etkileri vasıtasıyla, bir bakıma, sosyal düzeni nasıl güçlendirdiklerini veya zayıflattıklarını ortaya koyar. Hardin, bundan ötürü, Hume'un programının merkezinde psikolojimize ilişkin bu teorinin bulunduğunu ve filozofumuzun *Treatise*'i yazarken, tutkuların yanısıra, sempati ve ahlâkî duyguların bir karışımını içeren kendi ahlâkî psikolojisini kendisinin muhtemelen en önemli buluşu olarak gördüğünü belirtir.[2294] Hume'un bilgi ve insan eylemliliğine ilişkin soruşturması, böylece çalışmamızın farklı bölümlerinde değişik bağlamlarda tetkik ve tahkik etmeye çalıştığımız gibi, aklı ikincil bir konuma indirger ve politikada aşkın veya saf akılsal ilkelere referansla sosyal düzenin tanzimine veya bu tür tanzimin meşrulaştırılmasına zemin tanımaz.

[2293]R.Hardin,*David Hume: Moral and Political Theorist*,s.231
[2294]R.Hardin,a.g.e.,s.225

İnsanlığın tarihsel tecrübesi, tanımladığımız anlamda sosyal düzeni tehlikeye düşüren başlıca etkenlerden birisinin, ahlakî ve siyasî fikirlerin ve görüşlerin mutlak doğruluğuna kesin bir inanç beslemek olduğunu ortaya koymaktadır. Hume'un ahlâkî fikirlerimizi ve yargılarımızın kökenine ilişkin açıklaması, göstermeye gayret ettiğimiz üzere, bu fikirlerin ve yargıların hakikat ve doğruluk statülerini sorgulamaya ve belirlemeye yönelik değildir. Hardin'in de belirttiği gibi, filozofumuzun bu konudaki bütün programı ahlakî idelerin doğruluklarını ispatlamaktan ziyade,bu ideleri açıklamaya yöneliktir; bunun nedeni onun esasen ahlakî idelerin hiçbir hakikat değeri taşımadıklarını kabul etmesidir.[2295] Bu kabul, yeterince açıklıkla izah ettiğimizi umduğumuz üzere, Humecu insanbilimin analitik safhasının doğal bir sonucudur. Hume'un *EPM*'de bizzat vurguladığı gibi, kendi ahlâk soruşturması "doğru ahlâkla ilgili değil, ahlâkın hakiki köklerine ilişkin bir soruşturmadır."[2296] Bu soruşturma filozofumuzun felsefi psikolojisinden ötürü natüralist bir nitelik taşır ve muhtelif erdemlere ve erdemli karakterlere ilişkin değerlendirmelerimizi bizde haz ve memnuniyet duygusu uyandıran ve mutluluk, doyum, fayda, faydalılık gibi insani iyiliğimiz ve refahımızla ilişkili terimlerle izah eder.

Böylece Humecu ahlâkta bizim doğruluğundan bahsedebileceğimiz tek şey, ahlakî bir görüşün içeriği değil, hepimizin belli şeylere ilişkin ortaya çıkış mekanizmasını tutkuların, sempatinin, ahlâk duygumuzun ve haz ve acı ilkesinin belirlediği ahlakî bir görüşe sahip olduğumuz olgusudur. Bu bakışın, bize göre, politik düzlemdeki çok önemli bir neticesi, gerek fikirlerimizin, görüşlerimizin ve inançlarımızın gerekse bunlarla yakından bağlantılı olan yargılarımızın mutlak ve kesin doğrular olduklarını ileri sürmemizin zeminini ortadan kaldırması ve onların önemini ve değerini pratikte sağladıkları genel ve sosyal faydayla tartmayı mümkün kılmasıdır. Bu, filozofumuzun insan biliminin dış dünyanın bilgisinde ve insan eylemliliğinde aklı yetkisizleştiren anti-rasyonalizminin politikada sosyal ve siyasi alanın aşkın veya saf akılsal ilkelere dayanarak tanzim edilmesinin zeminini ortadan kaldıran politik karakterini daha da pekiştirir ve Hayek gibi klasik liberal veya Livingston gibi yarı komüniteryan yarı

[2295]R. Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.225.
[2296]Hume, *EPM Enquires*,s.173.

muhafazakâr siyaset kuramcılarının Hume'da belki de en çok önemsedikleri unsurlardan birisini oluşturur.

Hume'un toplum ve siyaset teorisine en büyük katkılarından birisinin, uylaşım analizi ve bu analize dayanan uylaşım kavramı olduğunu söyleyebiliriz. Hardin, bundan ötürü, sosyal kuramcıların Humecu uylaşım analizini ve uylaşımı sosyal düzeni açıklamak için kullanmasını dikkate almaları gerektiğini belirtir.[2297] Hume, Hobbes gibi ilgisini sosyal düzen üzerinde odaklamış; ama sosyal düzene ilişkin daha zengin, tam ve kendiliğindenliğin asli unsurlarını içeren bir teori ortaya koymuştur. Hardin bu teorinin günümüzde hâlâ ilgi uyandırdığını ve onu anlamamızın, bizi, sosyal düzenin zemini olarak ortak değerleri veya acımasız güç kullanımını gören diğer bütün teorileri terk etmeye yönelten bir etkisi olduğunu ifade eder.[2298]

Hume'da sosyal düzenin uylaşımların amaçlanmamış veya kastedilmemiş sonuçları olarak kendiliğinden ortaya çıkmış kurallar ve kurumlar bütününe tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Sosyal kurumlar ve pratikler hiç kimsenin özel tasarımının sonucu değildirler; yani onlar belli bir amaç ve maksatla kurgulanmamışlar; uylaşımların önceden planlanmamış sonuçları olarak tesadüfen ve kendiliğinden ortaya çıkmışlar ve toplum ve piyasa düzeninin oluşmasını sağlamışlardır. Hume'un ekonomik ve politik ilişkilerde kuralların ve kurumların ortaya çıkışına ilişkin açıklamasının içerdiği bu kendiliğindenlik düşüncesi Atilla Yayla'nın belirttiği gibi "klasik liberal düşüncenin temel unsurlarından birisi"[2299] hâline gelmiştir. Meselâ klasik liberal teorinin 20. yüzyıldaki önde gelen ekonomi ve siyaset düşünürlerinden Friedrich Hayek'in 'kendiliğinden düzenler kavrayışının'[2300] başlıca kaynağının ve esinleyicisinin Adam Smith'le birlikte Hume olduğunu söyleyebiliriz. Hume, adaletin ve hükümetin uylaşımlar vasıtasıyla ortaya çıkan evrimsel sosyal gelişmeler olarak kavranmasını mümkün kılan açıklaması nedeniyle bazı yorumcular tarafından ethik alanında Darwin'in bir öncüsü olarak da görülmüştür. Bunun nedeni onun esasen en uygun, yani toplum açısından ancak maksimum sosyal faydayı sağlayan insani uylaşımların

[2297]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.225.
[2298]R.Hardin,ag.e.,s.226
[2299]Atilla Yayla,*Liberalizm*, Ankara:Liberte Yayınları, 4.baskı 2002,s.183.
[2300]Hayek'in 'kendiliğinden doğan düzen' anlayışı için bkz. Friedrich A. Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve özgürlük: Kurallar ve Düzen* Cilt 1 (çev. Atilla Yayla), İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994, ss.54-81.

varlıklarını sürdüklerine ilişkin bir doktrin ortaya koyduğunu söylemenin mümkün olmasıdır.[2301] Biz de Hume'un kendi ethik ve siyaset felsefesinin temel çerçevesini teşkil eden adalet, mülkiyet ve hükümetin köklerine ilişkin açıklamasında, bunlarla ilgili kuralların ve kurumların uylaşımlar olarak bir tür sosyal deneme-yanılma yöntemiyle zaman içinde yerleştiklerini belirtmiş olmasıyla, onun sosyal ve siyasi yapıların gelişimleri konusunda evrimselliği merkeze alan bir perspektif ortaya koyduğunu düşünüyoruz.Bu perspektif, bize göre, insan davranışında eylemlerin ve sonuçlarının belirsizliğini, dolayısıyla onların kesin bir şekilde öngörülmesini imkânsız kılan Humecu insanbiliminin doğal bir sonucudur ve filozofumuzu günümüzün siyaset kuramlaştırması açısından muhafazakâr düşünce içinde konumlayanların başvurdukları başlıca gerekçeyi teşkil etmektedir.

Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesinin genel çerçevesi içinde, ekonomik ve sosyal ilişkiler, politik ilişkilere göre daha büyük bir önem taşımaktadır. Finlay, bundan ötürü, Hume'un modern ticari toplumla ilgili bakışının, insanın sosyal karakterine çok daha büyük ağırlık vererek, onun politik bir varlık olması adına ileri sürülen talepleri minimize ettiği görüşündedir.[2302] Bu görüşe göre, filozofumuzun *Treatise*'deki hükümetin kökenine ilişkin açıklaması,

> "politik ilişkilerin yönetenler ve uyruklar arasındaki dikey otorite ve itaat bağlarına indirgendiği bir hükümet kavrayışı sun[maktadır.]"[2303]

Bu, Finlay'in bizim de katıldığımız tespitiyle, Hume'un insan doğası analizinin, sivik hümanist düşüncenin yatay politik ilişkileri yerine ekonomik ilişkilerle desteklenen son derece karmaşık ve sıkı dokulu sosyal ilişkileri ortaya koymuş ve belirginleştirmiş olmasının bir sonucudur.[2304] Ancak Hume'un politik ilişkileri, insanın politik doğasına vurguda bulunan ve bu doğanın gerçekleşmesinin belli bir anayasal yapıyı gerektirdiğini düşünen, bundan ötürü de yönetenler ve yönetilenler arasındaki dikey ilişkiler kadar, yurttaşlar arasındaki yatay eşitlik ilişkilerini de dert edinen sivik gelenek yazarlarından farklı bir şekilde kavramış olması, bize göre, onun otoriter bir yönetim anlayışını

[2301] R.Hardin,*a.g.e.*,s.226
[2302] C.Finlay,*Hume's Social Philosophy*,s.156.
[2303] C.Finlay,*a.g.e.*,s.156.
[2304] C.Finlay,*a.g.e.*,s.156.

onayladığı anlamına gelmemektedir. Aksine Humecu siyasi düşüncede, göstermeye çalıştığımız üzere, hükümetin işlevi ve bu işleve bağlı olarak yetki alanı, hiçbir keyfiliğe yer bırakmayacak bir netlikle tanımlanmıştır. Bu alan da hükümetin icra ettiği işlevlere bağlı olarak son derece sınırlıdır. Bundan ötürü, bize göre, Hume'un ne ahlâk ve siyaset felsefesinde ne de felsefi politikasında otoriter bir hükümet anlayışının ve pratiğinin hiçbir meşrulaştırıcı zemini yoktur. Bu çerçevede bizim için daha önem taşıyan bir husus, Finlay'den hareket ederek söyleyebileceğimiz gibi, Hume'un, ticaretin ahlâk üzerindeki faydalı etkilerine ilişkin iyimserliğinin, ticari etkinliklerin insanların sivik hayata iştirak edebilme imkânlarını genişletebileceği umudunu da kapsamasıdır.[2305] Fakat bu ancak yüksek ölçüde gelişmiş sosyal ve ekonomik ilişkiler temelinde ortaya çıkabilecek bir şeydir. [2306] Politika ve hükümet, Hume'da iktisadi ve sosyal ilişkilere göre işte bu anlamda ikincil bir önem taşırlar. Ama sözkonusu ikincillik, bizim görüşümüzce, filozofumuz için hükümetin icra ettiği işlevlerin, dolayısıyla da politik ilişkilerin önemini ne küçültür, ne de gölgeler.

Hume, politik ilişkilere ve hükümete verdiği büyük önemi, ahlâkî duygularımız ve görüşlerimizle hükümet şeklini ilişkilendirerek ortaya koymuştur. O, *EPM*'de ahlâkî görüşlerimizdeki "cumhuriyetçi veya monarşik bir hükümetten doğan farklılıkların çok aşikâr olduklarını"[2307] ifade eder. Ancak ona göre bu farklılıkların, aynı zamanda, "genel zenginlikten ve yoksulluktan, birlikten ya da bölünmeden, cehaletten veya bilgiden kaynaklandıkları"[2308] da aynı ölçüde açıktır. Filozofumuz için ahlâktaki farklılıklar, çalışmamızın bütününün ortaya koyduğunu düşündüğümüz nedenlerden ötürü, McArthur'un tespitiyle sadece "bireysel bir duygu ve yargı meselesi değildir." Aksine Hume açısından bu farklılıklar, içine doğduğumuz çağın, topluluğun ve ulusun iktisadi ve sosyal gelişmişliğiyle yakından bağlantılıdır. Hume'da, McArthur'un belirttiği gibi, insanlık duygusunun ve zevk inceliğinin yayılması, yaşadığımız çağın ve toplumun elverişli ekonomik ve sosyal koşullarına tabi olan geleneklerine ve

[2305]C.Finlay,*Hume's Social Philosophy,*s.156.
[2306]C.Finlay,*a.g.e.*,s.156.
[2307]Hume, *EPM, Enquires*,s.340.
[2308]Hume,*a.g.e.*,s.340.

âdetlerine bağlıdır ve bu gelenekler ve âdetler de mensubu olduğumuz ulusun politik ve hukuki sistemiyle yakından ilişkilidir.[2309]

Sosyal düzenin Hume için, bütün bunların, insan doğasını karakterize eden temel unsurlara göre kendiliğinden bir evrimsel gelişme çizgisi ortaya çıkmış bir bileşkesi olduğunu söyleyebiliriz. Filozofumuzun bu çerçevede, toplumun *Treatis*e'de ahlâk başlığı altında topladığı bütün alanlarda gelişmesi için, "somut adımlar atabileceğimizi"[2310] düşündüğünü ve bütün çalışmasını buna katkıda bulunmaya yönelik bir program olarak kurguladığını belirtmemiz yanlış olmaz. Hume diğer Aydınlanma düşünürleri, yazarları ve filozofları gibi insani ve toplumsal gelişmeye ve ilerlemeye inanır. Bunun için yurttaşlar olarak çalışkan olmamız, lükse ve rahatlığa yönelik doğal arzumuzu, erdemli eylemleri ve davranışları ihmal etmeksizin takip etmemiz; bilgiyi, bilgilenmeyi ve sanatları destekleyebilecek şeyleri yapmamız gerekir. McArthur'un örneğiyle bir yasa yapıcı isek, çalışkanlığın doğru ve hakkaniyetli bir şekilde ödüllendirilmesini sağlamak için genel ve adil yasalar tesis etmemiz icap eder.[2311]

Ancak Hume, insani ve sosyal gelişmenin mümkün olduğunu ve insan doğasına ilişkin büyük soruşturması başta olmak üzere bütün çalışmalarını buna gelişmeye katkıda bulunan bir program gibi tasavvur etmekle birlikte, onun bir filozof olarak insani ve sosyal etkinliğin hiçbir alanında kusursuzluğa tekabül edecek bir gelişmeye ulaşamayacağımızı düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu, bize göre herşeyden önce, filozofumuzun, kapsamlı bir şekilde soruşturmaya ve incelemeye çalıştığımız ahlâk ve siyaset felsefesinin, hem temelini hem de harcını oluşturan insan bilgisine ve eylemliliğine ilişkin teorisinin kurucu unsurlarının ve başlıca hipotezlerinin doğal ve kaçınılmaz sonucudur. Bundan ötürü Hume yorumcularının, filozofumuzun insan bilimini, ahlâk ve siyaset felsefesini değerlendirirlerken, derin bir görüş ayrılığına düşmedikleri az sayıdaki hususun başında "Hume'un mükemmeliyetçi olmadığı"[2312] tespiti gelmektedir. O, "kusursuz bir şekilde ahlâklı, eksiksiz bir rızaya dayalı,

[2309]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*, s.137.
[2310]N.McArthur,*David Hume's Political Theory*,s.137
[2311]N.McArthur,a.g.e.,s.137.
[2312]N.McArthur,*a.g.e.*,s.137.

mükemmel bir medeni topluma erişeceğimizi hiçbir zaman ileri sürme[miştir].”[2313] O, Letwin’in bizim de katıldığımız yorumuyla, tek bir hayat tarzının veya bir kurallar setinin üstünlüğünü kanıtlamanın mümkün olduğu görüşünü reddetmiştir.[2314] Bundan ötürü onun için “herkesin uymaya zorlanacağı hiçbir ideal ve erişilebilecek hiçbir tanrı şehri olmadığı”[2315] gibi, “hiçbir hükümet şekli [de] zorunlu olarak tercih edilebilir değildir.”[2316]

Ancak Hume’da ütopik bir insani ve sosyal ilerleme vizyonunun bulunmaması, filozofumuzun, ahlâkî ve sosyal ilerleme konusunda kötümser olduğu anlamına gelmez. Aksine onun bu konuda “bir iyimser olduğunu” söyleyebiliriz. O, modern toplumların kendi atalarının çok önüne geçtiklerini ve bizim hatalı ahlâkî endişelerle ekonomik gelişmenin önünü kesilmesine izin vermediğimiz takdirde, bu gelişme sürecinin devam edeceğini umut etmemiz için nedenlerimiz bulunduğunu düşünür.[2317] Ama bu, *Treatise*’deki soruşturmasında ortaya koyduğu insan doğasının bilgi ve eylem dinamiklerinin kurucu unsurlarının birtakım doğal eksikliklerinden ve yetersizliklerinden ötürü mutlak ve tam bir umut değildir.

İşte biz, Humecu insan biliminin temel siyasi anlamının da burada yattığını düşünüyoruz; bize göre Hume, özellikle kendi insan biliminin analitik safhasıyla toplumun iktisadi ve sosyal gelişmesini durdurabilecek, hatta geriye çevirebilecek tümü de insan doğasının bizatihi kendisinden kaynaklanan unsurları ve dinamikleri ortaya koymayı amaçlamıştır. Onun Aydınlanmayla ilişkisini problemli kılan noktada bize göre buradadır. O bir taraftan Aydınlanma’nın genel çizgisiyle uyumlu bir şekilde “toplumun geleceğine ilişkin pozitif bir vizyona” sahiptir ve Aydınlanmanın bu konudaki iyimserliğini paylaşmıştır. Ancak, öte taraftan, Humecu insan biliminde ne bu tür bir vizyonu sağlam ve sürekli bir şekilde garanti edecek ilkeler, ne de bu tür ilkelerin dayandırılabileceği aşkın bir güç veya akıl gibi bir yeti sözkonusudur.

[2313]N.McArthur,a.g.e.,s.137.
[2314]S.R.Letwin,*The Pursuit of Certainty*,s.4.
[2315]S.R.Letwin,*The Pursuit of Certainty*,s.4.
[2316]S.R.Letwin,*a.g.e.*,s. 90.
[2317]N.McArthur,*a.g.e.*,s.137.

Hume bu tür bir güce ve yetiye bel bağlamak yerine, Hardin'in bizim de katıldığımız tespitiyle, kendimizi birbirimize iyi davranmaya zorladığımız ve kurumların bu şekilde davranmamızı daha kolaylaştırdığı bir dünyayı göstermiştir.[2318] Burada iyi davranışla kastedilen şey, çalışmamızın ilgili bölümlerinde değişik şekillerde ifade etmiş olduğumuz gibi, herkesin karşılıklı çıkarını ve faydasını az çok içerecek ve destekleyecek şekilde hareket etmek ve eylemektir. Bu iyi davranışın müşevviklerinin toplumun kendi içinde olduğu anlamına gelmektedir.[2319] Böylece Hume'da iyi davranışın, bireyin eylemleri sıradan mübadele ilişkilerinde ve uylaşımların sıradan koordinasyonlarında olduğu gibi iradi bir nitelik taşıdıkları zaman dahi, sadece birey iradesinde temellendirilebilecek bir unsur olmaktan çıktığını söyleyebiliriz. Hardin'in belirttiği üzere, Hume'un ahlâkî onaya ilişkin ahlâkî psikolojisine göre duygularımız ahlâk kuramcılarının kullandıkları anlamda iradi olamazlar.[2320] Çünkü filozofumuza göre duygularımız, görmüş olduğumuz ve burada da *EPM*'ye müracaat ederek bir kere daha söyleyeceğimiz gibi "irade ve tercih alanının ötesinde [kalan] amaçlara sahiptirler."[2321] Dolayısıyla, Hume'da ahlâk, sosyal etkileşimlerimizle ilgilidir ve o, mekanizmasını tutkular, sempati ve ahlâkî duyguları ele alırken açıklamaya çalıştığımız gibi, bu etkileşimlerden doğar ve "kontrol edilemez psikolojimiz tarafından yönlendirilir."[2322] Hume'un böylece ahlâkı hem sosyalleştirmiş, hem de psikolojik bir bakış açısı ve dille açıklamış olduğunu söyleyebiliriz. Hardin, Hume'un bu yaklaşımıyla bizi, ahlâkı özel bireysel çıkarımız kılmanın bir yolunu araştıran klasik Yunan filozoflarına geri götürmediğini, sadece teolojiden ve filozofumuzun *DNR*'deki kendi deyişiyle teolojinin "son derece geniş hayal ve hipotez serbestisi[nden]"[2323] kaçındığını belirtir. Hardin'e göre Hume, böylece, "ahlâk ve siyaset felsefesi analizini belirgin bir şekilde modern bir problem hâline getir[miştir.]"[2324]

Bu çerçevede içinde belirtmek istediğimiz bir nokta, Hume'un ahlâkı, erdem teorisinin belli unsurlarıyla din içinde konumlandırmaya ve dinle temellendirmeye çalışan hâkim

[2318]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theory*,s.228.
[2319]R.Hardin,David Hume:Moral and Political Theorist,s.228
[2320]R.Hardin,*a.g.e*,s.228
[2321]Hume,*EPM Enquires*,s.322.
[2322]R.Hardin,*a.g.e.*,s.228.
[2323]Hume,*DNR The Philosophical Works of David Hume Volume II*,s.472.
[2324]R.Hardin,*a.g.e.*,s.228.

anlayışları çok ciddi bir şekilde sarsmış olduğudur. Hardin, Hume'un bu açıdan olağandışı bir zaman kesitinde, uzun sürmüş hâkim bir ahlâkî geleneğin tam bir çöküşün kıyısına gelmekte olduğu bir çağda yazdığını belirtir.[2325] Sözkonusu gelenek, özellikle Katolik ve Protestan din gelenekleri dâhil, birçok gelenekte ethikin neredeyse tamamı olan erdem teorisi geleneğidir. İşte Hume görmüş olduğumuz üzere, belli boyutlarına kendisinin de yeni bir canlılık kazandırdığı bu geleneğin, ahlâkı, çok uzun süredir doğrudan yahut dolaylı olarak dine ve dinselliğin otoritesine tabi kılan hâkim formunu temellerinden sarsmıştır. Bu görmüş olduğumuz üzere, herşeyden önce, filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin hem temelini hem de harcını oluşturan insan biliminin analitik safhasının bir sonucudur. James Fieser bundan ötürü, bizim de tamamen katıldığımız değerlendirmesiyle, Hume'un modern çağın tamamen seküler ilk düşünürü olduğunu ifade etmiştir; bununla birlikte, seküler düşüncenin bir sel hâlini alması filozofumuzun yaşadığı dönemin hemen sonrasına düşmektedir.[2326]

John Passmore, Hume'un ethik ve estetiği zevk ve beğeni alanına bırakmaya hazırlandığı spekülasyonunda bulunur. Ona göre bunun nedeni, Hume'un politikanın en azından fizik kadar güvenli bir şekilde temellendirilmiş bir bilim olarak statüsünü ancak bu şekilde koruyabilecek olmasıdır.[2327] Forbes ise, Hume'un birçok nedenden ötürü ama özellikle de insan doğasının düzenliliğini çok çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu için politika incelemesinin cazibesine kapıldığını belirtir.[2328] Forbes'in kastettiği şey politika incelemesinin filozofumuzun insan doğası biliminin özellikle insan eylemliliğinin asli unsurlarına ve dinamiklerine ilişkin son derece değerli gözlem ve tecrübe malzemesi sunmasıdır. Forbes'e göre tecrübeli gözlemci, Hume için, politikadan neyin beklenebileceğini, daha doğrusu neyin beklenemeyeceğini bilir.[2329]

Bu tür bir bilgi, şüphesiz, Hume'un insan bilimiyle ulaşmayı hedeflediği amaçlardan birisidir ve filozofumuzun siyaset felsefesini ve felsefi politikasını, Rotwein gibi, onun insanbiliminin sentetik safhası olarak düşünmemizin belki de en başta gelen nedenidir. Ancak filozofumuzun ahlâk ve siyaset felsefesinin gerek birbirleri, gerekse bilgi ve

[2325]R.Hardin,*a.g.e.*,s.231.
[2326]Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist* ,s.231.
[2327] akt. Hardin,*a.g.e.*, s.228-229.
[2328]C.Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, s.120.
[2329]C.Forbes,*a.g.e.*,s.120.

insan eylemliliği teorisi ile ilişkilerine dair ne tür değerlendirmeler ve spekülasyonlar yapılırsa yapılsın, bize göre, her halükârda önemli olan şey, onların bir bütün olarak sosyal ve politik hayatın açıklamasında ve anlaşılmasında son derece önemli roller oynayabilecek çok önemli inovatif unsurları içermesidir. Bu inovatif unsurlar listesinde görmüş olduğumuz gibi, Hume'un ahlâk ve siyaset felsefesini aynı zamanda bir toplum ve sosyal düzen felsefesi kılan tutkular tasnifi, sempati, dolaylı tutkular, doğal erdemler, sempatik taraflılık ve ahlâk duygusu arasındaki ilişkilere dair zengin ve orijinal teorisi; erdemlerin işlevi ve bu işlevlere göre kategorize edilmeleri; uylaşımlar, doğal ve sunî erdemler ayrımı, kurumların, kuralların ve uygulamaların kendiliğinden ortaya çıkmaları gibi birçok önemli unsur vardır. Bu, Hardin'in deyişiyle afallatıcı bir listedir.[2330]

İşte biz çalışmamız boyunca, Hume'un birbirinden ayıramadığımız ahlâk ve siyaset felsefesini ve bir cephesiyle, aynı zamanda, onun toplum ve sosyal düzen felsefesini oluşturan bu unsurları, hem filozofumuzun kendi insan bilimi, hem de onun düşüncesinin şekillenmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz tarihsel bağlamlar ile ilişkisi içinde soruşturmaya gayret ettik. Bulunduğumuz noktada artık soruşturmamızın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Sözkonusu unsurların önemini, günümüz siyasi düşüncesiyle ilişkilendirebileceğimiz bir şekilde, bu unsurları incelediğimiz bölümlerde göstermeye gayret ettiğimiz için, filozofumuzun siyaset felsefesinin ve felsefi politikasının günümüz siyaset kuramcılığı açısından taşıdığı genel öneme girmeyeceğiz. Meselâ Hume'un serbest ticarete ve serbest ticaretin ülkelerin ve ulusların yakınlaşmasındaki etkisine ilişkin pozitif yaklaşımını, onun felsefi politikasının önemli bir unsuru olarak almıştık. Filozofumuzun serbest ticaretin önemini vurgulayan argümanlarıyla klasik liberal iktisadi perspektifin kurucu düşünürlerinden birisi olduğunu vurgulamayı bir çeşit tekrar sayıyoruz ve bunun çalışmamızın amacına katkıda bulunmayacağını düşünüyoruz. Bununla birlikte çalışmamızı, Hume'la ilgili günümüz siyaset kuramcılığı açısından önemli sayılabilecek bir meseleyi, giriş bölümünde çok genel çizgileriyle sunmaya çalıştığımız bir çerçeve dışında ele almadığımızı ve bunun başlıca birkaç nedenini belirterek noktalamak istiyoruz.

[2330]R.Hardin,*David Hume:Moral and Political Theorist*,s.229.

Sözkonusu mesele, Hume'un günümüz ideo-politik kuramcılığı açısından nerede konumlandırılacağı meselesidir. Çalışmamızın giriş bölümünde ve ilgili bağlamlarda belirttiğimiz gibi, Hume kendi insan biliminin belli unsurlarına, bu unsurların Aydınlanmanın temel ideleri ve kavrayışları ile ilişkisine, felsefi politikasının ve felsefi tarih çalışmasının Britanya'da hâkim ideo-politik çizgi ve tarih yazımı bakımından anlamına ve değerlendirilmesine kadar birbirinden çok farklı birçok etkene ve değişkene göre liberal veya muhafazakâr olarak nitelenmektedir. Özellikle son yirmi yılda muhafazakâr siyaset kuramcılarının klasik liberal düşünceye ilgi duymaları ve muhafazakârlığı temel klasik liberal ve komüniteryan argümanların sentezinden müteşekkil bir siyasi düşünce örgüsü gibi yorumlamaları, bu kuramcılardan bazılarının Hume'a giderek artan bir şekilde sahip çıkmaları ve onu muhafazakârlığın kurucu düşünürü olarak tasavvur etmeye başlamaları sonucunu doğurmuştur.[2331] Hume'un özellikle epistemolojik anti-rasyonalizmi ve toplum ve sosyal olan üzerindeki vurgusu bu muhafazakâr düşünürlerin ve ideologların, meselâ Hume gibi klasik liberal doktrinin kurucu düşünürü sayılan Locke'a kıyasla, filozofumuza daha çok yaklaşmalarını ve benimsemelerini sağlamıştır. Bu durum, Humecu bilgi ve insan eylemliliği teorisinin temel argümanlarının, ahlâk ve siyaset felsefesinin kurucu unsurlarının, felsefi politikasında ve tarihinde İngiltere merkezli olarak Britanya'nın anayasal siyasi evrimine, iktisadi ve sosyal gelişimine ilişkin görüşlerinin günümüz liberal ve muhafazakâr bakışları ve paradigmalarıyla ilişkilendirilmesini ve tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar, dikkat çekici bir örneğini Livingston ve Stewart'ın verdikleri gibi, aynı zamanda, liberalizmin ve muhafazakârlığın belli başlı ideo-politik karakteristiklerinin ve temel varsayımlarının tarihsel bir bağlama da oturtularak, adeta yeniden tanımlandıkları çok güçlü eleştirel polemikler şeklinde gerçekleşmiştir.[2332]

[2331] Bu konuda dikkate değer örnek ve öndeğerlendirme için bkz. Jerry Z. Müller, Conservatism*: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton: Princeton University Press, 2002 ss.3-30 ve 32-36.

[2332] Hume'un aktüel siyasi pozisyonunun günümüz siyaset kuramcılığında temel liberal ve muhafazakâr tezler açısından liberal mi yoksa muhafazakâr olarak mı değerlendirileceğine ilişkin bu önemli tartışma için bkz. Donald Livingston, 'On Hume's Conservatism', *Hume Studies* Volume XXI, Number 2, November 1995, ss.151-164 ve James B. Stewart 'The Public Interest vs. Old Rights, *Hume Studies* Volume XXI, Number 2, November 1995, ss.165-188.

Biz çalışmamızda, Hume'un aktüel ideo-politik bakımdan nasıl konumlandırılabileceği meselesine iki nedenden ötürü ayrı bir bölüm tahsis etmedik. İlk ve temel neden bu meselenin çalışmamızın asıl konusunun ve amacının dışında kalmasıdır. İkinci neden, "Hume günümüz siyaset düşüncesi açısından nasıl konumlandırılabilir?" sorusunun çağdaş ideo-politik kuramlar olarak liberalizme,muhafazakârlığa ve komüniteryanizme ilişkin bir dizi karmaşık teorik sorunla yakından bağlantılı olmasıdır. Bu da sözkonusu meselenin esasen son derece kapsamlı ve derinlemesine incelenmeyi gerektiren, apayrı bir çalışma konusu olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla çalışmamızı, giriş bölümünde "Hume:liberal veya muhafazakar?" alt başlığıyla sunduğumuz çerçeve içinde birçok siyaset kuramcısının belirttiği bir görüşü paylaştığımızı belirterek noktalamak istiyoruz: David Hume, bize göre, düzen olarak adalet anlayışı, genel ve eşit yasaların önemi konusundaki vurgusu, ateşli ticaret savunusu ve ticarette korumacılığa karşı olması, katışıksız sekülerizmi, kuvvetler ayrılığı üzerindeki keskin hassasiyeti, hükümetin yetki alanını ona yüklediği işlevle tanımlamış ve sınırlandırmış olması ve bir dizi başka unsurdan ötürü klasik liberalizmin birkaç kurucu filozofundan birisidir. Ancak onun çalışması, bir bütün olarak, çalışmamızda mütevazı bir ölçüde de olsa ortaya koymaya çalıştığımız gibi, son derece zengin, bundan ötürü de yeni ahlakî ve siyasi bakışlara ilham kaynağı olabilecek bir dizi unsuru içermektedir. Biz, bundan ötürü, filozofumuzun günümüz liberal, muhafazakâr ve komüniteryan siyaset kuramcıları ve düşünürleri için taşıdığı önemin ve değerin belki de daha önce hiç olmadığı ölçüde artacağını ve bunun da, onun aktüel ideo-politik konumu üzerinden çok önemli tartışmaları başlatabileceğini düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

David Hume'un Kendi Eserleri

A Treatise of Human Nature (Editor L.-A. Selby-Bigge), Oxford: Clarendon Press 1896.

Essays,Moral, Political and Literary (Editor Eugene F.Miller), Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

David Hume, *The Philosophical Works of David Hume Volume:I-II-III-IV (A Treatise,Enquires,Essays, Dialogues concerning Natural Religion, A Dissertation on The Passions,The Natural History of Religion)*, Edinburgh: Adam Black-William Tait,1826.

Enquiries concerning Human Understanding and concerning The Principles of Morals (Editor L.-A. Selby-Bigge), Oxford: Clarendon Press, Second Edition, 1902.

The History of England I-II-III-IV-V-VI(ed.William Todd) , Indianapolis: Liberty Fund,1983

Writings on the Economics (ed. Eugene Rotwein), New Brunswick-New Jersey: Transaction Publishers, 2007.

An Enquiry concerning the Principles of Morals (ed. Tom L. Beauchamp)Oxford: Oxford University Press, 1998

Tercümeler

Hume, David *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. Oruç Aruoba), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

Hume David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*(çev: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 1997.

Hume David, *Din Üstüne*, (çeviri: Mete Tunçay) Ankara: İmge, 4. Baskı, Şubat 2004.

DİĞER KAYNAKLAR

Albee, Ernest *A History of English Utilitarianism*, Bristol: Thoemmes Antiquarian Books Ltd,1990.

Aristoteles, *Metafizik* (çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür),Ankara:Ayraç Yayınevi, 1998.

Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul:Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Baille, James *Hume on morality*, London:Routledge,2000.

Bay, C., *Structure of Freedom*, Stanford: Stanford University Press, 1958.

Beebee, Helen *Hume on Causation*, London:Roudledge, 2006.

Belgion, Montgomery *David Hume*, London: Longman Group,1965.

Berg, Maxine *Luxury and Pleasure in the Eighteenth-Century Britain*, Oxford:Oxford University Press,2007.

Borsay, Peter, The *Eighteenth Century Town: A Reader in English Urban History 1688-1820* içinde (ed.Peter Borsay), Harlow:Longman,1990.

Bricke, John, *Mind an Morality: an examination of Hume's moral psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Bricke, John, 'Hume's Argument for the Artifiacility of Justice', *David Hume: Critical Assesments* içinde (ed. Stanley Tweyman), London and New York: Routledge, Volume VI, 1995, ss.53-74

Broadie,Alexander (ed.*),The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*,Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Broadie, Alexander, *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press,2009.

Broadie,Alexander, *Scottish Philosophy: a New Perspective on the Enlightenment*,Edinburgh: Polygon,1990.

Buckle, Stephen, *Natural Law and Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford: Clarendon Pres, 1991

Buckle,Stephen *Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of EHU*, Oxford:Clarendon Press,2001

Bumin,Tülin, *Tartışılan Modernlik*, İstanbul:YKY, 2. Baskı, 2003

Capaldi Nicholas (ed.) *Liberty in Hume's History of England*, Dordrecht Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990.

Capaldi,Nicholas 'The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship', *Hume Studies* Volume XVIII,Number 2 (November 1992), ss.117-135.

Chisick, Harvey "David Hume and Common People", *The Science of Man in the Scottish Enlightenment* (ed. Peter Jones) içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989, ss.5-32

Conway, David *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*,London: MacMillan Press, 1995.

Copleston,Frederick A., *History of Philosophy Volume 5 Hobbes to Hume*, Kent: Burns & Oates, First Edition 1959.

Çiğdem, Ahmet *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı 2009

Deleuze, Gilles *Empiricism and Subjectivity* (İngilizceye çeviren: Constantin V. Boundas), New York: Columbia University Press, 1989.

Descartes, René *The Method, Meditations and Philosophy* (İngilizceye çeviren: John Veitch) Washington: M.Walter Dunne (e-book: www.liberty fund.org), 1901.

Descartes,René *Metot Üzerine Konuşma* (Türkçeye Çeviren: K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.

Descartes, René *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar* (Türkçeye çeviren: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea, 1996.

Dunn, John & Harris, Ian (eds.), *Hume I,* Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1997.

Dunn, John & Harris,Ian (eds), *Hume II*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1998.

Emerson, Roger 'The Context of Scottish Enlightenment', *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* içinde (ed. Alexander Broadie), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 9-30.

Erdoğan, Mustafa, *Anayasa Hukuku*, Ankara: Orion Yayınevi, 3. Baskı, 2005.

Erdoğan, Mustafa, *Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm*, Ankara:Orion Yayınevi, 2006

Finlay, Christopher J., 'Hume's Theory of Civil Society, *European Journal of Political Theory*, London: SAGE Publications, ISNN, 1474-8851, 3(4),ss.369-391.

Finlay, Christopher J., *Hume's Social Philosophy*,London: Continuum,2007.

Forbes, Duncan *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge: Cambridge University Pres,1975

Gay, Peter *The Enlightenment: An Interpretation Volume I: The Science Of Freedom*, New York: W.W Norton&Company, 1977.

Gill, Michael "Hume's progressive view of human nature', *Hume Studies* Volume XXVI, Number I, April 2000, ss.87-108.

Gray, John *Liberalism*, Milton Keynes:Open University Press,1986.

Haakonssen,Knud *The Science of the Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Pres, 1981.

Haakonssen, Knud, 'Hume's Political Theory', *The Cambridge Companion to Hume* içinde (ed. David Fate Norton), Cambridge: Cambridge University Press,1993, ss.182-221.

Hardin, Russell,*David Hume: Moral&Political Theorist*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Hayek,Friedrich A. *Kanun, Yasama Faaliyeti ve özgürlük: Kurallar ve Düzen*, *Cilt 1* (çev. Atilla Yayla), İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994.

Hayek,Friedrich A. *Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük Cilt II: Sosyal Adalet Serabı* (çev.Mustafa Erdoğan), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1995.

Hayek,F. A. *The Trend of Economic Thinking*, Indianapolis: Liberty Fund,2009.

Häyry,Matti *Liberal Utitarianism and Applied Ethics*, London:Routledge,1994.

Hiskes, Richard P., 'Has Hume a Theory of Social Justice', *Hume Studies*, Volume III, Number 2 (November 1977), ss.72-93.

Hobbes, Thomas *Leviathan* (Türkçeye Çeviren: Semih Lim),İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Hutcheson, Francis, *An Essay on The Natura and Conduct of The Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

Hutcheson, Francis *Inquiry into Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (ed. Wolgang Leidhold), Indianapolis: Liberty Fund,2004.

Immerwahr, John, 'Hume on tranquillizing the Passions', *Hume Studies*,Volume XVIII, Number 2 (November 1992), ss.293-314.

Jones,Peter(ed.),*The'Science of Man' in the Scottish Enlightenment:Hume, Reid and their Contemporaries* Edinburgh: Edinburgh University Press,1989.

Kant, Immanuel, Prolegomena (Türkçeye çevirenler: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi* (Türkçeye çeviren: Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayıncılık, 1993.

Kant, Immanuel,*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*(Türkçeye çeviren: Ionanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu,Üçüncü Baskı, 2002.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason* (İngilizceye çeviren: Thomas Kingsmill Abbott) New York: Longsman-Green, 1898.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (İngilizceye Çeviren: F. Max Müller), London: MacMillan Company, 1922.

Laing , B.M., *David Hume*, London:Ernest Benn Limited, 1932.

Langford,Paul *A Polite and Commercial People: England 1727-1783*,Oxford: Oxford University Press, 1989.

Laursen, John C. *The Politics of Scepticism in The Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Leiden: E.J. Brill,1992.

Letwin, Shirley Robin, *The Pursuit of Certainity*, London: The Syndics of The

Cambridge University Press, 1965.

Livingston, Donald W., 'Hume's Historical Conception of Liberty', *Liberty in Hume's History of England* içinde (ed. Nicholas Capaldi), Dordrecht Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990,ss.105-154.

Livingston, Donald W., "On Hume's Conservatism", *Hume Studies* Volume XXI, Number 2, (November 1995), ss.151-164.

Livingston, Donald W., *Philosophical Melancholy and Delirium:Hume's Pathology of Philosophy*,Chicago:Chicago University Press,1998.

Livingston, Donald W., 'Hume on the Natural History of Philosophical Consciousness', *'the Science of Man' in the Scottish Enlightenment* (ed. Peter Jones), Edinburg: Edinburgh University Press, 1998, ss.68-84.

Locke,John, *A Letter Concerning Toleration*, New York: The Boss-Merrill Com., 1955.

Locke,John, *Two Treatises Of Government*, London (e-book: www.liberty. org.), Second Edition,1764.

Locke, John, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (çev. İsmail Kara), İstanbul: Paradigma Yayıncılık,1999.

Lovejoy, Arthur O. *Reflections on Human Nature*, Baltimore: John Hopkins University Press,1961.

MacIntyre ,Alasdair, *Whose Justice?Which Rationality?*, Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1988.

McArthur,Neil, *David Hume's Political Theory*, Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Miller,David *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

Moore, James, 'Hume and Hutcheson',*Hume and Hume's Connexions* içinde (eds. M.A.Stewart and John P. Wright), Pennsylvania:The Pennsylvania State University Press,1994, ss.23-57.

Moore, James,'Hume and Classical Republican Tradition',*Hume II* (eds.John Dunn-Ian Harris), Cheltenham:Edward Elgar Publishing,1998,ss.13-43.

Müller, Jerry Z., *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from*

David Hume to the Present, Princeton University Press, 2002.

Mossner,Ernest C., *The Life of David Hume*, Oxford:Clarendon Press,1980.

Norton, David Fate (ed.)., *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Norton, David Fate, 'Hume, human nature and foundations of morality', *The Cambridge Companion to Hume* (ed. David Fate Norton), Cambridge: Cambridge University Press,1993, ss. 148-181.

Oz-Salzberger, Fania "The Political Theory of the Scottish Enlightenment", *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (ed. Alexander Broadie) Cambridge: Cambridge University Press, 2003,ss.157-177.

Palonen,Kari, *Quentin Skinner: History,Politics, Rhetoric*, Cambridge:Polity Press, 2003.

Penelhum,Terence *David Hume: An Introduction His Philosophical System* ,West Lafayette, Indiana: Purdue University,1992.

Penelhum,Terence 'Hume's moral psychology', *The Cambridge Companion to Hume* (ed. David Fate Norton), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, ss.117-147.

Pitson,Tony, 'Sympathy and Other Selves', *Hume Studies*, Volume XXII No 2, November 1996,ss.255-272.

Rawls John, *A Theory of Justice*,Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy* **,** Cambridge:Harvard University Press,2003.

Rawls,John *Lectures on the History of Political Philosophy*,Cambridge:Harvard University Press,2007.

Rothbard, Murray N., *Özgürlüğün Etiği (çev. Recep Tapramaz),* Ankara: Liberte Yayınları, 2009.

Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and Discourses* (İngilizceye çeviren: G.D.H.Cole), London: J.M. Dent&Sons (e-book: www.libertyfund.org), 1923.

Rousseau,Jean Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Türkçeye

çeviren: Rasih Nuri İleri) İstanbul: Say Kitapçılık, 1982.

Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi* (Türkçeye çeviren: Turhan Ilgaz), İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

Rotwein Eugene, 'Introduction', David Hume,'*Writings on the Economics* içinde (ed. Eugene Rotwein), New Brunswick-New Jersey: Transaction Publishers, 2007, ss. xxxii-liii.

Schneewind,Jerome B., *The Invention of Autonomy*,Cambridge: Cambridge University Press,1998.

Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times: An Inquiry concerning Virtue and Merit*, Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford: Oxford University Press, 1976.

Smith, Adam, *Milletlerin Zenginliği* (Türkçeye Çeviren: Haldun Derin), İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.

Smith,Norman Kemp,'The Naturalism of Hume I-II', *David Hume: Critical Assessment* içinde (ed. Stanley Tweyman), London:Routledge, 1995, ss.207-239.

Stewart, John B., *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Stewart, B.James, 'The Public Interest vs. Old Rights', *Hume Studies*, Volume XXI, Number 2, November 1995, ss.165-188.

Stewart, M.A. & Wright, John P. (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, University Park:The Pennsylvania State University, 1994.

Thomas, Donald, *A Long Time Burning:The History of Literary cencorship in England*, London: Routledge& Kegan Paul Ltd, 1969.

Uslu,Cennet, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009.

Waxman, Wayne, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge.Cambridge University Press, 1998.

Westerman,Pauline C., 'Hume and natural lawyers: a change of landscape', *Hume and Hume's Connections*, M. A. Stewart and John P. Wright (eds), Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, ss.83-104.

Whelan,Frederick G., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton:

Princeton University Pres, 1985.

Whelan,Frederick G., 'Time, Revolution, and Prescriptive Right in Hume's Theory of Government', *Hume II* içinde (eds.John Dunn ve Ian Harris), Cheltenham:Edward Elgar Publishing,1997, ss.570-592.

Whelan, Frederick G., 'Political Theory of the Renaissance and Enlightenment', *Handbook of Political Theory* içinde (ed. Gerald G. Gaus ve Chandran Kukathas), London:SAGE, 2004,ss. 353-367.

Whelan, Frederick G.,*Hume and Machiavelli: Politik Realism and Liberal Thought*,Lanha- Maryland:Lexington Books,2004.

Wokler, R., 'Enlightenment, Continental', *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde (ed. E. Craig), London:Routledge, 1998.

Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Ankara:Liberte Yayınları, 4.baskı 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet Melih YÜRÜŞEN

20.09.1960 Karşıyaka – İzmir

Öğrenim Durumu

2002-2012 Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Anabilimi Dalı (Doktora)

1990-1993 Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Anabilimi Salı (Yüksek Lisans)

1980-1986 Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Lisans)

Tezler

YÜKSEK LİSANS**:** Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü**,** Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe A.B.D, 1993.
DOKTORA: David Hume'un Siyaset Felsefesi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe A.B.D, 2012.

Yabancı Dil

İngilizce

İlgi ve Çalışma Alanları

Melih Yürüşen 1984-1989 yılları arasında Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi yayın kurulundaki görevini uzmanlık görevini takiben tamamladığı lisansüstü çalışmasıyla birlikte liberal düşünce geleneği ve bu geleneğin temel kavramları ve problematikleri üzerinde odaklandı. On iki yılı aşkın bir süredir editörlük, metin, yayın ve siyaset danışmanlığı işlerini yürütürken, liberal teorinin başta çeşitlilik, çoğulluk, hoşgörü ve tarafsız devlet olmak üzere ilgilendiği temel kavramlarını ve problematiklerini siyaset pratiğiyle ilişkilendiren çok sayıda makale ve dergi-gazete yorumu kaleme aldı. Kitap çalışmaları ve çeviriler yaptı.

Bazı Kitapları ve Makaleleri

'Mehmet Ata Mermerci',*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 7: Liberalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005,ss.360-70

‘Türk Modernleşmesini Karakterize Eden başlıca Engeller Üzerine Bir Deneme’, *Liberal Düşünce,* Sayı 36, Güz 2004,ss.27-54.

7 Adımda Sigarasız Hayat (çeviri, Phoenix Yayınevi, 2001).

Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, John Locke (çeviri, 4. Baskı 2004 Liberte Yayınları)

Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm (LDT Yayınları, 1998)

Bu Ümit Hayal Değil: Suha Mermerci ile Zor Sorunların Kolay Çözümleri Üstüne (LDT Yayınları, 1998)

Refah Partisi Üzerine Bir Araştırma (Atilla Yayla ile birlikte). Bu çalışma Konrad Adenauer Vakfı tarafından *Die Türkische Wohlfahrtspartei* (1997) adıyla Almanca’ya tercüme ettirilmiştir.

Hasret ve Miras: Mektuplarla Prangasız bir Türkiye Mücadelesi (editör LDT yayınları, 1997)

Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü (YKY- Cogito, 1996).

ÖZET

Türkçe Abstrakt (en fazla 250 kelime)

Hume'un siyaset teorisi, merkezi değerini adaletin teşkil ettiği doğal ve suni erdemler ayrımına göre ahlakî ve siyasî boyutlarının iç içe geçirildiği bir sosyal felsefe olarak da düşünebileceğimiz bir ahlâk felsefesi içinde konumlandırılmıştır. Bu olguyu, yani Hume'un siyaset teorisinin metodolojik olarak onun ahlâk felsefesi ile tam bir bütünlük gösterdiğini ve onun doğal bir sonucu ve uzantısı olduğunu ortaya koymak, bu çalışmayı şekillendiren temel endişelerden birisi olmuştur.

Bunun nedeni, Hume'un doğal ve suni erdemler ayrımından sosyal düzenin oluşumunda uylaşımların rolüne kadar bir dizi orijinal ve inovatif kavrayışı içermesi bakımından son derece önemli olan siyaset teorisine orijinal ve yenilikçi bir karakter kazandıran başlıca unsurlardan birinin bu olgu olmasıdır. Ancak Hume'un siyaset teorisinin orijinalliği ve öneminde belirleyici olan bir diğer husus, bu teorinin, insan bilgisinin hem asli kaynağını ve sınırlarını, hem de insan eylemliliğinin asli dinamiklerini ve bu dinamiklerin işleyiş mekanizmasının ilkelerini açıklamaya yönelik bir insan doğası bilimine, onunla organik bir bütünlük oluşturacak şekilde dayandırılmış olmasıdır. Bundan ötürü Humecu insan doğası biliminin fonksiyonları kendi ahlak ve siyaset felsefesinin arka planını teşkil etmekle sınırlı değildir. İki sistemden müteşekkil bu bilim, Hume'da medeni bir sosyal düzeni ve hükümeti belirleyen ahlakî ve siyasî kavrayışların kaynağını da oluşturmaktadırlar.

İşte bu çalışmada, önce, Hume'un temel felsefe eserinin kurgusu takip edilerek, ahlâk ve siyaset felsefesinin arka planı ve kurucu unsurları; ardından da onun başta denemeleri olmak pür felsefi olmayan çalışmalarında ortaya koyduğu ve kendi siyaset teorisinin pratik boyutunu teşkil eden unsurlar, tarihsel bağlamları ve arka planlarıyla ilişkilendirilerek incelenmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

Hume's political theory was positioned within an moral philosophy that may also be considered as a social philosophy where ethical and political aspects are interwoven based on a distinction between natural and artificial virtues, the core of which is comprised of justice. One of the major concerns that shaped this study was propounding this fact –that Hume's political theory methodologically demonstrates a perfect totality with his moral philosophy, and that the former is a natural result and the extension of the latter. This is because it is one of the major elements that give an original and innovative character to Hume's political theory, which is extremely important for its inclusion of several original and innovative apprehensions ranging from the distinction between natural and artificial virtues to the role of conventions in development of social order.

However, another determinant of the originality and importance of Hume's political theory is that this theory is attributed to a science of human nature that is aimed at explaining both the essential source and boundaries of human knowledge, and the essential dynamics of human agency, as well as the principles of those dynamics' operational mechanisms, in a manner that the theory will form an organic unity with the science. Therefore, the functions of Hume's science of human nature are not limited to constituting the background of its own moral and political philosophy. This science, which is comprised of two systems, also constitutes the origin of moral and political apprehensions that determine a civilised social order and government in Hume.

Herein this study, we tried to examine and explain first the background plan and founding elements of moral and political philosophy by tracing the fiction of Hume's major philosophical work, and then the elements that he has propounded in his non-philosophical works –namely in his essays-, which constitute the practical dimension of his own political theory, through association with historical context and backgrounds.