



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

DAVID HUME'UN SİYASET KURAMI

Yüksek Lisans Tezi

Selcen YILDIRIM ALTUN

Sivas
Ekim 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

DAVID HUME'UN SİYASET KURAMI

Yüksek Lisans Tezi

Selcen YILDIRIM ALTUN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE

Sivas
Ekim 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Tezin Başlığı : David Hume'un Siyaset Kuramı
Savunma Tarihi : 12.09.2019
Danışmanı : Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Nevzat CAN

Üye : Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE

Üye : Doç. Dr. Sezer AYAN

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Selcen YILDIRIM ALTUN tarafından hazırlanan "David Hume'un Siyaset Kuramı" başlıklı tez, kabul edilmiştir.

... /... /.....
Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

09./10./2019

Selcen YILDIRIM ALTUN



ÖNSÖZ

Felsefe tarihinin önemi filozoflarından biri olan David Hume (1711- 1776) üzerine çalışmak çok uzun ve yorucu bir süreçti. Bu süreç boyunca benden tecrübesini, birikimini ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Yıldız Karagöz Yeke'ye şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez süreci boyunca yardımlarını esirgemeyen değerli kardeşim Dr. Öğr. Üyesi Yakup Hamdioğlu'na teşekkür ederim. Bu yorucu ve uzun süreçte bana destek olan sevgili eşim Bünyamin Altun'a ve yeterince ilgilenemediğim sevgili kızım Elif Atun'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	13
1.DAVID HUME VE ON SEKİZİNCİ YÜZYIL	13
1.1. David Hume'un Hayatı ve Eserleri	13
1.2. David Hume'un Kendi Dönemi İle Birlikte Kendinden Önceki Felsefenin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi	15
1.3. İskoç Aydınlanması ve David Hume.....	23
1.4. D. Hume'un Siyaset Kuramını Şekillendiren Süreç İçerisinde 18. Yüzyıl	27
2. BÖLÜM	35
2.DAVID HUME'UN BİLGİ ANLAYIŞI	35
3. BÖLÜM	69
3.DAVID HUME'UN AHLÂK ANLAYIŞI VE TEMEL KAVRAMLAR	69
3.1. David Hume'un Ahlâk Anlayışında Haz, Acı ve Fayda Kavramları	81
3.2. David Hume'un Ahlâk Anlayışında Erdem ve Duygudaşlık Kavramları	85
4. BÖLÜM	101
4.DAVID HUME'UN SİYASET ANLAYIŞI	101
4.1. D. Hume'da Toplumun ve Devletin Kaynağı	117
4.2. Toplum Sözleşmesi Kuramı Karşısındaki D. Hume'un Tutum ve Reddinin Temel Argümanları	163
4.3. David Hume'un Adalet ve Temel Haklar Yaklaşımı	169
4.4. Mülkiyet	176

4.5. Özgürlük	179
SONUÇ	183
KAYNAKÇA	189
ÖZGEÇMİŞ	197

ÖZET

David Hume (1711-1776), tarihin en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilse de, gerek ülkemizde gerekse yurt dışında, çok az kimse tarafından bir siyaset kuramcısı olarak değerlendirilir. D. Hume, siyaset felsefesi üzerine yazılan tarih kitaplarında ya çok az dikkate alınmış ya da siyaset düşüncesi tarihi açısından tamamen göz ardı edilmiştir. Hume'un felsefesinin, onun siyaset düşüncesinden bağımsız olarak ele alınıp değerlendirilmesi bize göre mümkün değildir.

Bu çalışmanın temel amacı, daha çok bilgi, ahlâk, din kuramlarıyla tanınan, ancak siyaset söz konusu olduğunda da göz ardı edilemeyecek çeşitli tartışmalara katıldığı bilinen D. Hume'un felsefesinin bu yönünü tanıtmaktır. Hume'un siyaset kuramı temelde: adalet, temel haklar, mülkiyet, sözleşme, yükümlülük, toplum, devlet, özgürlük kavramları ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında şekillenen bir içeriğe sahiptir. Bu kavramlar çerçevesinde hak ve özgürlüklerin temeli, toplumun ve siyasi otoritenin ne olduğu, toplum ve devlet arasındaki ilişkinin mahiyeti, mülkiyet bakımından güçlü olan ile siyasi otoriteyi temsil arasında bir ilişkinin olup olmadığı, adil bir toplumsal düzenin inşasında ve istikrarında devletin işlevinin neler olduğu v.b. gibi problemlerin Hume tarafından nasıl ele alınıp değerlendirildiğini açıklayarak, filozofumuzun ihmal edilen bu yönünün Türkiye'nin felsefi gündeminde daha canlı tutulmasını sağlamak araştırmamızın bir başka önemli amacıdır. Bu çalışmanın bir başka amacı ise Hume'un bilgi, ahlâk, toplum, devlet anlayışları ile siyaset görüşleri arasındaki bağlantıları filozofumuzun görüşleri çerçevesinde ortaya koymaktır.

Bu amaçlara ulaşabilmek için, öncelikle filozofumuzun içine doğduğu ve düşüncelerini oluşturmasındaki etkisi bakımından on sekizinci yüzyılda tartışılan felsefi problemleri ve dönemin siyasi olaylarını ayrıntılı bir şekilde ele alarak, filozofumuzun insan doğası üzerine temellendirdiği bilgi, ahlâk ve siyaset anlayışı ve bunlar arasındaki ilişkileri daha açık kılmaya odaklandık. Sonuç olarak, Hume'un siyaset kuramını açıklayarak ve onun bu konudaki önemini belirterek amacımızı gerçekleştirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: insan doğası, adalet, mülkiyet, özgürlük, toplum, devlet, bilgi, ahlâk, siyaset

ABSTRACT

Although David Hume is regarded as one of the most important philosophers in history, his being a political theorist is considered less prominent both in our country as well as abroad. D. Hume has either been received relatively little attention in the historical books written upon political philosophy, or has been completely ignored in the history of political thought. However, in our opinion, it is not possible for Hume's philosophy to be considered and evaluated independently of his political thought.

The main purpose of this study is to introduce this political aspect of D. Hume's philosophy who is better known for his theories on knowledge, ethics, and religion, but has also participated in various debates that cannot be ignored in the case of politics. Hume's political theory is based on the concepts of justice, fundamental rights, property, contract, obligation, society, government, liberty and the interrelations of these concepts. Within the framework of these concepts will be analyzed the approach of Hume's to the notions of the basis of rights and freedom, what society and political authority is, the nature of the relationship between society and the government, whether there is a relationship between the powerful property-wise and the representation of political authority and the function of the government in construction and stability of a fair social order, which therefore becomes another significant aim of this study to foreground the neglected aspect of Hume's in Turkey's philosophical agenda. Moreover, another aim of this study is to reveal the connections between Hume's ideas on knowledge, ethics, society, government and his political views in the light of our philosopher's opinions.

In order to achieve these goals, we focused on the philosopher's understanding of knowledge, ethics and politics, all he bases on human nature, and on the clarification of the interrelations of these by firstly elaborating on the philosophical problems discussed in the eighteenth century, the period of time he was born into and fashioned his thoughts, as well as concentrating upon the research on political events of this period in detail. In conclusion, we aimed to achieve our goal by explaining Hume's political theory and its importance in this regard.

Keywords: human nature, justice, property, liberty, society, government, knowledge, ethics, politics

GİRİŞ

David Hume (1711- 1776), düşüncelerinin günümüzde de etkileri hissedilmeye devam eden felsefe tarihinin önemli filozoflarından biridir. O, felsefe tarihinde daha çok bilgi kuramı ile öne çıkmış olmasına rağmen siyaset felsefesinde de göz ardı edilemeyecek düşünceler ortaya koymuş bir isimdir. “David Hume’un Siyaset Kuramı” başlıklı bu tez çalışmamızdaki temel amacımız, Hume’un siyaset felsefesi tartışmalarına hangi bağlamlarda katıldığını göstermek ve onun felsefesinin bu tartışmalardaki yönünü tanıtmaktır. Bu hedefi gerçekleştirmek için, öncelikli olarak, onun *Denemeler (Essays)*, *Siyasal Yazılar, (Political Discourses)*, ve özellikle *Ahlak (An Enquiry Concerning the Prenciples of Morals)* ve *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* başlıklı bu konuda başlıca kaynak kabul edilen eserlerinden hareket ettik. Hume’un siyaset kuramı temelde: adalet, temel haklar, mülkiyet, sözleşme, yükümlülük, toplum, devlet, özgürlük kavramları ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında şekillenen bir içeriğe sahiptir. O, bu kavramlar çerçevesinde siyaset felsefesinin şu önemli problemlerini çözümlenmeye çalışmıştır: Hak ve özgürlüklerin temeli nedir? Toplum ve siyasi otorite nedir? Toplum ve devlet arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir? Mülkiyet bakımından güçlü olan ile siyasi otoriteyi temsil arasındaki ilişkinin doğası nedir? Adil bir toplumsal düzenin inşasında ve istikrarında devletin işlevleri nelerdir? Onun bu sorular ile nasıl başa çıkmaya çalıştığı çalışmamızın tamamında cevap aradığımız sorudur. Bununla birlikte çalışmamızın bir başka amacı da Hume’un bilgi, ahlâk, toplum, devlet anlayışları ile siyaset görüşleri arasındaki bağlantıları filozofumuzun görüşleri çerçevesinde ortaya koymaktır. Onun siyaset felsefesini merkeze alarak öne sürdüğü temel düşünceleri değerlendirmek ve bu konularda ihmal edilen çözümlenmelerinin Türkiye’deki felsefe tartışmalarında canlı tutulmasını sağlamak ise çalışmamızın bir başka önemli amacıdır. Bunun için atılması gereken ilk adım, Hume’un felsefe tarihindeki yerini ve önemini netleştirmektir.

Hıristiyan Ortaçağ Avrupa Uygarlığından, Modern Uygarlığa doğru gelişen süreçte, çağının felsefi, siyasi, ekonomik, teolojik sorunlarına hâkim olan en önemli filozoflardan birisi David Hume’dur. Onun döneminde ve öncesinde filozofların çoğunluğu bilgi, varlık, etik, siyaset ve teoloji gibi alanlardan genellikle bir alan

üzerinde yoğunlaşmıştır. Hume ise eserlerinde, epistemoloji, ahlâk, din, siyaset, edebiyat, estetik, sosyoloji, tarih hatta coğrafya gibi pek çok konuya yer vermiş, ayrıntılı analizlerde bulunmuştur. O bir filozof olmakla birlikte, bir tarihçi, bir sosyolog, bir iktisatçı, kısaca bir sosyal bilimcidir. Hume'un eserlerinde ele aldığı konuların çoğu, en başta ünlü filozof Immanuel Kant olmak üzere kendinden sonra gelen birçok düşünürü ilham kaynağı olmuştur. “İktisatta A. Smith'in, sosyolojide R. Merton'un, siyaset ve sosyal teoride F. Hayek ve Avusturya Okulunun (The Austrians) öncüsü olan Hume, birçok psikoloğa da ilham kaynağı olmuştur.”¹

Hume, tarihin en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilse de, gerek ülkemizde gerekse yurt dışında, çok az kimse tarafından bir siyaset kuramcısı olarak değerlendirilir. Hume, siyaset felsefesi üzerine yazılan tarih kitaplarında ya çok az dikkate alınmış ya da siyaset düşüncesi tarihi açısından tamamen göz ardı edilmiştir. K. Haakonssen, neredeyse 1970'lere kadar Hume'un bir siyaset kuramcısı olarak görülmediğini, bu tarihlerden sonra onun siyaset düşüncesi üzerine odaklanıldığını söyler.² Aynı şekilde Hume'un felsefesi üzerine ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında bu çalışmaların genel olarak, onun bilgi, ahlâk, din, metafizik görüşleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Hume'un felsefesinin, onun siyaset düşüncesinden bağımsız olarak ele alınıp değerlendirilmesi bize göre mümkün olmaması, bizi bu çalışmayı yapmaya iten en önemli nedendir.

Hume'un felsefesinde siyasetin ne anlama geldiğini açıklamak ve onun siyaset kuramının temel bağlamlarını felsefesinin diğer yönleriyle ilişkili bir şekilde ele almak çalışmamızın temel hedefleridir.

Hume siyaseti bir kültür varlığı olarak insanın doğaya kattığı bir ürün olarak görmektedir. İnsan doğal olarak siyasal bir varlık değildir; bununla birlikte o, siyaset alanını doğal yapısı itibarıyla açan bir varlıktır. O siyaset kuramında, insanın toplumu ve devleti nasıl inşa ettiğini ve devletin işlevleri çerçevesinde kendini toplumsal düzenin sağlayıcısı olarak nasıl konumladığını izah etmeye çalışmıştır. Hume, 1770 yılında yayınlanan “Devletin Kökeni Üzerine (Of the Origin of Government)”³ adlı denemesinde insanın, doğal eğilim ve alışkanlıktan gelen bir

¹ R. Hardin, “David Hume: Moral and political Theorist”, 2007, s.230

² D. Hume, “Political Writings”, 1994, edt. K. Haakonssen, s. II)

³ D. Hume, “E.P.M.L”, 1889, “Of the Origin of Government”, s.37

zorunlulukla, bir aile içine doğduğunu ve toplumu sürdürmek zorunda olduğunu belirtir. O şöyle devam eder: “aynı insan, çabasıyla, ileriki çalışmalarında adaleti sağlamak için siyasal toplumu kurmakla meşgul olmuştur.”⁴ Çünkü ona göre, insanlar arasında adalet ve karşılıklı ilişki olmaksızın ne barıştan ne de güvenden söz edilebilir. Toplumsal düzenin sağlayıcısı olarak görülen devletin işlevleri konusunda da Hume; “toplumsal düzen içerisinde adaletin dağıtımını ve toplumda barış ve güvenin devamını sağlamak amacıyla devletin kurulduğunu”⁵ belirtir.

Toplumsal bir varlık olarak insanın toplum içinde yaşaması, aileden başlayarak devlete kadar çıkan bir skala içerisinde kendini gösterir. Adalet ise, bu skalanın her yerinde mevcut olmasına rağmen kendini ancak en üst düzeyde devlet içinde gösterir. Adalet olgusunun empirik dayanağı ise bir kıtlık durumunun gözlenmesidir. Toplumsal yaşam biçimleri karmaşıklıktıkça ortaya çıkan kargaşaların düzeltilebilmesi veya yok edilebilmesi için toplumsallaşma düzleminde siyasete gereksinim vardır ve bunun, Hume’un düşüncesinde ilkesel düzeyde bir gereklilik olduğunu söyleyebiliriz.

Hume’a göre, devletsiz bir toplum, *ilksel bir yapı olarak*, “insanlığın en doğal durumlarından birisidir ve birçok ailenin bir araya gelmesiyle uzun süre devam edebilir.”⁶ Toplum ise, Hume perspektifinden bakıldığında, insanın tarafından, doğanın sunduğu olumsuz koşullarla ve tek başına yaşamının getirdiği olumsuzluklarla baş edebilmek için oluşturulmuştur. Toplum içinde yaşamak insana ‘yaşama’ konusunda bir avantaj sağlamakla birlikte, Hume’a göre, toplum da insanlara bir avantaj sağlamaktadır. Burada bir karşılıklılık söz konusudur. Hume, insanların toplum oluşturabilmeleri için belirli bir kültür seviyesine ulaşmalarının gerektiğini belirtir. İnsanlar, kabile, aşiret, sülale v.b. gibi niteliklere sahip bir topluluk içerisinde yaşamlarını sürdürebilirler ancak bu onların toplum oldukları anlamına gelmemektedir.⁷

⁴ D. Hume, “E.P.M.L”, 1889, “Of the Origin of Government”, s. 37

⁵ D. Hume, a.g.e., s. 38

⁶ D. Hume, “A Treatise of Human Nature” 1997, çev: Aziz Yardımlı s. 541. Çalışmamız boyunca Hume’un bu eserinin Aziz Yardımlı tarafından yapılan çevirisinden yararlandık. Bu yüzden bundan sonra bu eserden hem metin içerisinde hem de dipnotlarda “Treatise” olarak bahsedeceğiz.

⁷ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 423

“Toplumunu oluşturmaya ve toplumun sağladığı avantajlara “insanların yabancı ve kültürsüz durumunda sadece refleksiyon ve incelemeyle bu bilgiye ulaşabilmeleri imkânsızdır.”⁸

Hume’a göre toplum bir uyuşım (convention) sonucu oluşmuştur. Onun siyaset kuramında toplum uyuşımı oluştuktan sonra ‘adalet’, ‘hak’ ve ‘yükümlülükler’ ortaya konulur. Mülkiyetin korunması için bunlar hem başlangıçtaki hem de nihayetdeki kurumlaşmalardır.⁹

Hume’un siyaset kuramında mülkiyet ve adalet birbirleriyle iç içe geçmiş olarak ele alınır. “Adaletin kökeni mülkiyetin kökenini açıklar.”¹⁰ Mülkiyetin devamı ve istikrarı toplum yasaları tarafından yerleştirilmiş *iyeliklerden* başka bir şey değildir.

Hume’un siyaset kuramında toplumun kuruluşunun birincil nedeninin mülkiyette ‘avantaj’ ya da ‘genel çıkar’ olduğunu söyleyebiliriz. Burada avantaj ve genel çıkardan ‘toplumun’ avantajı ve çıkarı ile birlikte bireyin de avantajı ve çıkarı anlaşılmalıdır. Uyuşım üzerine kurulmayan bir toplumda ne adalet ne de yükümlülük söz konusudur. Buradan yola çıkarak uyuşımdan anlaşılması gerekenin de mülkiyet ve onun bağlantıları olduğunu söylememiz mümkündür.

Adalet, yasalar olarak, bir yönetimin üzerine kurulacağı temel taşlardır. Adalet olmaksızın yönetim olamaz. Hume’a göre adalet ve mülkiyetin kurulması toplumun kuruluşu için gerekli olsa da hem toplumun sürekliliğini sağlamada hem de barış ve güvenin tesis edilmesi için yetersizdir. Bu yetersizliklerin giderilmesi için devlete, yani siyasi bir örgütlenmeye ihtiyaç vardır.

Hume’a göre, siyasi toplumun temeli insanlar arasında barış ve düzeni koruyarak topluma sağladığı *faydadır*.¹¹ Toplum için sağladığı en temel yarar ise adalet kurallarının yerleştirilmesi ve korunmasıdır. Böylece devletin ilk işlevinin adalet yasalarının uygulanması olduğunu söyleyebiliriz. Devlet aynı zamanda toplumun faydasına yönelik çeşitli faaliyetleri insanlar arasında uyumu da sağlayarak

⁸ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 421

⁹ D. Hume, a.g.e., s. 493- 494

¹⁰ D. Hume, a.g.e., s. 425

¹¹ D. Hume “An Enquiry Concerning the Principles of Morals”, çev: Nil Şimşek, 2010, s.47 Bu eser dilimize “Ahlâk” olarak çevrildiği için bundan sonra hem metinde hem de dipnotlarda “Ahlâk” olarak bahsedeceğiz.

yerine getirir. “ Böylece her yerde devlet sayesinde köprüler kurulur, limanlar açılır, setler yapılır, kanallar açılır, donanmalar donatılır ve ordular sıkı düzene getirilir.”¹² Toplumsal düzenin korunmasında devlet büyük rol oynar. Hume’un devleti toplumsal düzenin istikrarını sağlayıcısı olarak meşrulaştırdığını söyleyebiliriz.

Hume’da devletin varlığını gerektiren zararlı ve faydalı eylemler, devletin kökenini, işlevini ve sınırlarını belirleyen en temel üç adalet yasasıyla (mülkiyetin istikrarı, mülkiyetin onay yoluyla devredilmesi, sözlerin yerine getirilmesi) ilgili eylemlerdir. Devletin otoritesine yönelik kökensel uygulamanın kaynağı adalet yasaları olduğu gibi, “devlete itaat yükümlüğü de bu yasalardan özellikle verilen sözlerin yerine getirilmesine ilişkin yasadandır.”¹³ Çünkü ona göre verilen sözleri yerine getirmedeki ilk güdü, devletin de varlık nedeni olan faydadır. Hume bu çerçevede, devlet görevlilerine itaat etmenin toplumda düzenin korunması, verilen sözlerin yerine getirmenin toplumsal hayat içerisinde karşılıklı güven ve emniyeti sağlamak için gerekli olduğunu ifade eder. Ona göre, siyasi otoritenin gücü verilen sözlerin yerine getirilmesinden değil; verilen sözlerin yerine getirilmesini sağlayan yaptırımın gücü devletten (siyasi otoriteden) kaynaklanmaktadır.

Devlete ya da siyasi otoriteye boyun eğme, siyasi otoritenin, toplumsal düzenin istikrarında, güven ve özgürlüğü sağlayan rolü ve işleyişiyle ilgilidir. Hume’da devletin otoritesine boyun eğmenin kökeni olan toplumsal fayda, yani istikrarlı hayat devletin işlevinin sonucudur. Ona göre, siyasi otoritenin meşruiyeti topluma olan faydasından kaynaklanır.

Hume’da siyasi istikrar, büyük ölçüde mülkiyetin korunması ve mülkiyetin onay yoluyla devredilmesini belirleyen ilkelerden oluşur. Adalet, mülkiyetin istikrarını ve mülkiyetin onay yoluyla devredilmesini belirleyen ilkeleri içerir. Hükümet ise, bu ilkelerin ve kuralların toplumsal düzende uygulanmasını sağlayan kurumları içerir. Böylece adaletin ve hükümetin ortak amacı olan mülkiyetin korunması hem toplumsal düzenin korunmasını hem de geliştirilmesini sağlar. Hume’un Ahlâk isimli eserinde belirttiği gibi, adalet, mülkiyet ve toplum birbirleriyle zorunlu olarak ilişkilidir. Ona göre, “insanlar toplum olmadan yaşasalardı, mülkiyet hiçbir zaman bilinmeyecekti, dolayısıyla ne adalet ne de

¹² D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 463.

¹³ D. Hume, a.g.e., s. 465

adaletsizlik hiçbir zaman var olmayacaktı.”¹⁴ Adaleti ve mülkiyeti gerekli kılan toplumsal faydadır. Bu yüzden Hume’da toplumun çıkarları, adalet ve mülkiyet birbirleriyle sıkıca ilişkilendirilerek ele alınır.

Buraya kadar kısaca Hume’un siyaset kuramının, temel problemine, toplumsal bir varlık olarak insanın toplumu nasıl oluşturduğu ve toplumsal düzenin sağlayıcısı olarak gördüğü devletin işlevlerine kısaca değinilmiştir. Bu temel çerçevede içerisinde çalışmamızın içeriğini belirleyen hususlar aşağıda açıklamaya çalıştığımız gibidir.

Hume’un siyaset kuramını açıklamaya yönelmek aynı zamanda onun, ‘İnsan Bilimi, İnsan Doğası, Bilgi Kuramı, Ahlâk Kuramı, Hukuk ve Din’ ile ilgili görüşlerinin bir bütün olarak incelenmesini ve bunlar arasındaki bağlantıların sistematik bir biçimde açıklanmasını gerekli kılmaktadır.

Hume bütün sitemini, ‘insanın doğal yapısı’ temeli üzerine inşa etmiş, insana ait bütün ürünleri (bilim, bilgi, etik, hukuk, siyaset) bu temel çerçevede anlamlandırmıştır. Hume, ‘İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme’ isimli eserinde amacının, doğa bilimlerinde olduğu gibi, deneysel temeller üzerine kurulabilecek insan doğası biliminin ana hatlarını belirlemek olduğunu ileri sürer. Aynı zamanda her türlü araştırma biçimi bu yeni kurulacak olan ‘insan doğası bilimi’ üzerine tesis edileceği için, Hume’a göre bilimin dayanacağı temel en sağlam temel olmalıdır ve bu temel deney ve gözlemdir. Böylece insan doğasının empirik bilimine paralel olarak sırasıyla bilgi, ahlâk ve siyaset kuramları olgulara dayandırılarak temellendirilmiştir.

Hume’un belirttiği üzere, “insan doğası biricik insan bilimidir”¹⁵ ve bu insan zihninin işleyiş ilkelerinden ibarettir. Hume ‘İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme’ ve ‘İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir İnceleme’ isimli eserlerinde insan doğası kavramına karşılık olarak dar anlamda insan zihni kavramını kullanmıştır. İnsan zihninin işlevleri, nitelikleri bakımından anlama yetisi (understanding) ve duygusal süreçleri (tutkular) ile ilgilidir. Anlama yetisi, insan bilgisini tutkular ise insan eylemlerinin kaynaklarını ve onları üreten mekanizmaların işleyişlerini ve ilkelerini

¹⁴D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 38

¹⁵ D. Hume, “Treatise”, 1997, 252

açıklamaya yöneliktir. Böylece Hume'un insan zihninin işleyiş ilkelerine yönelik açıklaması onun geniş anlamda insan bilimi olarak adlandırdığı bilgi, ahlâk ve siyaset kuramlarının hem temel dayanaklarını hem de açıklayıcı unsurlarını içermektedir.

Hume'un epistemolojisi çağlar içerisindeki epistemolojiler içerisinde en yıkıcı ve en yapıcı olandır. Yıkıcıdır çünkü kendisine kadar gelen bütün bilgi anlayışlarını yerle bir etmiştir; yapıcıdır çünkü kendisinden sonra oluşan bilgi anlayışlarında (I.Kant,1724-1804 dâhil) etkin bir unsur olmuştur. Onun bütün felsefesi epistemolojisi üzerinde temellenir. Epistemolojisi ise olgusal gerçeklik (matter of fact) ve idea bağlantıları (relation of idea) arasındaki ayrım üzerinde temellenir. Olgusal gerçeklik onun bütün felsefesinin temel dayanaklarının kaynağıdır ve epistemolojisi de buna dayanır. Olgusal gerçekliğin kendisi izlenimler alanıdır. Bu izlenimler bilginin, ahlâkın ve siyasetin ve kaynağıdır. Hume, bütün bilgilerimizin kaynağını olgusal gerçekliğin algılanmasına bağlamıştır. Bununla birlikte kendi nedensellik açıklamasında ifade ettiği gibi, insan bilgisinin sınırlı olduğunu ve bu bilginin doğruluğunu, kesinliğini belirlemede aklın yetersiz olduğunu da vurgulamıştır. Bilgi edinme etkinliğinde aklın karşısına duyulara öncelik veren Hume, insan zihninde algılardan başka hiçbir şeyin bulunmadığını ifade eder. Buna paralel olarak Onun ahlâk kuramının temel kavramları erdem-erdemlilik, haz-acı, fayda kavramlarına yönelik açıklaması, empirist bilgi anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Ayrıca doğal haklar ve sözleşmeci kuramlara ilişkin eleştirileri de bu temel üzerine dayanır.

Hume'un Treatise'in ikinci kitabı olan 'Tutkular Üzerine' de açıkladığı üzere, insan eylemlerinin temel motifi akıl değil tutkulardır. Hume'un tutkular kuramına değinmekteki amacımız; onun görüşleri ışığında, insan eylemlerini yönlendirmede tutkuların neden bir temel teşkil ettiğini ve bu temelin nasıl bir işleve sahip olduğunu açıklamaktır. Tutkuların bu işlevi ayrıca Hume'un ahlâk ve siyasete dair görüşlerini açıklamada yol gösterici olmuştur.

Hume, empirist bilgi teorisine paralel olarak ahlâkın temeline akli değil de duyguları yerleştirmiştir. Onun ahlâkı duygularla temellendirmesi kendi insan biliminden, insan eylemlerine yönelik açıklamasından kaynaklanır. Aynı tema,

çalışmamızın ikinci bölümünde görüleceği gibi, Hume'un erdem açıklamasından, toplumun uylaşım yoluyla kurulmasına, erdemlerin doğal ve yapay olarak iki türe ayrılmalarında hem belirleyici hem de ahlâki bir değer olan fayda anlayışından; adalet, mülkiyet ve hükümetin kuruluşuna kadar onun ahlâk ve siyaset kuramlarıyla ilgili bütün kavramları için de geçerlidir.

Hume'un ahlâk kuramında ayrıca açıklamaya odaklandığımız temel noktalar şunlardır: Hume'da tutkuların toplumsal yaşamda nasıl bir rol oynadıkları, insancılık (humanity), duygudaşlık (sympathy), iyilikseverlik (benevolence), kavramlarının, haz ve acı ilkesinin ahlâki bir değeri oluşturmada ne kadar ve nasıl bir etkinliğe sahip olduğudur. Böylece onların öneminin ve değerinin toplumsal yaşamda hem ahlâki hem de siyasi faydayı tartmayı nasıl mümkün hale getirdiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Hume'un siyaset kuramıyla ilgili görüşlerinin açıklığa kavuşturulmasında bir başka etken de Onun din üzerine olan görüşleridir. Hume'un "Batıl İnanç ve Coşkunluk Üzerine (Of Superstition and Enthusiasm)" adlı makalesinde bildirdiğine göre, kendi döneminde yaygın olan toplum ve siyaset üzerine geliştirilmiş düşüncelerin çoğu köklerini 'iki yanlış din türü' olan 'batıl inanç ve coşkunluktan' birine göre temellendirmekteydi. Ona göre, batıl inanç ve coşkunluk, çatışan teolojik doktrinler olarak iki farklı kişilik tipinde kendini gösterirler. Her ikisi de karşıt siyasi çıkarlarla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Hume'a göre, önemli olan bu iki kanadın belirli zamanlarda birbirlerine neden ve neye göre üstünlük sağladıklarını açıklamaktır. Bu bağlamda onun siyasi teorisi için kendisine belirlediği görev ise, her ikisinin de neden felsefi olarak yanlış anlaşıldığını, empirik açıdan neden temellerinin çürük ve en uç biçimlerinde nasıl siyasi olarak tehlikeli olduklarını açıklamaktır. Çalışmamızda Hume'un din üzerine olan görüşlerine yer vermemizdeki amacımız; Ona göre dinin doğasını, dinin insan doğasındaki kökenini ile toplumsal düzen ve siyaset üzerindeki olumsuz etkilerini açıklığa kavuşturmadır.

Hume'un siyasi eğilimine ilişkin genel tutum onun, klâsik liberalizmin temsilcilerinden biri olduğu yönündedir.¹⁶ Bu genel tutumun temelini Hume'un, empirik kaynaklı bilgi ve ahlâk anlayışının bir uzantısı olan toplumsal düzen ve

¹⁶ Norman Barry, "An Introduction to Modern Political Theory", çev: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, 2012, s. 54

siyasi otorite arasındaki ilişkiler çerçevesinde şekillendirdiği düşüncelerinde bulabiliriz. Bu bağlamda Hume'a göre, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, toplum, uyulaşmalar yoluyla kurulmuştur. Kendi epistemolojisinden hareketle, Hume'a göre bir toplumun oluşması adalet ve mülkiyet kurallarının ortaya çıkmasıyla mümkündür. Ona göre toplumsal kurallar, yasalar, toplumu şekillendiren inançlar rasyonel temellere değil; empirik temellere, toplumsal alışkanlık (custom)'lara dayanır. Hume'un bu görüşleri zamanla "kendiliğinden doğan düzen ve toplumsal kurumların evrim yoluyla gelişmesi gibi düşüncelere de temel olmuştur."¹⁷ Çalışmamızda, siyasal bir sistem olan liberalizmin felsefi kökenlerinin şekillenmesinde Hume'un kısaca altını çizdiğimiz görüşlerine yeri geldikçe değinilmiştir.

Bilindiği üzere, bir filozofun görüşleri onun içinde yaşadığı tarihsel zaman dilimi, bu zaman dilimi içerisinde gerçekleşen siyasi olaylar ve felsefi görüşlerden bağımsız bir değerlendirme yapma imkânından alı koyar. Bu bağlamda dört bölümden oluşan çalışmamızın ilk bölümde Hume'un yaşadığı çağ olan ve 'Aydınlanma Çağı' olarak da adlandırılan 18. yüzyılın genel kavrayışlarının onun düşüncesinin oluşumunda ne gibi özelliklere sahip olduğunu vurgulanmaya çalışılmıştır. Hume'un içine doğduğu toplumsal yapıyı ve kendisinin en önemli düşünürlerinden biri olduğu İskoç Aydınlanması'nın temel karakteristik özelliklerine değinilmiştir. Böylece Hume'un siyaset kuramının temel dinamikleri ve bu dinamiklerin şekillendirdiği toplum ve hükümet düşünceleri ile o dönemin İngiltere'sinin ekonomik ve siyasi gelişmeleri arasındaki sıkı ilişki ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümü 'D. Hume'un Bilgi Anlayışı' başlığı altında öncelikle Hume'un bütün felsefi görüşlerinin üzerine yükseldiği 'İnsan Doğasının Bilimi' ile ne kastettiği ve bu bilimin onun siyaset kuramı ile olan ilişkisine değinilmiştir. Ardından onun empirist epistemolojisinin temel kavramlarına, bu kavramların birbirleriyle olan ilişkilerine ve bu ilişkilerin onun ahlâk ve siyaset kuramını şekillendirmedeki işlevlerinin açıklamasına odaklanmıştır. Bu çerçevede diğer bölümler için şu sıralama takip edilmiştir.

¹⁷ Mustafa Erdoğan, "Liberalizmin Temelleri", 1998, s. 212

Çalışmamızın üçüncü bölümü 'D. Hume'un Ahlâk Anlayışı ve Temel Kavramları' başlığı altında sırasıyla onun empirik temelden hareket eden duygucu ahlâk teorisi genel bir çerçeve içerisinde açıklanmaya çalışılmıştır. Burada Hume'a göre tutkuların kökeni, tutkuların sınıflandırılması, tutkular ve akıl arasındaki ilişkiler incelenilmiştir. Hume'da tutkular insan ilişkileri, bu ilişkilerin toplumsal düzendeki etkileri ve sonuçları ile bağlantılıdır. Ayrıca tutkular onun iç içe geçen ahlâk ve siyaset kuramıyla bağlantılı olduğundan bu söz konusu bağlar netleştirilmeye çalışılmıştır. Ardından Hume'un ahlâk kuramının temel kavramları (haz-acı ve fayda; erdem ve duygudaşlık) ve bu kavramlar arasındaki ilişkiler açıklanmaya çalışılmıştır. Hume'un adaletin ve devletin kökenine ilişkin açıklamasının temel dayanağı olan doğal ve yapay erdemler ayrımının anlamını, bu erdemlerin nitelikleriyle ilgili işlevsel farklılıkları ve sonuçları izah edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Hume'un ahlâk kuramının en önemli ilkesi diyebileceğimiz duygudaşlığın ahlâki duygularla birlikte ahlâki yargıların türetilmesinde ve iletilmesinde nasıl bir işleve sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde ayrıca Hume'un en önemli yapay erdem olarak gördüğü adaletin kökeni ve adalet ile devlet arasındaki ilişkilere açıklık getirilmeye odaklanılmıştır.

Çalışmamızın dördüncü ve son bölümü doğrudan Hume'un siyaset kuramına ait görüşlerine ayrılmıştır. İlk olarak Hume'un siyaset kuramının, temel problemi olan, toplumsal bir varlık olarak insanın toplumu nasıl oluşturduğu ve toplumsal düzenin sağlayıcısı olarak gördüğü devletin işlevleri açıklanmaya çalışılmıştır. Hume'da toplumun devletten kronolojik olarak önce geldiği ve hükümetin toplumsal düzenin istikrarında ancak toplumda mülkiyetlerin artmasından sonra bir gereklilik haline geldiği gösterilmeye çalışılmıştır. Hume'un belirtilen siyasi düşüncelerinin ışığında onun yönetim biçimleri arasında yaptığı ayrımlar, nasıl bir yönetim formunu tercih ettiği incelenmiş ve bununla bağlantılı olarak Onun din ve partiler konusundaki başlıca görüşleri ve eleştirileri ele alınmıştır. Ardından, konumuzla bağlantılı olarak, Hume'un sözleşmecî yaklaşımlara ve doğal haklar teorilerine yönelik eleştirilerine değinilmiştir. Bunun ardından Hume'a göre adaletin siyasi ve hukuki olarak nasıl bir yere sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ardından siyasi ve hukuki ilgileri çerçevesinde sırasıyla, mülkiyet, özgürlük konuları açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız, bütün bölümlerinde belirttiğimiz temel argümanların ışığında, Hume'un siyaset kuramının anlamına ve önemine ilişkin sonuç bölümüyle noktalanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.DAVID HUME VE ON SEKİZİNCİ YÜZYIL

1.1. David Hume'un Hayatı ve Eserleri

Hume, 26 Nisan 1711 tarihinde İskoçya'nın Edinburg kentinde hem anne hem de baba tarafından saygın bir ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. 1723 yılında henüz 12 yaşındayken Edinburg Üniversitesi'nde eğitimine başlayan Hume, buradaki eğitimini üç yıl sonra tamamlamıştır. Bu yıllarda hukuk, tarih, edebiyat, felsefe, matematik ve doğa bilimleri alanında dersler almıştır. Ailesinin kendisinin hukukçu olmasını istemesine rağmen Hume, felsefe ve genel öğrenme dışındaki her şeye karşı ilgisiz olduğunu ve Cicero ve Virgil gibi yazarları okumaya meraklı olduğunu söyler.¹⁸ Hume, klâsik diller konusunda eğitimine devam ederken bir taraftan da felsefe okumaya devam etmiştir.

Hume, 1734 yılında inzivaya çekilerek felsefe çalışmalarına devam etmek için Fransa'ya gitmiş ve burada üç yıl yaşamıştır. Burada Hume, en temel eseri ve başyapıtı olan 'İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme' (A Treatise of Human Nature) isimli kitabını yazmıştır. Hume, felsefe tarihinde bir çığır açacak bu eseri yazmaya 23 yaşında başlamış, 26 yaşında bitirmiştir. Bu Hume'un bir dahi olduğunun en önemli göstergesidir.¹⁹ Hume, kitabını bastırmak için büyük bir coşkuyla 1737 yılında Londra'ya gitmiştir. Üç kitaptan oluşan eserin Anlama Yetisi Üzerine (Of The Understanding) ve Tutkular Üzerine (Of The Passions) başlıklı ilk iki kitabı 1739 yılında, Ahlâk Üzerine (Of Morals) başlıklı üçüncü kitabı 1740 yılında yayımlandı. Ancak eser yayınlandığında Hume'un beklediği gibi büyük bir etki yaratmamıştır, onun için tam bir talihsizlik olmuştur. Hume'un kendi ifadesiyle "matbaadan ölü doğmuş"tur.²⁰ Bu nedenle Hume'un kendisi de bu esere karşı ilgisiz kalmış ve kimsenin bu kitabı referans olarak göstermesini istememiştir. Hume, "Treatise" adlı eserinde, insan doğasının ve zihninin yapısını ortaya koyarak, algı, bilgi, hafıza, hayal gücü, kurgu, akıl, inanç, nedensellik; duygu, tutku, ahlâk, eylem, kişisel kimlik; adalet, toplumun ve siyasi yönetimin kökeni gibi felsefenin birçok

¹⁸ D. Hume "My Own Life, 2007, s.175

¹⁹ Örsan K. Öymen "Hume", 2010, s. 27

²⁰ D. Hume "My Own Life, 2007, s.176

konusunu incelemiş ve kavramlarını deneysel ve şüphecî bir temele oturtmaya çalışmıştır. Hume'un bu eserde oluşturduğu ve savunduğu kuramlar ancak onun ölümünden sonra büyük bir etki yaratmıştır.

Hume, ilk kitabının ardından "Ahlâki ve Siyasi Denemeler" (Essays Moral and Political)²¹ adlı eserinin ilk cildini 1741'de ikinci cildini ise 1742'de Edinburg'da yayımlatmıştır. Hume'un bu yapıtı olumlu karşılanmıştır ve Treatise'de ki hayal kırıklılığını ona unutturmuştur. 1745'te Hume, Edinburg Üniversitesi Etik ve Zihinsel Felsefe Kürsüsü'nde boşalan öğretim üyeliği için başvuruda bulunur. Ancak Edinburg Şehir Konsülü tarafından, dine yönelik eleştirel bakış açısı nedeniyle başvurusu reddedilmiştir.²² Hume, 1746'da kuzeni General James St. Clair'in yaverliğini üstlenmiştir. Hume bu görev süresi içinde kendisi İtalya'da bulunduğu sırada, 1748'de, "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Felsefi Denemeler" (Philosophical Essays Concerning Human Understanding) başlıklı eseri yayımlanmıştır. Bu eserin başlığı, 1758 baskısında, "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma" (An Enquiry Concerning Human Understanding)²³ olarak değişmiş ve eser günümüzde de bu başlıkla anılmaktadır. Hume, bu eserinde Treatise'in birinci kitabındaki konuları tekrar ele almış, kendi ifadesiyle, eseri daha anlaşılır kılmak amacıyla, ilk eserdeki bazı ifade biçimlerini düzeltmiştir. Ayrıca Hume bu eserde, daha önce gelecek tepkileri göze alamadığı için Treatise'den çıkartmak zorunda kaldığı, mucizelerin bilinebilirliği ve akla uygun olup olmadığını sorguladığı Mucizeler Üzerine (Of Miracles) başlıklı bölümü eklemiştir.

1752 yılında Edinburg'da Hume'un Politik Söylemler (Political Discourses) eseri yayımlanmıştır. Hume'un bu eseri, siyaset, ekonomi, ticaret, para, faiz, vergi, kredi, güç dengesi, toplumsal uzlaşma, basın özgürlüğü gibi güncel konuları ele alan denemelerden oluşur. Aynı yıl Londra'da Hume'un "Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma"²⁴ (An Enquiry Concerning the Principles of Morals) eseri yayımlanmıştır. 1752 yılında Hume, süregelen maddî sıkıntıları nedeniyle Edinburg Hukuk Kütüphanesi'nde kısıtlı bir ücret karşılığı kütüphanenin yöneticilik görevini

²¹ Bu eser bundan sonra Essays ya da Denemeler olarak zikredilecektir.

²² F. Compton "Felsefe Tarihi: Berkeley, Hume", 1998, s. 68

²³ Bu eser bundan sonra Enquiry olarak dile getirilecektir.

²⁴ Bu eser dilimize "Ahlâk" olarak çevrildiği için bundan sonra bu eserden "Ahlâk" olarak bahsedilecektir.

üstlenmiştir. Hume, kütüphane de çalıştığı süre içinde İngiltere'nin tarihini yazmıştır. 1754- 1762 yılları arasında yayımlanan İngiltere'nin Tarihi (The History of England) altı ciltten oluşan bir eserdir. Hume'un bu eseri Stuart Hanedanı'nın Tahta çıktığı dönemle başlar ve o dönemin İngiltere'sindeki dini, ahlâki, siyasi ve iktisadi konuları ele alır. Hume, bu çalışmalarıyla birlikte 1750'li yıllarda dinle ilgili en önemli eserini de kaleme almıştır. 1751 yılında büyük bir kısmını tamamladığı Doğal Din Üzerine Söyleşiler (Dialogues Concerning Natural Religion) başlıklı eseri, din adamlarının ve siyasetçilerin baskıları nedeniyle ancak ölümünden sonra yayımlanmıştır. Hume 1755 yılında da İntihar Üzerine ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine başlıklı denemelerini tamamlamış, ancak yayımcılar bu denemeleri yayımlamayı reddetmişlerdir. 1757 yılında Dört İnceleme: Dinin Doğal Tarihi, Tutkular Üzerine, Trajedi Üzerine, Beğenin Ölçütü Üzerine (Four Dissertations: The Natural History of Religion, Of the Passions, Of Tragedy, Of the Standart of Taste) başlığıyla yayımlanmıştır.

1767 yılında Hume, bir süreliğine Londra'ya yerleşmiş ve çeşitli bakanlıklarda bürokratik yapmıştır. 1769 yılında yeniden Edingburgh'a dönen Hume 25 Ağustos 1776 tarihinde Edinburgh'da ölmüştür.

1.2. David Hume'un Kendi Dönemi İle Birlikte Kendinden Önceki Felsefenin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi

David Hume'un yaşadığı dönem özellikle Avrupa'da felsefi, bilimsel, toplumsal ve siyasal açıdan birçok gelişmenin ve tartışmanın yaşandığı on sekizinci yüzyıla yani "Aydınlanma Dönemi" ne rastlamaktadır. Bilindiği üzere bir filozofun hem düşüncesini anlamak hem de onun tarihsel konumunu belirleyebilmek için hem içinde yaşadığı çağın temel özelliklerini hem de filozofun kendisine kadar gelen düşünce yapısının temel özelliklerini belirtmek önem arz etmektedir. Bu nedenle bizimde çalışmamızın bu bölümünde amacımız, Hume'un felsefesi üzerinden hem Aydınlanma Dönemini, hem de Aydınlanma Döneminde ve öncesinde yaşanan gelişmelerden hareketle Hume'un düşüncesini anlamaktır. Bu bağlamda öncelikle Rönesans Dönemine ve Rönesans düşüncesi üzerine temellenen Aydınlanma Dönemi'nin düşünsel alt yapısını oluşturan entelektüel etkinliklere yani bilimsel çalışmalara, felsefi düşüncelere ve teoloji ile ilgili eleştirilere Avrupa'nın mevcut

tarihsel koşulları ile birlikte yer verilecektir. Ardından, konumuz gereği, özellikle Hume'un siyasi ve toplumsal görüşlerinin oluşmasında etkili olan İngiltere ve İskoçya'da yaşanan siyasi, ekonomik ve toplumsal gelişmelere değinilecektir. Çalışmamızın bütünlüğü açısından bu konuda ilk olarak, Aydınlanma kavramının neyi ifade ettiğini açıklık getirmeye çalışacağız. Ardından yukarıda sözünü ettiğimiz gelişmelere değineceğiz.

Aydınlanma kavramı, İngilizce “Enlightenment”, Fransızca “Les lumieres”, Almanca “Aufklärung”, İtalyanca “İlluminismo”, İspanyolca “Ilustracion”, Rusça “Prosvetit” sözcüklerine karşılık gelen “ışık” (svet) sözcüğünden türetilmiştir. Aydınlanma, insanın bir yandan kendini doğal bir varlık olarak benimserken, öte yandan insanlığın ancak insanın özüne ve doğasına, mantığına uygun, insancıl bir toplum düzeninde gerçekleştirilmesinin olanaklı ve zorunlu olduğunun ayırımına ulaşması, giderek kendi yeteneklerinin bilincine varması anlamına gelir.²⁵ Aydınlanma kavramı ile Avrupa Tarihinde hem belirli bir dönem (Aydınlanma Çağı) hem de bu döneme damgasını vurmuş olan belli bir hareket (Aydınlanma Hareketi) betimlenmek istenir. Bu bağlamda Aydınlanma Hareketi genel olarak, Avrupa tarihinde on sekizinci yüzyıla damgasını vurmuş felsefi, ekonomik, kültürel, sosyal, siyasi bir dönüşüm hareketi olarak tanımlanır. Bu tanımın içeriğini ise, Avrupa insanının içinde bulunduğu olumsuz koşullardan kurtularak kendi toplumsal dinamiğinden hareketle hem bireysel hem toplumsal hem de siyasi yaşamını yeni bir anlayışla kurma girişiminin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Günümüz Batı Uygarlığı ve düşüncesinin temellerini, orta çağın kapanmasıyla insana dair tüm etkinliklerin temellendirildiği teolojik dünya görüşüne karşı bir hareket olması genel olarak üzerinde uzlaşılan bir görüştür. Bu bağlamda Aydınlanma dönemi “Ortaçağ'da egemen olan tüm düşünce ve inançlardan kopuşu simgeleyen Rönesans üzerinde yükselir.”²⁶

Kronolojik olarak, 15. ve 16. Yüzyıllara rastlayan dönem “Rönesans (Renaissance) Dönemi” olarak adlandırılır. Rönesans kavram olarak, “yeniden doğuş”, “insanın ve doğanın yeniden keşfi” anlamında kullanılmaktadır. Rönesans

²⁵ M.Buhr/W. Schroeder/K. Barck, “Aydınlanma Felsefesi” çev: Veysel Atayman 2006, s. 7-8

²⁶ A. Kadir Çüçen “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2005, s. 26

döneminde egemen olan anlayışa göre, insanın ve dünyanın yeniden keşfi ancak, insanın gözlerini öte dünyadan, ortaçağda egemen olan düşüncenin tersine, bu dünyaya çevirmesi, bütün doğayı, insanı ve evreni, insanın kendisi üzerinden temellendirip açıklamasıyla mümkün olacaktır.

Rönesans Döneminin en önemli ürünü, insanlığın içinde yaşadığı dünyayı tümüyle anlamaya gücünün yeteceği kanısının gittikçe yayılmasıydı. Büyük Rönesans düşünürleri kendine güven duygusuyla doluydular. Onlar tanrının verdiği yaratıcılığın, tanrının evreninin sınırlarının kullanılabileceğini ve kullanılması gerektiğini ve bunun devamı olarak insanın dünyadaki kaderinin kontrol edilebileceğini ve iyileştirilebileceğini düşünmüşlerdir. Dindarlığı ve mistisizmi destekleyen ortaçağ düşüncesinden belirleyici kopma noktası burada yatıyordu. İnsan artık doğanın işleyişinin anlaşılmazlığı karşısında ne bir tutsak ne de tanrının elinde çaresiz birer piyondu. Ortaçağda insana karşı egemen olan tavır, insanın yetersizliği, cahilliği ve güçsüzlüğü yüzünden duyulan korkutucu bir kaygının, kısaca evrensel günah kavramının hâkimiyeti altındaydı. Oysa Rönesans da insan, kendi potansiyelinin farkına varmasından kaynaklanan bir özgürleşme ve yenilenme duygusuyla besleniyordu. Bu dönemde insan kendisini, kendi düşünmesinin merkezine koyduğu için Rönesansın düşünsel tutumuna ya da bu yenilenme duygusuna genellikle “Hümanizm” denmektedir. Hümanizm, ortaçağın teokratik veya tanrı merkezli dünya görüşünden insan merkezli dünya görüşüne geçişi temsil eder. Hümanizmle birlikte insan, insan olması bakımından değerlidir. Hümanizmle birlikte değişim süreçlerinin ve dolayısıyla ilerleme fikrinin incelenmesi anlamında tarihin doğuşu bu dönemde olmuştur. Hümanizm sanatta, insan bedenine ve insan yüzlerinin eşsizliğine duyulan yeni ilgiye de eşlik ediyordu. Politikada ise Hıristiyan cemaatine karşıt olarak egemen devlet fikrine ve dolayısıyla modern ulusalcılığın başlangıcına önem veriyordu.²⁷

Hümanizmin özgürlükçü düşünce tarzı aynı zamanda Avrupa’da Reformasyon Hareketlerini de etkilemiştir. Dönemin Hümanistleri ve geleceğin reformistleri hem Kiliseyi devlet işlerine karıştıran tavırları yıpratıyor, ama aynı zamanda yönetimdeki hiyerarşinin olumsuzluklarından zarar görüyorlardı. Ayrıca,

²⁷ N. Davies, “Yeniçağ Tarihi”, çev: Mehmet Ali Kılıçbay 2011, s.509- 523

Yeni Ahit'in eleştirel incelenmesini destekleyen, her iki grup da yeni gelen nesli Hıristiyanlıkta aslen vaz edilen ve kaybolmuş erdem ve değerleri düşündürmek istemiştir.²⁸ Böylece Reformasyon, insanın hem bireysel hem de toplumsal özgürlük arayışına, inanç ve vicdan özgürlüğü düşüncesini ekleyerek özgürlük kavramına bütünsel bir anlam kazandırmış ve sonuçta siyasi bir projeye dönüşmüştür. Siyasi özgürlükle mümkün olan bütünsel özgürlük arayışı, Aydınlanma Hareketinin temel ilkesi olmuştur. Buradan hareketle Aydınlanma Hareketinin; Rönesans ve Reformasyonla başlayan insana ait tüm alanlarda kendini gösteren yenilenme hareketinde aynı zamanda yeni bir evreyi meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Özgür birey, özgür toplum anlayışlarının kurulması için Akla güven, bilimcilik, aydınlanmış din ve metafiziğin reddi bu hareket içinde yer alan düşünürlerin benimsedikleri genel ilkeler olarak kabul edilmiştir.²⁹

Akla güven diktumu; İnsanın bir tür olarak doğada ve bir birey olarak toplumda gerçekten özgür olabilmesinin koşulu, insanın hiçbir otoriteye bağlı kalmadan kendi aklını kullanabilmesinin kaynağıdır. Aydınlanma Dönemi'ne bu nedenle "Akıl Çağı" da denmiştir. Ancak burada akıldan kastedilen dönemin rasyonalist epistemolojisinde kabul edilen anlam değil; "insanın geçmişin köhneleşmiş kalıntılarından kurtulmasını sağlayan ve ona bunları eleştirme olanağı veren yetidir."³⁰ Onlara göre, aklın böyle bir yeti olarak işleyişini engelleyen çeşitli dış faktörler vardır. Bu faktörler ise özellikle kilise, teokratik yönetimler, batıl inançlar, bilgisizlik, yönemsizlik ve önyargılardır. Aklın bir yeti olarak işleyişini sağlamak için öncelikle bu karşı unsurlardan kurtulmalı ve bilime dayanan bir çerçeve hazırlanmalıdır.

Bu çerçeve içinde bilimcilik; Aydınlanma Hareketi içerisinde yer alan düşünürlere göre bilim; insanın bir tür olarak doğada ve bir birey olarak toplumda gerçekten özgür olmasını sağlaması için gerekli görülen zihniyet değişiminin anahtarı olmuştur. Bu zihniyet değişiminin üzerine yükseldiği iki önemli bilimsel gelişmeden birincisi Francis Bacon (1561- 1626) ile başladığı kabul edilen modern deneysel bilim anlayışı ile Isaac Newton'ın (1642-1727 "Çekim Yasası"dır. Bacon'ın

²⁸ N. Davies, "Yeniçağ Tarihi", çev:Mehmet Ali Kılıçbay 2011, s. 523

²⁹ Ahmet Cevizci, "Aydınlanma Felsefesi Tarihi", 2007, s. 26- 33

³⁰ M.Buhr/W. Schroeder/K. Barck, "Aydınlanma Felsefesi" çev: Veysel Atayman2006, s. 80

yöntemi; bilginin, insana doğa üzerinde sonsuzca bir güç sağlayacağı inancını doğurmuş ve aydınlanma düşünürlerini, doğanın hâkimiyeti sonrası, insanın yeniden yapılandırılması görüşüne ulaştırmıştır. Buhr ve Schroeder'e göre Aydınlanma düşüncesinin doğa bilimleriyle desteklenmesini sağlayan düşünür, "Philosophiae Naturalis Principia Mathematica" (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri 1687) adlı yapıtıyla I. Newton'dır.³¹ Newton'ın çekim kuramı tüm evreni akılla açıklayacak matematik temelli bir yaklaşımla; kendisine kadar gelen evren hakkındaki bütün kuramları geçersiz kılmıştır. Newton'ın söz konusu evren anlayışı, Avrupa'da mekanik ve rasyonel düşünüş tarzının önünün açılmasını sağlamış ve diğer bilimlere örnek olmuştur. Ayrıca Newton'ın sistemini kendi düşüncelerini oluşturmada örnek alan düşünürler, bu sisteminin bazı özelliklerini ön plana çıkarıp vurgulamışlardır. Örneğin Fransa'da D. Diderot, J. O. De la Mettrie ve Baron d'Holbach Newton'ın sistemini mateyalist açıdan değerlendirip bu yönü ön plana çıkarmışlardır.³² Bu bağlamda Adam Smith "Ahlâki Duygular Kavramı" adlı eserinde, doğrudan yerçekimi etkisine dayanan pek çok analogi kullanmış; Condorcet, politik karar alma süreçlerinde Newton'ın matematiksel yaklaşımından faydalanma yollarını aramıştı.³³ Hume'un Newton'a ve onun sistemine olan hayranlığı, Edinburgh'da öğrenim gördüğü yıllarda başlamıştır. Hume, Newton'ın fiziki dünyayı araştırıp açıkladığı bilimsel yöntemini yani deney ve gözlemi örnek alır. Nitekim Newton'da olduğu gibi, Hume'a göre de, olgulara dayanmayan, olgu ve gözlemlerle temellenmeyen her türlü sistem reddedilmelidir.³⁴

Aydınlanmış din; Aydınlanmanın teist din karşıtlığı, papaları, papazları, mucizeleri, batıl inançları, kabul etmemeleri ve eleştirmeleri en genel biçimde inanç özgürlüğü kavramını ortaya çıkarmıştır. Onlara göre inanmak ya da inanmamak bireysel bir tercihtir ve düşünce özgürlüğü temelinde, bireylerin kendi yargılarına bırakılmalıdır. Bu ise din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiği talebini de beraberinde getirir. Bu bağlamda Hume'un dine yönelik görüşleri içinde yaşadığın dönemin karakteristiğine uygun olmakla beraber, dine yönelik eleştirileri gerek "Enquiry" adlı eserinin "Mucizeler" adlı bölümünde ve gerekse "Dinin Doğal Tarihi"

³¹ M.Buhr/W. Schroeder/K. Barck, "Aydınlanma Felsefesi" çev: Veysel Atayman2006, s. 80

³² Şafak Ural, "Bilim Tarihi", 2009, s. 278.

³³ Ahmet Cevizci, "Aydınlanma Felsefesi", 2007, s. 28

³⁴ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 15

adlı eserinde dile getirdiği üzere tamamen olumsuzdur. Onun bu olumsuz tavrı diğer çalışmalarında da devam eder. Örneğin “Batıl İnanç ve Coşkunluk” (Of Superstition and Enthusiasm) adlı makalesinde, kendi döneminde yaygın olan toplum ve siyaset üzerine geliştirilmiş düşüncelerin çoğu köklerini, kendilerini bir din gibi sunan batıl inanç ve fanatik coşkunluk ruh durumlarından kaynaklandığını söyler.

Metafiziğin Reddi; Aydınlanma düşünürleri fiziki dünyanın bilgisine ancak olgulardan yola çıkılarak ulaşılabileceği konusunda hemfikirlerdir. Bu yüzden empirik bir yaklaşımla temellendirilmeyen her türlü görüşü, doğal olarak da metafizik üzerine temellendirilen öğretileri kabul etmemişlerdir. Aydınlanma düşünürleri, başta Hume ve Fransız filozofları olmak üzere, özlerin ve ereksel nedenlerin bilgisinin edinilemeyeceğini, insanın ancak fenomenlerin bilgisine ulaşabileceğini vurgulamışlardır.

Bir siyasi projeye dönüşen Aydınlanma Hareketi’nin bu müşterek ilkelerinin temsil edici özellikleri her Avrupa Ülkesinde mevcut tarihsel koşullara bağlı olarak farklı argümanlara ve yönelimlere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak “Aydınlanma” kavramının taşıdığı anlam da farklılaşmıştır. Tarihsel olarak Aydınlanma Hareketinin ilk olarak İngiltere’de 1688 Şanlı Devrim ile başlayıp 1789 Fransız İhtilâl’i ile en üst noktaya eriştiği kabul edilir. “Aydınlanma Hareketinin İngiltere’de başlaması bir rastlantı değildir. Çünkü İngiltere gerek monarşinin yetkilerini sınırlandırmada gerekse parlamenter bir sistem kurmada ve nihayet bağımsız kilisesini kurup Roma’daki Papanın otoritesinden sıyrılmada bütün öteki Avrupa toplumlarından erken davranmıştır.”³⁵ Bu yüzden İngiliz Aydınlanma Hareketi’nin, Fransız ve Alman Aydınlanma Hareketi’ne etkisi çok büyük olmuştur.

İngiltere’de Aydınlanma Hareketi kökensel gerçekliğini ilk olarak F. Bacon, I. Newton, John Locke (1632- 1704) gibi isimler sayesinde bulur. Locke’un görüşlerinin zikredilen isimler arasında hem epistemolojik görüşleri hem de siyaset felsefesine dair görüşleri açısından hem İngiltere’de hem de diğer Avrupa Ülkelerinde Aydınlanma Hareketi’ne yön vermesi bakımından daha belirleyici olduğu kabul edilmektedir. Locke bu görüşlerini “İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme” (An Essay Concerning Human Understanding) ve “Hükümet Üzerine İki İnceleme”

³⁵ M.Buhr/W. Schroeder/K. Barck, “Aydınlanma Felsefesi” çev: Veysel Atayman2006, s. 80

(Two Treatises of Government) adlı eserlerinde dile getirmiştir. Locke, “İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme” adlı eserinde insan bilgisinin sınırlarını, bilginin imkânını, algı ve inancın doğasını, töz ve özdeşlik kavramlarını Newton’ın deneysel yöntem modeli çerçevesinde incelemiştir. Locke’a göre, insan zihni doğuştan “boş bir levha” gibi içeriksizdir ve her türlü bilginin kaynağı deneydir. Ona göre insan ancak her türlü bilgiye deneye dayanan bir temel sayesinde ulaşabilir. Deneysel temel üzerine yükselen bilgi sayesinde kilisenin öne sürdüğü din öğretisinin, metafizik sistemlerin batıl inançların yanlışlığı bilimsel açıdan ortaya konulabilecektir.

Aydınlanma Döneminin önemli şahsiyetlerinin hemen hemen hepsi Locke’un öncü rolünü takdir etmişler ve düşünce sistemlerini şekillenmesinde ona çok şey borçlu olduklarını kabul etmişlerdir.³⁶ Onlara göre, Locke’un “Hükümet Üzerine İki İnceleme” adlı eseri onun felsefesinin toplumsal boyutunu ve siyasete dair görüşlerini yansıtmaya açısından önemlidir. Locke’un düşüncesine göre, bireyin yaşama hakkını, özgürlüğünü, mülkiyet hakkını güvence altına alabilecek bir toplumsal düzen ancak liberal hukuk devletiyle mümkündür. Ona göre, devletin varlık nedeni bireyin çıkarlarını korumaktır. Locke bu düşünceleriyle din, otorite ve gelenekle bütünleşen skolastik düşüncenin toplumsal düzeni yerine hoşgörü temelinde biçimlenen bir toplum düzeni vurgular.³⁷

Başını Fransız materyalistleri ve Ansiklopedistler olarak adlandırılan Julien Lamettrie(1709-1751), Baron d’Holbach (1723-1789), Jean d’Alembert (1717-1783), Denis Diderot (1713-1784) ve kısmen de Etienne Bannot de Condillac (1715-1780), François M. Voltaire (1694-1778) ve Jean J. Rousseau’nun (1712-1778) çekmiş olduğu Fransız aydınlanması, dinin mutlakçılığı yerine aklın mutlakçılığını koyma iddiasında olmuştur; onlar dine ve geleneğe karşı olma eğilimindedirler.³⁸ Fransa’ da Locke’a bağlı görüşleri ve kiliseye karşı mücadelesiyle öne çıkan düşüncelerin yayınlandığı “Fransız Ansiklopedisi’nde yayınlanan fikirler Aydınlanmaya önemli katkılarda bulunmuştur. Gelenek, görenek ve inançları

³⁶ Gerald Hanratty; “Aydınlanma Filozofları, Locke, Hume, Berkeley” çev: Celal Büyük, 2002, s. 47

³⁷ G. Hanratty, a.g.e., s. 49

³⁸ Hasan Yücel Başdemir, “İskoç Aydınlanma Etiği”, Liberal Düşünce Dergisi, 2005, S:37, s. 2

şüpheyile sorgulayan yazıların kaleme alındığı bu yapıt Fransa’da önemli bir etki yaratmıştır ve Aydınlanmanın yayılmasını sağlamıştır.³⁹

Alman Aydınlanması, on sekizinci yüzyılda klasik idealizmini devam ettirmiştir. Alman aydınlanmasının önderi kabul edilen Christian Wolf (1679-1754) ve Aydınlanmanın son filozofu olarak kabul edilen Immanuel Kant (1724-1804) gibi düşünürler, dinin ve geleneğin otoritesini eleştirmişler; ancak dine karşı Fransızlardan daha ılımlı bir tavır sergilemişlerdir.⁴⁰

Aydınlanma Dönemini, Fransız Ansiklopedistlerinden ya da İskoç ahlâkçılarında görülmeyen kavramsal ve felsefî bir değerlendirmeye tanımlayanın I. Kant olduğu kabul edilir.⁴¹ Almanya’da kurulmuş bir dernek olan Mittwochsgesellschaft’ın yayın organı olan Berliniche Monatsschrift’te yayımlanan “Aydınlanma Nedir?” başlıklı makalesinde Kant, içinde yaşadığı tarihsel dönemi aydınlanmış bir çağ olarak değil; devam etmekte olan bir süreç olarak, ele alır. Kant’a göre Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Kant’a göre bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. Kant, insanın kendi aklını, bir başkasının kılavuzluğuna başvurarak kullandığı üç örnek gösterir: Kendi yerime düşünen bir kitap; kendi vicdanımın yerini tutan bir din adamı; nasıl bir diyet uygulayacağıma kara veren bir doktor olduğunda ergin olmama durumundayız demektir. Kant’a göre, insanın bu ergin olmama halinden yine kendisinin gerçekleştirebileceği bir çaba ile kurtulması mümkündür. “Sapere aude!”. Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü Kant tarafından Aydınlanma’nın parolası olarak belirlenmiştir. Kant, insanın aklını kullanma alanları arasında bir ayırım yapar. Bu ayırım aklın, özel ve kamusal kullanımı arasındadır. Ona göre akıl, kamusal kullanımda özgür; özel kullanımında ise itaatkâr olmalıdır. Kant’a göre, aklın özel kullanımında insan “bir makinenin bir parçası” gibi, toplumda oynadığı role, yapılacak birtakım işlere sahip olduğunda yararlanabilir. Askerlik yapmak, ödenecek vergisi olmak, kamu görevlisi olmak, bütün bunlar Kant’a göre, insanı toplumun özel bir parçası yapar ki burada aklın özgürce kullanılmasından söz

³⁹ B.Gümüşlü, “Aydınlanma ve Türkiye Cumhuriyeti”, Türkiyat Araştırmaları, 2008, S: 8, s. 125

⁴⁰ Hasan Yücel Başdemir “İskoç Aydınlanma Etiği”, Liberal Düşünce Dergisi, 2005, S: 37 s. 28

⁴¹ A.Çiğdem. “Şimdi Sorulan Bir Soru Olarak Aydınlanma Nedir?”, Toplumbilim- Aydınlanma Özel Sayısı (ed. B. Dellaloğlu), 2000, S: 11, s.91

edilemez. Diğer taraftan aklın kullanımının kamusal ve özgür olarak kullanılması, uygar bir insanlar topluluğunun üyesi olarak akıl yürütmekle mümkündür. Örneğin bir rahibin bir taraftan dinsel dogmalar hakkında özgürce akıl yürütürken, diğer taraftan bir rahip olarak dinsel hizmetinin sorumluluğunu üstlenmesi.⁴² Buradaki problem; aklın özel kullanımında bireyler sorgulamadan itaat ederken; bir zorunluluk olarak aklın kamusal alanda özgür bir biçime nasıl bürüneceğidir? Kant'ın görüşlerinden ve aklın kullanım alanlarının ayrılmasından yola çıkarak, Aydınlanma Hareketinin siyasi bir meseleye dönüştüğünü söyleyebiliriz. Özerk aklın hem kamusal alanda hem de özgür bir biçimde kullanılması, aklın kendi iradesiyle kendi yaşamını kendi koyduğu yasalar çerçevesinde bir devlet altında ve toplum içinde kurabileceği anlamına gelmektedir. Siyasi bir özgürlükle mümkün olacak özgürlük kavramının bütünsel anlamı ile kastettiğimiz budur. Kant böylesi bir özgürlüğün somutlaştığı iktidarı II. Friedrich yönetiminde bulur.

1. 3. İskoç Aydınlanması ve David Hume

İskoç Aydınlanma'sı terimi genel olarak, kendi aralarındaki farklılıklara rağmen, epistemolojide, moral felsefede, sosyal ve siyasal kuramda belirli teorik amaçları ve varsayımları paylaşan İskoç kökenli düşünürlerin oluşturduğu ve Aydınlanma düşüncesinde önemli bir damarı oluşturan bir düşünce geleneğini ifade etmektedir. David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), Adam Ferguson (1723-1816), Thomas Reid (1710-1796), Francis Hutcheson (1694-1746), John Millar (1735- 1801), Dugald Stewart (1753-1828), William Robertson (1745-1814) gibi İskoç kökenli düşünürler İskoç Aydınlanma geleneği içerisinde yer alan önemli isimlerdir. Ancak David Hume zikredilen bu isimler arasında en önemlisi olarak kabul edilmektedir. İskoç düşünürler, bireysel ve toplumsal çözümlerinde aklın/akılcılığın gücü ve yetkinliğine değil; deneyim, tecrübe, duygu, gelenek, alışkanlık gibi rasyonalist gelenekte zikredilen 'akıl'ın dışında unsurlara vurgu yapmışlardır. İskoç düşünürlerinin temel amaçları ve düşünce içerikleri iki ana problem üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlardan ilki zihnin içeriğini oluşturan düşünce, inançların ve insandaki moral/ahlâki değer yargılarının empirik bir temelden hareketle bilimsel bir açıklamasını sunmaktır. İkincisi ise 'insan doğası' anlayışları ile çok yakından

⁴² Nejat Bozkurt, "Seçilmiş Yazılar: Kant", 1984, s. 213-219

bağlantılı olan insanlar arası etkileşimin toplumsal, tarihsel ve siyasi teorisini, oluşturmaktır⁴³

Bilgi kuramı açısından Locke'un sistematize ettiği empirist yaklaşım, İskoç Aydınlanması içerisinde yer alan düşünürler için de temel başlangıç noktasını oluşturur. Ancak Locke temelinde yükselen bilgi kuramı ve moral felsefe, temelde akla duyulan güvene ve aklın gücüne yönelik eleştiriler etrafında toplanmıştır. Ahlâkın temeli onlara göre akıl değil; duygular ve tutkulardır. Bu bağlamda İskoç düşünürleri “geliştirmiş oldukları ‘ahlâk duygusu’ öğretisi aracılığıyla moral değer ve doğruların bilgisini açıklamaya çalışmışlardır”⁴⁴

İskoç düşünürler içerisinde Locke'un da öğrencisi olan üçüncü Shaftesbury kontu Anthony Ashley Cooper (1671-1713)'ın ilk olarak ‘ahlâk duygusu’ (moral sense) kavramını ele aldığını görmekteyiz. Buna göre insanlarda, fiziksel objeleri algılayan duyu yetilerine benzer şekilde, moral yargıları oluşturmaya yarayan, rasyonel olmayan bir yeti vardır. Shaftesbury'yi takip eden İskoç düşünürleri, kendi aralarında ‘ahlâki duyunun’ gerçek doğası ve işleyişi konusunda farklılaşsalar da, ‘ahlâki duyunun’, insanın doğal, zorunlu ve evrensel bir niteliği olduğu konusunda hemfikirdirler.⁴⁵ Onlar aynı zamanda, ahlâki duyunun akıl ve çıkarı (interest) uygun ancak onlardan bağımsız ve onlara öncel (prior) olduğunu düşünürler.⁴⁶

İskoç Aydınlanması düşüncesinin çoğu zaman başlatıcısı olarak kabul edilen Francis Hutcheson, hocası Shaftesbury'nin görüşlerini geliştirmiştir. Hutcheson bütün insani eylemleri doğal bir yeti olarak gördüğü ‘ahlâki duyu’ya dayandırmaktadır. ‘Ahlâki duyu’ sayesinde insanlar kendilerine bir fayda sağlamamasına rağmen bazı davranışları ve eylemleri onaylar ve bundan memnun olurlar. Ona göre irade ve akıl bu süreçte bir rol oynamazlar. Çünkü akıl, ahlâki onaylama ya da kınamanın kurallarını bize veren bir yeti değildir. Akıl sadece insanlar arasında belli bir ilişkinin bulunup bulunmadığına işaret eder. Bunun için akıl dışında başka bir yetiye, ‘ahlâki duyu’ya ihtiyaç vardır. Hutcheson, evrensel olarak bütün insanlarda olduğunu söylediği ‘ahlâki duyu’ kavramı aracılığıyla ahlâki

⁴³ Hasan Yücel Başdemir, “İskoç Aydınlanma Etiği”, Liberal Düşünce Dergisi, 2005, S:37, s. 28

⁴⁴ H.Y. Başdemir: a.g.m., s. 28

⁴⁵ H. Y. Başdemir; a.g.m., s. 32

⁴⁶ Getrude Himmelfarb, “The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments, 2004, s. 33

rasyonel olmayan duyusal bir temele oturtmaktadır.⁴⁷ Ayrıca bu yaklaşımının temelinde daha önce de belirttiğimiz gibi evrensel bir ‘insan doğası’ anlayışı vardır ve bu evrensel insan doğasının ilkeleri ve işleyişi rasyonel olmayan temellerden hareketle ele alınıp açıklanmıştır. Fakat İskoç Aydınlanma geleneği içinde yer alan düşünürler insan doğasının kökeni konusunda fikir birliğinde değildirler. Bu fikir ayrılıklarının temelinde insan doğasında bulunan hangi özelliğin insanları bir arada tutup toplumsal yaşama dönüştürdüğü sorunsalı vardır.

İskoç Aydınlanma geleneğinin en önemli ismi olarak kabul edilen Hume’un görüşleri, kendi döneminin düşünce yapısına göre şekillenirken aynı zamanda kendi çağının çok daha ötesine ulaşmıştır. Bu bağlamda onun görüşleri kendisinden sonra gelen filozoflar tarafından ya benimsenmiş ya da karşı çıkmışlardır. Hume, epistemoloji, ahlâk, siyaset, din, edebiyat, tarih, iktisat, estetik gibi birçok alanlarda yazılar yazan çok yönlü bir düşünürdür. Ancak belirtmemiz gerekir ki onun bu çok yönlülüğü kendi düşünce sistemi içinde empirik temel üzerinde yükselen bir bütünlüğe sahiptir. Onun düşüncelerindeki bütünlük gerek ilk eseri olan Treatise’den son eseri olan Doğal Din Üzerine Söyleşiler’e gerekse Essay’lerde ve History’de kendisini göstermektedir.

Empirist felsefe geleneğini doruk noktasına ulaştıran Hume, bilgi teorisinde Locke’un ahlâk teorisinde ise Hutcheson’ın görüşlerinden etkilenmiş ancak onlardan daha tutarlı ve farklı sonuçlara ulaşmıştır. Hume, Locke’dan bilginin objelerinin idealar veya bilinç içerikleri olduğu içsel prensibini ve empirist anlam ölçütünü miras almıştır.⁴⁸ Ancak Locke bilgi teorisinde empirist yaklaşımı benimserken toplum ve siyaset teorisinde rasyonalist açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda Hume’un bilgi teorisi ile toplum ve siyaset teorisi arasında bir kopukluk söz konusu değildir. Hume, Hutcheson’ın ‘ahlâk duygusu’ kavramından etkilenmiştir. Ancak Hutcheson, empirist yöntemi, Tanrı vergisi olarak kabul ettiği ‘ahlâk duygusu’ kavramını temellendirmek için kullanmıştır. “Hume, insan doğasının Tanrı tarafından düzenlendiği fikrini değil; insan doğasında doğuştan gelen bir yapının bulunduğunu ve bu yapının ahlâki kararlar alma yeteneğinin bulunduğunu ileri sürmüştür.”⁴⁹

⁴⁷ H.Y. Başdemir “İskoç Aydınlanma Etiği”, Liberal Düşünce Dergisi, 2005, S: 37 s. 36-37

⁴⁸ G. Hanratty, “Aydınlanma Filozofları, Locke, Hume, Berkeley” çev: Celal Büyük, 2002, s. 55

⁴⁹ Hasan Yücel Başdemir, “İskoç Aydınlanma Etiği”, Liberal Düşünce Dergisi, 2005, S:37,s. 37

Hume’u yukarıda ana hatlarıyla sınırını çizmeye çalıştığımız çerçevede bir Aydınlanma Hareketi filozofu olarak nitelendirmek aynı anda hem anlaşılır hem de tartışmaya açıktır. Hume’un niçin bir Aydınlanma Hareketi düşünürü olduğu, Aydınlanma Hareketi ile olan ilişkisinin niteliği ve Aydınlanma Döneminde nereye konumlandırılacağı konusundaki değerlendirmeler olumlu ve olumsuz nitelik sergileyen iki görüşten birisine yoğunlaşmıştır.

Hume’un bir Aydınlanma düşünürü olarak nitelendirilmesinde ona yönelik olumsuz değerlendirmelerin odağında, onun ‘akla’ karşı sergilediği eleştirel tavır bulunmaktadır. Çünkü Aydınlamayı “karakterize eden dogmatik bir akıl kavrayışıyla belirginleşen rasyonalist bir bilgi ve ahlâk paradigması ve bunun doğal ürünü olan mutlak ilerleme inancı iyimserliği vardır.”⁵⁰ Bu bağlamda Friedrich Hayek, Hume’un, akla biçtiği role dayanarak, Aydınlanma içinde konumlandırılmasına itiraz eder ve onun “Aydınlanmaya karşı Aydınlanma’nın kendi silahlarını doğrulttuğu” şeklindeki tespitleri yerinde bulunduğunu ifade eder.⁵¹ Bu konuda Hayek ile aynı düşünceyi paylaşan ünlü Hume yorumcularından N. Capaldi’nin görüşüne göre, “Aydınlanma’nın temel varsayımlarından olan aklın doğru ve uygun kullanımı, kesin normların varlığını gerektirir; oysa Hume’da kendisinden hareket ederek, insani pratiklere değer biçebileceğimiz tamamen teorik, yani sadece akla dayanan bir perspektif bulunmaz.”⁵² Hayek ve Capaldi’nin görüşleri çerçevesinde vurgulamaya çalıştığımız gibi Hume’u Aydınlanma düşünürlerinden köklü bir şekilde ayırdığını düşündüren farkın onun akla yönelik eleştirel zeminden kaynaklanmaktadır.

Hume’un bir Aydınlanma düşünürü olarak nitelendirilmesinde ona yönelik olumlu nitelendirmelerin odağında, onun kendi çağında mevcut siyaset ve toplumun niteliğine ilişkin açıklamalarının yer aldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamdaki değerlendirmeleri örneklendirsek: “İskoç Aydınlanması’nın gelişmesine çok belirgin olarak katılan bir Hume’dur. Toplumun daha iyi bir topluma sarsılmaz bir biçimde dönüşümü için büyük bir arzu duyan bir toplum gözlemcisidir”⁵³ Ünlü Aydınlanma

⁵⁰ A. Çiğdem, “Şimdi Sorulan Bir Soru Olarak Aydınlanma Nedir?”, Toplumbilim- Aydınlanma Özel Sayısı (ed. B. Dellaloğlu), 2000, S:11, s. 16

⁵¹ F. A.V. Hayek, “The Trend of Economic Thinking”, 2009, s. 101

⁵² Nicholas Capaldi, “The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship, 1992, s. 132

⁵³ Neil McArthur, “David Hume’s Political Theory”, 200, s. 4

Dönemi yorumcularından Peter Gay bu bağlamda Hume’u “çevresindeki dünyayla derin bir şekilde ilgilenen ve Aydınlanma’nın yayılması konusunda ümitli biri”⁵⁴ olarak tasvir etmiştir. Ayrıca Hume’un Aydınlanma Hareketi’nin popüler anlamıyla ilişkilendirebileceğimiz görüşleri şunlardır: Newton’a dayanan bilimsel yöntemi örnek alması, (sahte) metafiziğe ve dine yönelik sergilediği olumsuz tavırları ve empirist bir yöntemle temellendirdiği epistemolojisinden hareketle oluşturduğu seküler ahlâk, din, toplum ve siyaset kuramlarıdır.

1.4. D. Hume’un Siyaset Kuramını Şekillendiren Süreç İçerisinde 18. Yüzyıl

Hume’un siyaset kuramını etkileyen temen etkenler 18. Yüzyıl da İngiltere ve İskoçya’nın içinde bulunduğu siyasi, ekonomik, dini ve sosyo- kültürel gelişmeler ve bu gelişmelere bağlı olarak yaşanan dönüşümlerdir. Bilindiği üzere tarihsel süreçler söz konusu olduğunda saydığımız bu gelişmelerin hiçbiri tek başına birer etken değil; aksine birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen ve dönüştüren niteliklerdir. İşte Hume, 18. Yüzyılda İngiltere ve İskoçya da yaşanan büyük siyasi, ekonomik, dini ve sosyo- kültürel dönüşüm sürecinin hem doğrudan bir gözlemcisi, hem de bu sürecin temel ilke ve dinamiklerini tarihsel bağlarıyla birlikte değerlendirme olanağına sahip bir filozof olmuştur.

Hume’un yaşadığı dönemde siyaset “istikrarın artması” , mevcut durumundan memnun Britanya’da ‘eski düzen’in (ancien regime)⁵⁵ desteklenmesi ve Birinci Britanya İmparatorluğu’nun korunması anlamına gelmekteydi.⁵⁶ Hume’un pespektifinden⁵⁷ bu dönemi değerlendirecek olursak, bu anlayış tamamen değişmemekle birlikte önemli gelişmeler olmuştur.

⁵⁴ Peter Gay, “The Enlightenment: An Interpretation Volume I”, 1997, s. 8

⁵⁵ Bu dönem Avrupa’da Rönesans, Reformasyon hareketleri ve coğrafi keşifler ile yıkılmış bulunan Ortaçağ düzeninden Büyük Fransız Devrimi’ne kadar olan dönemdir. Otokrasi, monarşi ve kilise unsurlarını içeren eski rejim 18. Yüzyılın sonlarına doğru milliyetçilik, demokrasi ve liberalizmin etkisiyle ortadan kalkmış, yerini çağdaş dünyaya bırakmıştır. Başka bir ifadeyle eski rejim, Ortaçağ düzeninden ulus devlet düzenine geçiş arasındaki dönemi nitelemek için kullanılan bir terimdir. J. M. Roberts, “The Penguin History of Europe (Avrupa Tarihi)”, çev: Fethi Aytuna, 1996, s. 354/ Cristopher Hill, “İngiltere’de Devrim Çağı”, çev: Uygur Kocabaşoğlu, 2016, s. 316

⁵⁶ D. Hume, “The Philosophical Works”, 1994, edt: K. Haakonssen, s. 9

⁵⁷ D. Hume, a.g.e, s. 9

Hume'un yaşadığı dönemde hem İngiltere'yi hem de İskoçya'yı ilgilendiren en önemli olay, 1707 yılında imzalanan “Birlik Sözleşmesi (Act of Union)”dir.⁵⁸ Birlik Sözleşmesi İngiltere ve İskoçya'yı yukarıda sözü edilen bütün durumlarda etkilemiştir. Burada belirtmemiz gerekir ki İngiltere'de 1688'de meydana gelen ‘Şanlı Devrim’ (Glorious Revolution) bu sözleşmeyle sonuçlanan sürecin başlangıcı olarak kabul edilir.⁵⁹

İngiltere'de 1688 Devrim'i, Halklar Bildirgesi ve Protestan muhaliflere izin verip Katoliklere izin vermeyen Hoşgörü Yasasıyla güçlendi. Yeni anayasal düzenlemelerle siyasal denge Hükümdardan Parlamento'ya neredeyse birleşmişti. Böylece Parlamento daha önce yalnızca İngiltere Krallarının sahip olduğu yüksek yetkiye sahip bir yönetme gücüne erişmişti. İngiltere ülke olarak 1688 Şanlı Devrim'in ardından siyasal bir istikrar kazanmıştır.⁶⁰ Aynı zamanda Şanlı Devrim, 18. Yüzyılda İngiltere'de iyice güçlenen ekonomik ve sosyal dönüşümlerin de hızlanmasını sağlamıştır.

History, adlı eserinin 2. Cildinde Hume 1688 Şanlı Devrime kadar olan gelişmeleri kendi değerlendirmeleriyle birlikte aktarır. Hume'un düşüncesine göre kendisinin yaşadığı dönemde “İngiltere kusursuz olmaktan uzak olmakla birlikte,

⁵⁸ N. Davies, “History Of Europe (Avrupa Tarihi)” çev: B. Çağman, E. Topçugil, K. Emiroğlu, S. Kaya,2011, s. 675

⁵⁹ N. Davies, a.g.e., s. 676; Hill,2016, s. 316. Ülkesinde, dönemin Fransa Kralı Louis XIV modeli bir mutlakiyet düzeni kurmak ve katolikliği benimsetmek amacıyla olan İngiltere Kralı II. James'e karşı İngiliz aristokrasisi ile yeni gelişmekte olan burjuva sınıfının iş birliği ile tahttan indirilmesiyle sonuçlanan devrimdir. II. James'in yerine tahta damadı Hollandalı William d'Orange geçmiştir. William, Şubat 1689' da toplanan bir Konvansiyon Parlamentosu (Convention Parliament) kurdu. Toplanan Parlamento'nun sonucunda William ve (James'in kızı) Mary eş hükümdarlar olarak kabul edildi ve bir Halklar Bildirgesi (Bill of Rights) iktidarlarının sınırlarını belirledi. 1689'dan itibaren her yıl yenilenen Mutiny Act (İsyan Yasası) yalnızca bir yıl için ordu bulundurulmasına olanak veriyordu. 1689' da bir yasa Protestan dinsel muhaliflere sınırlı bir hoşgörü sağladı. 1694 tarihli Triennial Act'le değişen Parlamentosu garanti altına alınmış oldu. Aynı yıl Merkez Bankası (Bank of England) kuruldu. 1695 yılında Ruhsat Yasası'nın (Licensing Act) süresi bitti ve yenilenmedi; görece serbest bir basın ortamı doğdu. Act of Settlement (1701, Tahta Çıkış Yasası) (Mary'nin kız kardeşi Anne'in çocuklarına Taht'a çıkma hakkını vermeyerek) Taht'a çıkma sırasını, I. James'in kızı Elizabeth ve Palatine Elektörü'yle Hanedanı'nda sabitledi; yargıçları görevden alma hakkını Kral'dan Parlamento'ya transfer etti ve Parlamento'nun görevden alıp cezalandırdığından kralın af yetkisini kaldırdı. İskoçya'da ise 1690' da, Presbterianizm devlet dini olarak yeniden tesis edildi. İskoç Darien Şirketi'nin Panama Boğazı'nda bir yerleşim kurma girişiminin başarısızlığı, İngiltere ile ticaret ve kolonizasyon konusunda rekabet ederken İskoçya'nın zayıflığını gösteriyordu. Bu durum Anne'in ölümünden sonra farklı hükümdarların bu iki ülkenin Taht'ına çıkabileceği endişesiyle birleşerek 1707'deki Birliğe neden oldu. Cristopher Hill, “İngiltere'de Devrim Çağı”, çev: Uygur Kocabaşoğlu, 2016, s. 315-317

⁶⁰ N. Davies, “Avrupa Tarihi”, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, 2011, s. 681

medenî bir toplum haline dönüşür.”⁶¹ Hume’un bu görüşünün olgusal temelinin 1688 Şanlı Devrim’le gelen siyasi istikrara ve İngilizlerin bir ulus olarak en kusursuz özgürlük sistemini kurmuş olmalarına dayandığını söylemek mümkündür. Hume’un History’de dile getirdiği gibi; 1688 Şanlı Devrim’e kadar haklarla imtiyazlar birbirleriyle çatışma halindeydi: Tartışmanın tarafları mevcut tartışma konusunun yanında, her fırsatta birbirlerine karşı birçok tali iddiada bulunmuşlardı. Hume’a göre, fazla istikrarlı ve fazla tek tip olan yönetimler genellikle özgür olmadıkları için başka bir zarara daha neden olurlar: İnsanların haklarını ellerinden alır, cesaretlerini kırar, yaratıcılıklarını ve zekalarını köreltirler ve insanları uyuştururlar. Ona göre, bu düşüncede doğruluk payı olmakla birlikte, bu hanedanlar döneminde İngiliz yönetiminde yaşanan dalgalanma ve rekabet halkın güvenlik ve huzurunu tehdit edecek kadar fazla ileri gitmişti ve yine, o dönemde dış ilişkiler ya tümüyle ihmal edilmiş ya da kötü amaçlara alet olmuştu: İçerdeyse açlık ya da sürekli bir huzursuzluk vardı; bu zaman zaman şiddetli sarsıntılara ve karışıklıklara dönüşebiliyordu. Hume’a göre, devrim anayasada yeni bir dönem açmıştır ve muhtemelen halkı istisnâ bir yönetimden kurtarmaktan daha fazlasını sağlamıştır. Birçok sorunu özgürlük lehine çözmek ve bir kralı devirip yerine yeni bir hanedanı getirmek suretiyle genel kabul gören ilkeleri öne çıkarmış ve İngiliz anayasası üzerindeki bütün tartışmaları sona erdirmiştir. O bu görüşlerini, “dolayısıyla hiçbir abartmaya düşmeden, bu adada en iyi yönetim sistemine değilse bile, bilinen en eksiksiz özgürlük sistemine kavuştuğumuzu söyleyebiliriz” sözleriyle dile getirir.⁶²

Şanlı devrim siyasal ve anayasal olduğu kadar ekonomide de bir dönüm noktası olmuştur. 1688 eski tarz ticaret tekelinin sonunun başlangıcı olarak kabul edilir. Nitekim 1694’te Avam Kamarası ticareti yalnızca şirket içinde yetişmiş tüccarlarla sınırlandıran bir yasa aleyhine hüküm vermiştir. Böylece ekonomi politikası tümüyle tersine dönmüştür. Büyük ticaret şirketlerinin taşıdığı ortaçağlardan kalma düşünceler – üretimi sınırlandırmak, kalite ve fiyatları kontrol etmek – yüzyılın başında hâlâ kabul görmekteydi ancak yüzyılın sonuna gelindiğinde tümüyle terk edilmişti. Bunlar, ucuz malların sınırsız üretimi ve bunların elden çıkarılabilmesi için rekabetçi serbest ticaret rejimini tercih eden imalatçı çıkarlarının

⁶¹ N. McArthur, “David Hume’s Political Theory”, 2007, s. 102

⁶² D. Hume “History of England”, 1983, 2. Cilt s.523-534).

baskısıyla terk edilmişti. Parlamento 1702’de “ Ticaret serbest olmalı ve sınırlandırılmamalıdır” diye ilan ediyordu. II. James’in düşüşünü izleyen çeyrek yüzyıl içinde gümrük gelirleri iki kattan fazla artmıştı. 1688’den sonra ülkenin kaynakları, 1650’lerde olduğu gibi bir kez daha İngiltere’nin ticari ve kolonyal çıkarlarına yarayacak bir dış politikaya hasredilmişti. Dönemin sonuna gelindiğinde Londra, dünya ticaretinin merkezi olarak Amsterdam’ın yerini almıştı.⁶³

Hume’un anavatanı olan İskoçya o dönemde İngiltere’nin aksine 1690’larda büyük bir açlık yaşamıştır ve bu durum İskoçya’nın ekonomik varoluşunu çok olumsuz etkilemiştir. O dönemde İskoç ekonomisi ilkel bir feodal ziraata bağlıydı. Dünya ülkelerinin genelinde olduğu gibi İskoçya’da yönetim zayıf ve baskıcı bir yapıya sahipti.⁶⁴ Ticari ve değişen bir topluma sahip 18. yüzyıl İngiltere’si ekonomik olarak mülkiyet ve toplum refahı açısından iyi durumdayken, İskoçya ilerlemiş bir ticari toplum değildi ve farklı ekonomik ve siyasî sorunlarla yüzleşmişti.⁶⁵ İngiliz Birliği ile İskoçya 1707’de Büyük Britanya’yı kurduğu sırada, İngiliz ticaretinin zenginleriyle İskoç tarımının yoksulları arasındaki ekonomik farklılık ve ticaret toplumunun olumlu yanları konusunda kamuoyunda yaygın bir tartışma yaşanmaktaydı.⁶⁶ Nitekim Birleşme Aktıyla sonuçlanan bu süreç içinde, İskoçya’da yaşayan şehirli toprak ve meslek sahipleri, girişimciler ve entelektüeller, ekonomik büyümelerini sağlayacak ve sürdürebilecekleri şartlar, hem merkantilist hem de serbest ticaret alternatifleriyle ele almışlar, düzenledikleri toplantılarda bankaların rollerini ve birleşmenin önlerine getireceği çok önemli pratik siyasi sorunları tartışmışlardır.⁶⁷ Ortaya atılan farklı birlik biçimleri, anayasal düzenlemelerin alışlagelmiş karakterini ve ne kadar değişken olduğunu göstermişti. Federal bir Avrupa gibi seçenekler de ele alınmış, devlet ile ulusal topluluk arasındaki sorunlu ilişki gün yüzüne çıkmıştı. İngiltere’nin örf ve adetlere dayanan hukukuyla (Birlik’ten sonra da geçerliliğini sürdüren) İskoçya’nın Kıta Avrupası hukuk sistemi arasında karşılaştırmalar yapılmıştı. Hepsinden önemlisi, Birlik’ in kuruluşu 1603’te

⁶³ Christopher Hill, “İngiltere’de Devrim Çağı”, çev: Uygur Kocabaşoğlu, 2016, s. 321

⁶⁴ A. M. C. Waterman, “David Hume on Technology and Culture”, 1998, s. 46- 47

⁶⁵ A. Edwards ve J. Townshend (ed.), “Interpreting Modern Political Philosophy from Machiavelli to Marx”, 2002, s. 87

⁶⁶ D. Hume “The Philosophical Works”, edt: K. Haakonssen, 1994, s. 14

⁶⁷ R. L. Emerson, “Essays on David Hume, Medical Man, and the Scottish Enlightenment: Industry, Knowledge, and Humanity”, 2009, s. 11

İngiliz ve İskoç Tahtlarının birleşmesiyle başlayan, İngiliz siyasi deneyiminin ve İngiliz siyasi sürecinin İskoç yaşamıyla ilişkisi hakkındaki tartışmayı daha da alevlendirmiş ve böylelikle İskoçları siyasetin doğası üzerine düşünmeye ve tartışmaya zorlamıştır. İskoçya’da hiçbir zaman İngiltere de olduğu gibi siyasi gruplaşmalar olmamış; burada siyaset büyük ölçüde, geleneksel olarak kişilere ve ailelere biat şeklinde kendini gösteren klanlar çizgisinde yürütülmüştü. Artık kendilerine yabancı ve uzak bir siyasi arenada yardımcı karakterler olarak rol almak üzere, her zamankinden büyük sayıda İskoç ileri gelenleri Londra’ya akıyor ve geride siyasi sahnesi boşalmış bir İskoçya ile bir ulusal başkent bırakıyorlardı. Bu boşluk büyük ölçüde kendini hem eski ekonomik kalkınma ve eğitim alanındaki yenilenme projelerini daha da geliştirme ve eksiklikleri tamamlama şeklinde hem de hukuk yaşamıyla kilise yönetim siyasetinde gösteren bir tür yenilenme stratejisiyle doldurmuştu. Bu bir kültür siyasetiydi. Kısaca, siyasi alanda ulusal açıdan tutarlı bir bütünlük oluşturan bir bölge olarak İskoçya’nın bu süreçteki konumu, kendisini mevcut koşulların gelişimi ve bu koşullar içerisinde kendi yerini belirlemeye iten şartlarla birlikte ele alınmaktaydı.⁶⁸

1 Mayıs 1707’de İngiltere ile İskoçya arasında imzalanan Birlik Sözleşmesi ile kısmen de olsa İskoçya’nın ekonomik darlığı rahatlamış, İskoç toplumu yeni siyasi ve kültürel bilgilenme çağına girmiştir⁶⁹ Birlik sözleşmesinden sonra İngiliz kolonileri İskoç ticaretine açılmıştır. İskoç insanları İngiltere ile artan ilişkileri nedeniyle İngiltere’de ticaretin getirdiği değişimleri tecrübe ederek, bu değişimleri toplumsal yaşamda uygulamaya çalışmışlardır.

Hume’un doğduğu tarihte Britanya, Devrimden çok önce başlamış olan birbiriyle bağlantılı bir dizi savaşla uğraşmaktaydı. Ülkedeki mevcut savaş durumu ise güvenlik sorununu beraberinde getirmekteydi. Bu savaşların ortak paydası dönemin büyük güçleri arasında bir denge oluşturacak şekilde Fransa’yı çevrelemektir. Britanyalılar her şeyden çok, “evrensel bir monarşi”den yani Doğu’nun despotik tarzında ya da eski Roma’nın emperyal tarzında tek bir monarkın doğrudan ya da dolaylı olarak hakim olduğu bir Avrupa’dan korkmaktaydı. Avrupa hâkimiyeti için mücadele edenlerin Katolikliği bu korkuları kuşkusuz daha da artırmaktaydı.

⁶⁸ D. Hume a.g.e. s. 14-16

⁶⁹ E. Health, V. Merolle, “ Adam Ferguson; Philosophy, Politics and Society”, 2009, s. 55

Sonunda 1714 tarihli Utrecht Barışı, Britanya'ya çeyrek yüzyıl sürecek bir barış getirdi ki, bu Britanya'nın 18. Yüzyıldan beri yaşadığı en uzun süreli barış dönemi idi. Hume'un çocukluk ve gençlik yılları bu dönemde geçmişti. Orta yaşları ise, büyük Avrupa savaşlarıyla, Avusturya Veraset Savaşıyla(1740-1748) ve Yedi Yıl Savaşı'yla (1756-63) kararmıştı. Bu savaşlar sadece Avrupa Kıtasının hâkimiyetiyle değil; okyanusun ve sömürgelerin kontrolü ile ilgiliydi.⁷⁰

Hume'un yaşadığı dönemde Britanya, Kuzey Amerika'dan Hindistan'a kadar koloni gücü artan bir İngiliz İmparatorluğuydu.⁷¹ Kolonileşme ve ticaret sonucu meydana gelen gelişmelere paralel olarak 18. Yüzyılda Britanya'da toplumsal refah da artmıştır. Bu bağlamda 18. Yüzyıl Britanyası'nın temel özelliklerini sıralarsak, aristokrat sınıfının gelişmesi, politik istikrarın devam etmesi, ticaret aracılığıyla ülkedeki zenginliklerin çoğalması ve dine yönelik hoşgörünün artması. Basına sansür uygulamak yerine çıkarılan yasalarla şahıslar ve devlet iftiralara karşı korumuştur. Büyük toprak sahipleri ve çiftçiler için iyi olan bir şey ülke içinde iyi olarak nitelendiriliyordu. Aynı şekilde tüccarların ve bankerlerin çıkarları da göz ardı edilmiyordu. Bu zümreler siyasetten şikâyet ettiklerinde, hükümet tarafından görüşleri dikkate alınıyordu. Giderek hem aydın hem de eğitim görmemiş İngilizler yararlandıkları avantajlar – kişisel özgürlük, yasalar önünde eşitlik, dini hoşgörü, mutlakıyetçi monarşiye karşı teminatlar- arasında bir bağlantı olduğunu ve ülkenin refah düzeyinin artmaya başladığını gözlemledi. Bununla birlikte, ülkenin kendilerini ve mülklerini korumayı düşünen insanlar tarafından yönetilmesi büyük ölçüde İngiltere'ye özgü bir durumdu. Bu bağlamda kendilerini ve mülklerini en iyi koruma yönteminin, ayrıcalıklarının sadece parlamentonun değiştirebileceği yasalarla güvence altına almak olduğunu düşünüyorlardı.⁷² Kısaca ifade etmek gerekirse Hume'un mantığını çözümlendiği ve değerlendirdiği, aynı zamanda kendi siyaset kuramını oluşturmasında etken olan oluşumlar böyleydi. Nitekim bunlar, Hume'un 1740'lı ve 1750'li yıllarda Essays aracılığıyla kendi siyaset anlayışını dünyaya anlattığı sırada ya tartışılmış ya da en azından üzerine değinilmiş konulardı.

⁷⁰ D. Hume "The Philosophical Works", ed: K. Haakonssen, 1994, s. 13

⁷¹ Kenneth R. Merrill "Historical Dictionaries Of Hume", 2008, s. 48

⁷² J. M. Roberts, "The Penguin History of Europe (Avrupa Tarihi)", çev: Fethi Aytuna, 2010, s. 354-356

İngiltere’de mevcut dönemde meydana gelen ticari gelişmeler Hume için önemlidir. Hume İngiltere’de ticaret ve ticarete bağlı olarak gelişen sosyal değişimi ve değişimin sonuçlarını, 1730’larda yaşamış olduğu Bristol ve Londra gibi İngiltere’nin ticaret merkezi olan şehirlerinde doğrudan gözlemlemiştir. Ayrıca İngiltere’deki ticari başarı, Hume’un anavatanı olan İskoçya ile imzalanan Birleşme Aktı aracılığıyla İskoçya tarihinde olumlu bir unsur meydana getirmiştir. Hume’un gözlemlediği mevcut durumda ulusların refahı, uluslararası ticaretin artışına paralel bir gelişme göstermiştir ve bu da yalnızca savaşların değil aynı zamanda ulusal zenginlik ve imparatorluk fikirlerinin yeniden sorgulanmasına neden olmuştur. Mevcut dönemin değişiminin ve dönüşümünün gücü olan ticaret Hume’un siyaset kuramında önemli bir yer tutar. Nitekim Hume Essay’lerde, ticari bir toplumun yalnızca ticaret aracılığıyla, ilerlemeye devam edip edemeyeceği; kendisinden yoksul komşuları üzerinde daha fazla hâkimiyet kurup kuramayacağı; daha yoksul tarım ülkelerinin el emeğine dayanan üretimle gelişmiş bir ticaret toplumunu yakalayıp, düşük ücret sayesinde daha ürünlerini daha ucuza satarak ticari toplumun önüne geçip geçemeyeceği gibi problemlere çözüm aramıştır.

2. BÖLÜM

2.DAVID HUME'UN BİLGİ ANLAYIŞI

Bilindiği üzere bir filozofun bilgi kuramı onun felsefi sisteminin üzerine inşa edildiği temel zemindir. Filozofun bilgi problemini ele alış tarzı ile diğer alanlarda geliştirdiği düşünceler arasında önemli ilişkiler ve bağlantılar vardır. Bizimde bu bölümde amacımız Hume'un bilgi problemini nasıl ortaya koyduğunu açıklamak ve onun bilgi anlayışının ahlâk ve siyasete dair görüşlerinin oluşumunda nasıl bir zemin teşkil ettiğini göstermek olacaktır. Ancak Hume'un bilgi teorisine ait görüşlerini açıklamadan önce hem genel felsefesini hem de bilgi felsefesini hangi temeller üzerine kurduğunu göstermek bizim için yol gösterici olacaktır.

Hume, Enquiry adlı eserinin 'Felsefenin Farklı Türleri Üzerine' başlıklı ilk bölümüne "moral felsefe"⁷³ (moral philosophy), ya da insan doğasının bilimi (science of human nature), her biri kendince değerli ve insanlığın sürdürülmesine, yönlendirilmesine ve yeniden biçimlendirilmesine katkı sağlayabilecek iki farklı tarzda ele alınabilir." diye başlar. Hume'a göre, birinci gruptaki filozoflar, insanı eylem için doğmuş, duygusal bir varlık olarak tanımlarlar. Bu gruptaki filozoflar için erdem, en yüksek değer olarak kabul edildiği için onlar şiir ve hitabetin tüm imkânlarından yararlanarak erdemi çok canlı ve renkli bir biçimde tanımlarlar. Hume'a göre, diğer gruptaki filozoflar ise, insanı eylemde bulunan bir varlık olmaktan öte, akıl (reasonable) sahibi bir varlık olarak kabul edip, insanın anlama yetisini (understanding) oluşturan; doğru ve yanlışın farkına varmayı sağlayacak olan genel zihin (mind) ilkelerini tespit etmeye ve biçimlendirmeye çalışırlar.⁷⁴

Hume bu farklı tarzlardan yola çıkarak felsefeyi, kolay ya da anlaşılır felsefe ve derin ya da soyut (abstract) felsefe olmak üzere ikiye ayırır. Hume'a göre birinci tür felsefe hem kolay ve anlaşılır olması bakımından hem de halka daha faydalı bulunduğu düşünüldüğünden insanların çoğu tarafından övülecektir. Bu yüzden ona

⁷³ Buradaki "moral" kelimesi 18. Yüzyılda ahlâk ya da maneviyat anlamında değil, "insana ait" manasında kullanılıyordu. Dolayısıyla moral felsefe de "insan incelemeleri" ya da insan doğasının bilimi" olmaktadır. Moral felsefe tabiri, Hume'un insan doğası, hakiki metafizik, zihnin işleyiş ilkeleri gibi kavramlarla da ifade ettiği, genel felsefesini ifade etmek için kullanılmıştır. D. Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding", çev: Ferit Burak Aydar, 2018, s. 3

⁷⁴ D. Hume, "Enquiry", 1976, s. 3- 4

göre, en haklı ünü olduğu kadar en sürekli ünü de kolay ya da anlaşılır felsefe elde etmiştir. Hume'a göre, ikinci felsefe türü ise, zihinsel spekülasyonlardan ibaret ve yorucu olup insanlar tarafından faydalı olarak görülmemiştir. Bu felsefe türü insanlar tarafından kendi taleplerini karşılamaktan uzak ve anlaşılmaz olarak değerlendirilmiştir. Ona göre, derin ya da soyut felsefe yapan düşünürler, kendi dönemine kadar çağlarının geçici heveslerinden ya da cahilliğinden gelen sadece geçici bir saygı görmüşler, ama kendilerinden sonrakilerin daha tarafsız gözleri karşısında ünlerini koruyamamışlardır.⁷⁵

Hume, yukarıda bahsettiğimiz farklı insan tanımlarından ve farklı felsefe türlerinden yola çıkarak kendi insan ve felsefe anlayışını ortaya koyar. Hume'a göre insan; akıl sahibi, toplumsal ve eyleyen bir varlıktır. Onun bu özellikleri karma bir yaşam çeşidi olarak doğa tarafından bu soya en uygun bir hayat biçimi olarak sunulmuştur. Bu özellikler insan soyunun; onun “ Filozof olun ama tüm felsefeniz içinde, yine insan kalın” diktumu ile özetlemeye çalıştığı dengeli ve insani yaşam biçimini betimler⁷⁶

Hume'a göre, insanların çoğunluğu kolay ya da anlaşılır felsefeyi derin ya da soyut felsefeyi küçümseyerek ve suçlayarak yeğ tutmakla kalmayıp bütün derine inen akıl yürütmeleri; yani onun deyimiyle metafizik denen şeyi kayıtsız şartsız reddetmeye vardıklarından yanlış bir tavır içine girmişlerdir. Bu yanlış tavrın doğru bir tavra nasıl çevrileceğini ise Hume'un kendi felsefe anlayışında bulmak mümkündür. Hume'un kendi felsefe anlayışının, kendisinin yaptığı ayrımlarda ortaya koyduğu farklı felsefe türlerinin açmazlarını ayıklayıp bu iki felsefe türünün sınırlarını soyut felsefe içerisinde birleştirdiğini söylemek mümkündür. Zaten kendisi de yaptığı felsefenin “soyut felsefe” olduğunu açıkça dile getirmiştir.⁷⁷ Ona göre tam ve soyut felsefenin ilk ve önemli yararı, kolay ve insanca olanın hizmetinde kalmasıdır. Ayrıca kolay ya da anlaşılır felsefe düşüncelerinde, verdiği kurallarda ve akıl yürütmelerinde, derin ya da soyut felsefe olmadan, yeterli bir kesinlik düzeyine

⁷⁵ D. Hume, a.g.e., s. 4- 6

⁷⁶ D. Hume, “Enquiry”, 1976, s.6)

⁷⁷ D. Hume, a.g.e., s. 47

ulaşamaz.⁷⁸ Başka bir ifadeyle, derin ya da soyut felsefenin, kolay ya da anlaşılır olan felsefenin anlaşılmasına yardımcı olmak gibi bir görevi yerine getirmektedir.

Aydınlanma düşünürlerinde olduğu gibi, Hume'da fiziki dünyanın bilgisine ancak olgulardan yola çıkılarak ulaşılacağını düşünür. Aynı zamanda Hume, soyut felsefe yapmayı kendi düşüncelerini açıklamak için kaçınılmaz görür. Bu ise Hume'un metafiziğe karşı tavrının tamamen olumsuz olmadığının bir ifadesidir. Hume, sadece gerçeği yansıtmayan bir metafiziğin insan zihninde ve felsefede olumsuz etki yapacağı düşüncesinden hareketle metafiziği eleştirmiştir. Bu bağlamda Hume, gerçek ve gerçek olmayan metafizik ayırımını yaparken; gerçek metafiziğin sınırları çizilmiş ve eleştirilmiş bir insan bilimi olduğunu belirtir. Bu noktada Hume, sahte metafiziğin konusu olan düşüncelere ve düşüncelerin bulunduğu bütün alanlara ise karşı gelmektedir. Ona göre sahte metafizik; cihanın kökeni ve ruhlar âleminin iç dünyası gibi tamamen insan gücünün çok üstünde olan soruların konu olduğu alanlarla ilgilendir.⁷⁹ Burası boş inançların olduğu belirsiz bir kuram ve saçma bir dildir. Gerçek metafizikse, insanın doğasını incelemektedir. Buradan da anlaşıldığı üzere Hume, metafiziğin hiçbir koşula bağlı olmadan reddedilmesine karşı gelmektedir. Bu sebeple Hume, akıl yürütmeye doğru olan gözetimlerin ne şekilde olabileceğini araştırır ve belirsiz sorular karşısında insan zihninin uygun gelmediğini göstermeyi amaçlar.⁸⁰ Hume'un sahte metafiziği eleştirmesinin bir başka sebebi, "insanın anlama gücünün yeterli olmadığı alanlara girmek istemesi ve boş gururun neticesinde ortaya çıkan batıl inançların hileli yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır.⁸¹ Hume'un konumuz gereği buraya kadar ele aldığımız görüşlerini kendi bilgi felsefesine bir giriş olarak değerlendirmenin yanlış olmayacağını düşünürüz.

Hume Treatise'in giriş bölümünde kendi felsefesinin amacını "İnsan Doğasının Bilimini Yapmak" olarak belirlemektedir. Ayrıca yukarıda belirttiğimiz üzere Hume, Enquiry'nin giriş cümlesinde "moral felsefe" tabiri ile "insan doğasının bilimi" eş anlamlı olarak kullanmıştır. Aynı zamanda Hume için "İnsan Doğası

⁷⁸ D. Hume, a.g.e., s. 6- 10

⁷⁹ D. Hume, "Enquiry", 1976, s. 66

⁸⁰ D. Hume, "Enquiry", 1976, s. 219

⁸¹ D. Hume, a.g.e., s. 8

biricik insan bilimidir.”⁸² Hume’un bu tanımlamalar ile ne kastettiğini açıklamaya çalışalım.

İnsan doğası adı altında ortaya çıkan insani ürünlerin determinasyonunu açıklayabilmek için bu determinasyonu ortaya çıkaran ilkelerin açıklanması gerekir. Bizim düşüncemize göre Hume’un bunları yaparken ortaya koyduğu düşünce budur. Yani bilgi, ahlâk, hukuk, siyaset, bilim, insan doğasını oluşturan bu gibi etmenler olgusal dünya (matters of fact)’ da yoktur. Dolayısıyla bütün bunlar olgusal dünya da insan tarafından yapay- icat yoluyla kurulmuşlardır. Peki, insan neye dayanarak kurmuştur? İnsanın doğası insan varlığıyla sınırlı ve bu sınırların içerisinde hareket eden insan, insana ait ilkelerle örülü durumdadır. Yani moral felsefe ya da insan doğası dediğimiz şey insanın varlık olarak özelliklerini içermektedir. Yani toplumsal bir varlık olmak, insanın varlık olarak, insan doğasının yapıtaşında bulunduğu için bunun üzerine kurulan ahlâk ve siyaset insan doğasının ürünleridir. Burada toplumsal olmak a priori diyemeyiz. Çünkü Hume olgulardan hareket eden bir filozof olarak ‘olmalı’ dan değil, her ne ise o olandan hareket etmektedir.

Ben insan doğasını ne ile kuruyorum? Sorusu ile başlarsak yani Hume perspektifinden hareket edersek ampirik bir içerikle çözümlenmeye başlarsak, insan doğasının kaynağını tespit etmemiz gerekiyor. Olgusal dünya kendi başına bir varlık olması hasebiyle insan doğasının kaynağı olamaz. Ancak ve ancak insan doğasını yapay bir icat olarak ortaya koyan zihin bunun kaynağı olabilir. İnsan doğasının sınırları insan zihninin, bu zihne ait ilkeler çerçevesiyle belirlenmiş durumudur.

Yukarıda söylediklerimizden yola çıkarak Hume’un insan bilimi kavramını iki anlamda kullandığını söyleyebiliriz. İlk ve dar anlamda, her şeyin kendisine tâbi olduğu diğer bütün bilimlerinde başkenti ve merkezi olan insan zihninin işleyiş ilkelerinin incelenmesi anlamına gelmektedir. İnsan zihninin işleyiş ilkelerinin açıklanması sayesinde “insan hayatını son derece yakından ilgilendiren bütün bilimleri fethedebiliriz.”⁸³ Ona göre bütün bilimler insan doğasıyla ilişkili olmakla birlikte mantık, ahlâk, eleştiri ve siyaset gibi bilimler insan doğasıyla daha yakından ilişkilidir. “Mantığın biricik amacı akıl yürütme yetimizin ilke ve işlemlerini ve düşüncelerimizin doğasını açıklamaktır; ahlâk ve eleştiri zevk ve duygularımızı

⁸² D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 252

⁸³ D. Hume “Treatise”, 1997, s. 40

değerlendirir; siyaset ise insanları toplumda birlik içinde ve birbirine bağımlı olarak kabul eder.”⁸⁴ Ona göre bu dört bilimde, insan zihnini tanınamızı sağlayan veya bize insan zihninin gelişimi ve donanımını veren her şey kapsanır. Hume’un insan biliminin daha geniş anlamı içinde bu bilimleri içerdiğini söyleyebiliriz.

Hume’a göre, insan bilimi bütün diğer bilimler için yegâne sağlam temeli oluşturmaktadır. Bu yüzden insan biliminin kendisinin sağlam bir temele dayanması çok önemlidir. Hume için “bu biliminin kendisine verebileceğimiz yegâne sağlam temel tecrübe ve gözlemde yatmaktadır.”⁸⁵ Hume’un kendi insan bilimini tecrübe ve gözlem üzerine inşa etmesi, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Newton’ın doğa bilimlerinde kullandığı yöntemi örnek almasına dayanmaktadır⁸⁶. Bu bağlamda Hume’un insan doğası bilimi Newton’ın yönteminde olduğu gibi analiz ve senteze dayanan iki aşamayı içerir. Bu bilim önce insan doğasının ilkelerini, tecrübeden ve gözlemden hareket ederek tümevarım aracılığıyla kurar ve ardından bu ilkeleri çeşitli koşullara uyarlayarak, toplumdaki somut insani fenomenlere uygular.⁸⁷

Bu noktada Hume’un Treatise adlı eserinin insan doğasının bilimi olarak birleştirici temasını görmek mümkündür. Hume üç bölümden oluşan bu eserinin ilk bölümünde, “Anlama Yetisi (understanding)” başlığı altında, empirist epistemolosinde dış dünya hakkındaki bilgimizi nasıl edindiğimizi, dış dünya hakkındaki bilgimizin sağlamlığı ve kesinliği ile dış dünya hakkındaki bilgimizin sınırları üzerinde durmuştur. Hume’un bu yöndeki açıklamaları, dış dünyanın bilgisini edinmede insan zihninin işleyiş ilkelerinin açıklanmasına yöneliktir. İkinci bölümde “Tutkular (passions)” başlığı altında, insan eylemlerinin temel ilkelerini ve bu ilkelerin toplumsal yaşamla olan bağlarını empirist bir yöntemle açıklar. Üçüncü bölümde ise, “Ahlâk (moral)” başlığı altında, yine empirist yöntemle ahlâkın doğası ve kökenini açıklayarak adalet, mülkiyet ve hükümet analizinden hareketle siyasete giriş yapar. Treatise paralel olarak Hume’un diğer eserlerinin kronolojik sıralamasına baktığımızda da aynı kurguyu görmemiz mümkündür. Eserlerinde epistemolojiden

⁸⁴ D. Hume, a.g.e., s. 41

⁸⁵ D. Hume, a.g.e., s. 41

⁸⁶ Bu konuda ayrıca bakınız: D. Hume, “An Enquiry Concernin Human Understanding”, çev: Selman Evrim, 1945, Levy- BRUHL önsözü; s. IX- XVII.

⁸⁷ Duncan Forbes, “Hume’s Philosophical Politics”, 1975, s. 104

ahlâka, ahlâktan siyaset, konularına birbirleriyle bağlantılı olarak geçiş yaptığı görülür.⁸⁸

Bilgi edinme etkinliğinde, J.Locke ve G. Berkeley’de olduğu gibi, akıl karşısında deneyime öncelik veren Hume için de zihin (mind) doğuştan muhtevalı hiçbir bilgiye sahip değildir. Zihnin doğuştan muhtevalı hiçbir bilgiye sahip olmaması, aynı zamanda bilgi edinme etkinliğinde aklın sınırlı bir işleve sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Hume, kendi empirist yaklaşımı gereği, insan aklının sınırlılığı merkezinde kendi bilgi kuramını temellendirmiştir. Buna göre, dış dünya hakkında bilmek istediğimiz şeylerin ancak deney/tecrübe ve gözlem temelinde işleyen bir zihinsel faaliyet sonucu tespit edilebilir. Zihin, belirli ilişkiler tarafından birleştirilmiş değişik algılar (perceptions)’ın bir yığındır.⁸⁹ İnsan zihninin içeriğini oluşturan tüm algılarımızı Hume, güçlülük ve canlılık derecelerindeki farklılığa göre “izlenimler (impressions)” ve “ideler (ideas)” olarak ikiye ayırır. Hume bilgiyi izlenimlerden, dolaysız deneyim verilerinden türetir. İzlenimler, doğrudan doğruya bilginin *deneyisel* kaynağıdır ve bilgiyle ilgili tüm iddialarda ilk onlara başvurulur. Zihnimize büyük bir şiddetle giren tüm duyum, tutku ve duygularımız izlenimlere, bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgeleri (the faint images) ise idelerimize karşılık gelmektedir⁹⁰. Bir insan bir şey gördüğü ya da işittiği zaman, zihnin faaliyetinin dolaylımsız içeriğini izlenimler oluşturur, buna karşılık herhangi bir şeyi düşündüğü, hayal ettiği ya da hatırladığı zaman, söz konusu zihinsel faaliyetinin ya da işlemlerinin içeriğini ideler oluşturur. Örneğin, “ışıkta odamda gördüklerim izlenimdir; ışığı ya da gözümü kapattığım zaman oluşturduğum ideler ise duyumsadığım izlenimlerin sağın temsilcileridir.”⁹¹ Ancak Hume’a göre, uyku, yüksek ateş, cinnet ya da şiddetli bir ruhsal sarsıntı gibi bazı durumlarda, idelerin izlenimler kadar güç ve canlılık kazanabilmesi ve tersi de izlenimlerin idelerden ayırt edilemeyecek kadar silik ve cansız olabilmeleri de mümkündür. Böyle birkaç istisnai durum dışında izlenimler ve ideler büyük ölçüde birbirlerine benzer, ancak güç ve canlılık dereceleri bakımından daha zayıftır.

⁸⁸ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 45- 256/ 257- 396/ 397- 522

⁸⁹ D. Hume, a.g.e., s. 202

⁹⁰ Arda Denkeli’ye göre Hume, Modern Felsefede duyu deneyi ve kavram arasındaki ayrımı açıklıkla saptamış olan ilk düşünürdür. Duyu deneyine karşılık gelen “izlenimler”; kavrama karşılık gelen de “ideler” dir. (Denkel, “Düşünceler ve Gerekçeler”, 2003, s. 252)

⁹¹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 46

İnsan zihnini oluşturan algıları Hume, “yalın/basit (simple)” ve “karmaşık (complex)” olmak üzere tekrar ikiye ayırır. Bu ayrım eş deyişle izlenimler ve ideler için de geçerlidir. Hem izlenimler hem de ideler yalın ya da karmaşık olabilirler. Yalınlıktan kast edilen algıların, ya da izlenimlerin veya idelerin başka bir ayrım kabul etmeyecek kadar tekil ya da basit yapıda bölünemez olmalarıdır. Karmaşıklıkları ise yapı olarak her birinin kendisinden daha basit ya da tikel algı, izlenim veya ideye bölünebilir nitelikte olmalarıdır.

Hume’a göre her yalın ide yalın bir izlenimden kaynaklanır. Bir şeyin yalın izlenimi her durumda, onu idesinden önce gelir. Başka bir ifadeyle, varoluşları açısından izlenimler idelerin nedeni iken; ideler izlenimlerin etkileridir. Böyle bir sonuca ulaşmamızı sağlayan ise değişmez deneyimin kendisidir. Bu durum bütün algılarımız için geçerlidir. Görmediğimiz bir rengin, işitmediğimiz bir sesin, koklamadığımız bir kokunun, tatmadığımız bir tadın kısaca izlenimi olmayan hiçbir şeyin idesine sahip olamayız. Görme, işitme, koklama, tatma gibi duyumları almayı sağlayan yetilerden birinin eksik olması durumunda, bu yetiler aracılığıyla oluşacak olan ideye ye sahip olmak söz konusu değildir. Örneğin, görme yetisine sahip olmayan birisinde renk idesinin oluşması mümkün değildir.

Hume’a göre, yalın izlenimlerden her zaman yalın ideler üretiriz. Bu ürettiğimiz idelerden bileşik ya da karmaşık ideleri üretiriz. Ancak varoluş açısından ne kadar incelersek inceleyelim bulacağımız bir kural olarak tüm yalın idelerimizin olgusal olarak kendilerine karşılık gelen bir izlenimden türediği, yalın idelerin yalın izlenimlerin kopyaları olduğudur. Bu kuralı Hume, “*insan doğası biliminin ilk ilkesi*” olarak görür.⁹² Diğer taraftan bileşik ya da karmaşık idelerin her zaman bileşik izlenimlerin kopyaları olmaları ya da izlenimlere benzemeleri zorunlu değildir. Hiç görmediğimiz halde kanatlı bir at hayal edebiliriz; ama bu karmaşık idenin bileşenleri, izlenimlerden türemiştir.⁹³ Bir karmaşık ideyi oluşturan yalın idelerin yalın izlenimlerden gelmesi bir zorunluluktur. Bu zorunluluk, Hume’un empirist epistemolojisinin hem kaynağını oluşturur hem de deneysel meşruiyetin hesabını verir.

⁹² D. Hume, a.g.e., s. 49

⁹³ B. Russell, “Batı Felsefe Tarihi”, 2012, s. 299

Hume, izlenimler ile ideler arasındaki bağlantıları açıkladıktan sonra, Treatise adlı eserinin “Anlama Yetisi Üzerine” adlı bölümünde, izlenimlere ilişkin kısa bir açıklama da bulunur. Buna göre, izlenimler ikiye ayrılır. Hume, Locke’u izleyerek bunları “duyum izlenimleri (dış duyum izlenimleri) (impressions of sensation)” ve “düşünüm/ refleksiyon izlenimleri (içsel deney) (impressions of reflection)” olarak saptar.⁹⁴ Hume’un görüşüne göre, duyum izlenimleri zihnimizde bilinmeyen nedenlerin etkileri olarak varlığa gelirler ve duyu organları aracılığıyla edilgin bir biçimde aldıklarımızın karşılıklarıdır. Duyular yoluyla edinilen üç tür izlenim vardır. Bunlardan ilki, dışsal nesnelerin şekil, hareket ve katılıklarının izlenimleri; ikincisi renk, tat, koku, ses, sıcak ve soğuk izlenimleri; üçüncüsü ise haz ve acı izlenimleridir.⁹⁵ Duyum izlenimlerine karşılık düşünüm/refleksiyon izlenimleri ise, büyük ölçüde idelerden türetilir ve belli bir düzene sahiptir. Zihin nesnelere karşılınca ilk alınan (algılanan) nesnenin izlenimidir, izlenimden sonra geriye o izlenimin idesi kalır, bu ide zihnimizi etkileyince kimi yeni izlenimlerin oluşmasına neden olur. İşte bu son türde olanlar duyu organlarından değil de zihnin kendi içeriklerini gözlemleyişinden kaynaklandığı için bunlar düşünüm/ refleksiyon izlenimleridir. Örneğin aşırı soğuk bir günde, yüzümüzde duyumsadığımız şiddetli bir acı duyumunu birkaç gün sonra hatırladığımızda, bu acı idesi bir tür hoşnutsuzluk duygusuna ya da yüzümüzü soğuktan korumak için güçlü bir eğilim duymamıza neden olur. İşte, bu yeni duygu ya da kaçınma eğilimi, bir düşünüm izlenimidir. Bunlar da bellek (memory) ve imgelem (imagination) tarafından yeniden kopyalanıp ide olurlar; bu idelerden de başka izlenimler ya da yeni ideler türetebilmek mümkündür.⁹⁶ Hume’un izlenimler ve ideler arasında yaptığı ayrımlardan yola çıkarak bunların düzen ve sırası şu şekildedir: Duyum izlenimi, duyum idesi, refleksiyon izlenimi ve refleksiyon idesi⁹⁷

Hume’a göre herhangi bir izlenim zihin tarafından alındıktan sonra, zihinde onun bir ide olarak tezahürü iki farklı yolla ortaya çıkar. İzlenimler ilk önce, bir izlenimin canlılığı ile bir idenin sönüklüğü arasındaki bir canlılık derecesiyle çıkarlar. Bu yolda izlenimlerimizi sağlayan yeti “bellek” (memory)’tir. İzlenimler,

⁹⁴ A. Denkel, “Düşünceler ve Gerekçeler”, 2003, s. 253

⁹⁵ D.Hume, “Treatise”, 1997, s. 136

⁹⁶ D.Hume, a.g.e., s. 50

⁹⁷ H. W. Noonan, “Hume on Knowledge”, 1999, s. 54

ikinci kez salt bir ide olarak ortaya çıkarlar. Bu ikinci yolda izlenimimizi yinelememizi sağlayan yeti ise “imgelem” (imagination)’dir. Ona göre bellek, duyum izlenimleriyle yapı olarak aynıdır ve bu izlenimleri değiştirilebilecek herhangi bir güce sahip değildir. Çünkü bellek, eğer bir bozukluk ya da eksikliği yoksa nesnelere bize sunulduğu kökensel biçimini saklar. “belleğin başlıca görevi yalnız ideleri değil, ama onların düzen ve konumlarını saklamaktır”.⁹⁸ Ancak imgelem yapı olarak, kökensel olanla yani duyum izlenimleriyle aynı düzey ve biçime sahip değildir. İmgelemde ideler, adeta kaynağından koparılarak, daha sönük veya silik bir biçimde yeniden üretilir. Bununla birlikte, basit idelerimizin basit izlenimlere dayanmasının bir zorunluluk olduğundan, Hume’a göre, karşılığı olan izlenimler daha önce ortaya çıkmaksızın ne belleğin ne de imgelemin idelerinin ortaya çıkabilmesi mümkündür.⁹⁹ Bellek, ideleri özgün halleri, düzen ve konumlarıyla sunuldukları gibi muhafaza ederken; imgelem ideleri istediği gibi özgürce düzenleyip değiştirebilir. Hume’un düşünce sistemine göre idelerin kaynağı izlenimler olsa da söz konusu izlenimlerin bir araya getirilişleri insan zihninin bir faaliyetinin sonuçlarıdır. Bu yüzden de söz konusu faaliyet izlenimleri aşan bir takım unsurlar içermektedir. Bu faaliyetler aynı zamanda zihnin ya da öznenin doğasına ilişkin ilk verileri de taşımaktadır. Bu yüzden Hume’da zihnin araştırılması salt bir içerik araştırması ile sınırlı olmayıp; zihnin sahip olduğu içeriklerle ne yapıldığının da gösterilmesi gerektiğini de beraberinde getirmektedir. Bu içeriklerle ne yapıldığının gösterilmesi ise zihin araştırmasının önemli bir diğer boyutunu oluşturmaktadır.

“Hume daima, zihnin, imgelemin ve idenin özdeşliğini ileri sürer. Zihin doğa değildir, zihnin doğası yoktur. O, zihindeki ide ile özdeştir. İde veridir, verili olduğu haliyle, ide deneyimdir. Zihin verilidir. Bir ideler topluluğudur, bir sistem bile değildir. O zaman yukarıdaki soru da şöyle ifade edilebilir: Nasıl olurda bir topluluk sistem haline gelir? İdeler topluluğuna, bir yetiyi değil, bir kümeyi, sözcüğün en belirsiz anlamında şeylerin kümesini, gördüklerinden ibaret olan şeylerin kümesini belirtmesi ölçüsünde *imgelem* denir: albümü olmayan pul koleksiyonu, tiyatrosu

⁹⁸ D.Hume, a.g.e., s. 51

⁹⁹ D.Hume, a.g.e., s. 51

olmayan piyes ya da algıların akışı... Açık ki soru şöyle de sorulabilir: Nasıl olur da zihin bir özne haline gelir? İmgelem bir yeti haline nasıl gelir?”¹⁰⁰

Özne, imgelemin bir yeti haline geldiği, sentez yapan, icat eden, inanandır. İdenin imgelem tarafından yeniden üretilmesi demek, izlenimin imgelemde bir yeniden üretiminden başka bir şey değildir.¹⁰¹ İmgelem, ideleri özgürce düzenleyip, değiştirebildiği için onun tümüyle hayali, fantastik, düşsel ideler, örneğin kanatlı atlar, ateş püskürten ejderhalar, uçan halılar meydana getirmesi de mümkündür. Hume, bu bağlam söz konusu olduğunda imgelem yerine düş gücü/ fantezi (fancy) sözcüğünü kullanmaktadır.¹⁰² İmgelem, kendi başına bir doğa değil, fantezidir.¹⁰³ İdeler, fantezi adı altında (imgelemde) ayrı bireyler topluluğu oluştururlar. “Fantezi idelerin bağı olarak dünyayı baştan uca kat eden bir harekettir”¹⁰⁴ ve bu hareketiyle “Ateş püskürten ejderhalar, kanatlı atlar, hilkat garibesi devler”¹⁰⁵ yaratır. İşte zihnin temeli bu tür hareket olarak sabuklama veya tesadüf ya da kayıtsızlıktır.¹⁰⁶ Bu kayıtsızlık ya da sabuklama durumunda imgelem, bir fantezi biçimindedir ve fantezi özsel olanla ilineksel olanı karıştırmamızın da nedenidir.

Ancak Hume’a göre, imgelemin ideleri tamamen keyfî bir biçimde ayrılıp bağlantılandırılmaması gerekmektedir. Çünkü imgelem ideleri tamamen keyfî bir şekilde bağlantılandırsaydı, karmaşık ya da bileşik idelerimiz tümüyle rastlantısal ya da geliş-güzel olarak bir araya getirilirdi.¹⁰⁷ O halde imgelemde idelerin istikrar ve tekbiçimlilik kazanabilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Hume’a göre, idelerin imgelemde istikrar ve tekbiçimlilik kazanabilmeleri için başka ilkelerin varlığına ihtiyaç vardır. Bu ilkeler, imgelemin bir insan doğası haline gelmesini sağlayan ve idelerin imgelemde birbirlerini çağrıştırma tarzı olarak nitelenen, istikrar ve tekbiçimliliği oluşturan “çağrışım ilkeleri” dir. Çağrışım ilkeleri “bütün insanlık üzerinde eşit etkileri olan evrensel ilkelerdir.”¹⁰⁸

¹⁰⁰ G. Deleuze “Ampirizm ve Öznellik”, çev: Ece Nahum, 2016, s. 9

¹⁰¹ G. Deleuze, a.g.e., s. 9

¹⁰² D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 52

¹⁰³ G. Deleuze, a.g.e., s. 9

¹⁰⁴ D. Hume, a.g.e., s. 62

¹⁰⁵ D. Hume, a.g.e., s. 52

¹⁰⁶ D. Hume, a.g.e., s. 206

¹⁰⁷ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 52

¹⁰⁸ D. Hume, “Enquiry”, 1976, s. 18

Gilles Deleuze, Hume’da çağrışımın bir doğa yasası olduğunu; bu yasanında tüm yasalar gibi nedenleriyle değil; ancak etkileriyle tanımlanabileceğini ifade eder. Dolayısıyla bir insan bilimi olarak felsefenin nedenleri araştırması gerekmez; onun etkileri büyük bir dikkatle araştırması gerekir. Zaten Hume için de nedenlerin bilinmesi imkânsızdır; ilkelerin ne bir nedeni ne de güçlerinin bir kökeni vardır. Kökensel olan şey ilkelerin imgelem üzerindeki etkileridir.¹⁰⁹ Deleuze’ün burada kastettiği, aslında çağrışım ilkelerinin imgelemin işleyişini belirlediğidir. Çağrışım ilkelerinin her halükârda anlamı, tayin edilmiş duyumlardan hareketle imgelemden bir düşünüm izlenimi kurmaktır.

Hume’a göre, çağrışım ilkelerinin varlığı ciddi bir düşünme edimi ve konuşma alanlarında belirginleşir. İdelerin düzenli gidişini bozan herhangi bir ide bellek tarafından hemen fark edilir, hatta imgelemin işleyişinde bile birbirlerini izleyen idelerin yine gelişigüzel bir ilişkiye girmedikleri görülür. Ancak bir derecelendirme yapacak olursak, çağrışım ilkelerinin ideler arasında kurduğu bağlar bellekte imgelemden olduğundan daha kuvvetlidir. Çağrışım ilkeleri: “benzerlik (resemblance), zaman ya da mekânda yakınlık (contiguity in time or place) ve neden ve etki (cause and effect)” olmak üzere üç tanedir. Hume bu üç çağrışım ilkesinden hariç, “karşıtlık (contrast)” adını verdiği dördüncü bir ilkedenden söz eder. Ancak karşıtlık ilkesinin, nedensellik ve benzerlik ilkelerinin bir karışımı olduğunu ve bu yüzden bunun, başlı başına bir ilke olarak değerlendirilemeyeceğini de ekler. Hume bu üç ilkenin işleyişini şöyle örneklendirir: “Bir resim idelerimizi doğal olarak aslına götürür ve bu benzerlik ilkesi ile mümkün olur. Bir yapının bir dairesinden söz edilmesi, diğer daireler hakkında bir soruşturma ya da konuşma başlatır ve sonuncu ilke ile de, yani neden etki ilkesi ile de örneğin bir yarayı düşündüğümüzde onu takip eden bir acı idesinin doğması mümkün hale gelir.¹¹⁰ Ona göre, çağrışım ilkeleri içinde en önemli ve en kapsamlısı neden ve etkidir. Bilindiği üzere Hume’un bilgi teorisi söz konusu olduğunda en fazla dikkati onun neden ve etki ilişkisi üzerine yaptığı eleştiriler çekmiştir. Hume’un neden ve etki ilişkisine dair açıklamaları yalnızca onun bilgi teorisi ile sınırlı olmayıp, onun ahlâk, din ve siyasete dair görüşlerini oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden bu ilişkinin mahiyetine

¹⁰⁹ G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, çev: Ece Nahum, 2016, s. 23-24

¹¹⁰ Hume, “Treatise”, 1997; 52-54; D. Hume, “Enquiry” 1976, s. 17- 18

ve Hume'un diğer görüşleri üzerindeki etkisine aşağıdaki açıklamalarımızdan sonra değinmeyi daha uygun buluyoruz.

Çağrışım ilkelerinin etkisi “karmaşık ideler”dir ve imgelemde kendisini üç biçimde açığa çıkarır: Ya ide, imgelemde benzerlik yoluyla onu çağrıştıran bütün ideleri temsil etmeye muktedir olarak bir rol alır: “soyut (abstract) genel (general) ide”. Ya idelerin zihin yoluyla birleşmesi daha önce sahip olmadığı bir düzenlilik kazanır, “doğa bir bakıma her birine, karmaşık bir idede birleşmeye en uygun basit ideleri verir”: töz (substance) ve kip (mode). Ya da bir ide diğerini buyur eder: ilişki (relation).¹¹¹ Bu üç durumda da çağrışımın sonucu, zihnin bir ideden başka bir ideye rahatça geçmesidir; “ilişkinin özü kolay geçiştir. Doğa haline gelmiş zihnin eğilimi vardır.”¹¹²

Hume Treatise’de çağrışım ilkelerini ele aldıktan sonra sırasıyla “ilişkiler”i, “kipler ve tözler”i son olarak da “soyut genel ideler”i inceler. Ancak biz burada konunun bütünlüğü açısından önemli gördüğümüz için Hume’un “kipler ve tözler” ile “soyut genel ideler” ile ilgili açıklamalarına “ilişkiler” hakkındaki açıklamalarından önce yer vereceğiz. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Hume için bir karmaşık ideyi oluşturan yalın idelerin yalın izlenimlerden gelmesi gerektiği bir zorunluluktur. Buna göre kip ve töz idelerinin kaynağında hangi izlenimlerin bulunduğunu tespit edilmesi aynı zamanda bu idelerin meşruiyetini de kanıtlayacaktır. Buna göre, eğer bir töz idesine sahipsek kaynağında, ya bir duyum izlenimi ya da bir düşünüm izlenimini olması gerekir. Ancak töz idesi ne bir duyum izleniminden ne de bir düşünüm izleniminden türemiştir. Öyleyse töz idesi diye bir şey de yoktur. “Töz, sözcüğü bir “yalın ideler” toplamını imler.”¹¹³ Bir tözün idesi, kendilerine ait özel bir adları olan yalın idelerin imgelemde birleştirilmesinden başka bir şeyi ifade etmez. Töz idesi gibi kip idesi de imgelem tarafından birleştirilen ve hatırlamak veya sözünü etmek için bir ad verdiğimiz yalın ideler toplamından başka bir şey değildir. Kipleri oluşturan yalın ideler ya bitişiklik ya da nedenselliğin birleştiremediği ama farklı nesnelere dağıtılmış nitelikleri temsil ederler, ya da eğer tümü birleştirilmişse o zaman bireyleşme ilkesi karmaşık idenin temeli olarak kabul

¹¹¹ G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, çev: Ece Nahum, 2016, s. 12- Hume, “Treatise”, 1997, s. 54- 57).

¹¹² D. Hume, a.g.e., s. 212

¹¹³ F. Copleston, “Felsefe Tarihi, Berkeley- Hume, 1998, s. 78

edilmez.¹¹⁴ Hume'un bu açıklamaları aynı zamanda bize J. Locke ve G. Berkeley'in bu konudaki açıklamalarından daha tutarlı bir yaklaşım sergilediğini de açıkça göstermektedir. Bilindiği üzere Berkeley, Locke'un "maddi töz" kavramını, bilinmeyen bir dayanağa sahip olması nedeniyle eleştirmiş, maddi töz yerine "tinsel/manevi bir töz" kavramı geliştirmiştir. Hume'un özgünlüğü burada kendisini gösterir, kendi epistemolojisi ile tutarlı bir biçimde töz düşüncesini inkâr eder.

Hume Treatise'de, soyut genel ideler hakkında kendi düşüncelerini açıklamadan önce, soyut genel idelerimizin olanaklı olmadığını kendisinden önce dile getiren Berkeley'i anarak başlar. Hume'a göre, "bir büyük filozof", yani Berkeley, tüm genel idelerin, belli bir terime eklenen tikel idelerden başka bir şey olmadıklarını ileri sürmüştür. Berkeley'in bu görüşü Hume açısından yazın dünyasında son yıllarda yapılmış en büyük ve en değerli keşiftir.¹¹⁵ Hume, soyut genel ideleri çelişkili bulur. Bu çelişkiyi ise üç argümanla ortaya koyar. Bu argümanlardan ilki "farklı olan her şey ayırt edilebilir ve ayrılabilen her şey ayırt edilebilir." İkincisi, "zihin nicelik ya da niteliğin her birinin derecelerinin sağın bir idesini oluşturmaksızın onların herhangi bir idesini oluşturamaz." Genel idelerimiz zihinde kesin bir nitelik ve nicelik ölçüsüne sahiptir. Benzeşim aracılığıyla farklı ölçülere sahip olan diğer ideleri de temsil eder. Başka bir ifadeyle Hume'un düşünce yapısına göre, genelleme somut bir imgesellik temeline göre inşa edilmektedir. Hume'un bu konudaki üçüncü argümanı, "Herkes doğadaki her şeyin tekil olduğunu ve boyutlarını belirlemeden gerçek bir üçgenin kabul edilmesinin saçma olduğunu kabul eder. Gerçeklikte saçma olan düşüncede de böyle olmalıdır." Bunun için soyut genel idelerin veya terimlerin var olması gerekli değildir. Hume için, somut genel ideler ve terimler, zihnin işlemesi için yeterlidir.¹¹⁶

Hume Treatise' de karmaşık ideleri "ilişkiler (relations)"adını verdiği bölümde, "doğal ilişkiler (natural relations)" ve "felsefi ilişkiler (philosophical relations)" olarak iki türe ayırarak inceler. Bu ayrıma dayanarak ilişki sözcüğünün iki farklı anlamını ayırt eder. Buna göre ilişki ilk önce, imgelemde iki ide arasında bağ kurulmasını ve bir idenin çağrışım yoluyla diğerini getirmesini sağlayan nitelikleri

¹¹⁴ D. Hume, a.g.e., s. 52

¹¹⁵ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 57

¹¹⁶ D.Hume, "Treatise", 1997, s. 57- 64

belirtmek için kullanılır. Burada Hume, çağrışım ilkelerini “doğal ilişki” olarak adlandırır. O halde doğal ilişkiler durumunda ideler doğal çağrışım ilkeleri tarafından birbirine bağlanırlar, “öyle ki biri doğallıkla ya da alışkanlıkla ötekini çağırma eğilimindedir.”¹¹⁷ İkinci olarak, Hume’un “felsefi ilişkiler” dediği ilişkiler söz konusudur. Burada “ilişki” sözcüğünü Hume, fantezi (fancy)’de rastgele birleşen iki ide için bile bu ideleri karşılaştırmayı uygun bulacağımız belirli koşul anlamında kullanır. Ona göre, yalnızca felsefede bu anlamı, arada bağ kuran bir ilke olmadan da inceleme konusu yapmayı kapsayacak şekilde genişletiriz.¹¹⁸ Öyleyse bu konuda şunları söyleyebiliriz: İdeler arasında felsefi bir ilişki kurulduğunda, istemli olarak tüm nesnelere zihinde kıyaslayabiliriz, ancak bunun için nesnelere arasında en azından belirli bir nitelik benzerliğinin bulunması gereklidir. Böyle bir kıyaslamada zihin bir ideden bir başkasına geçmek için doğal çağrışım ilkeleri tarafından yönlendirilmez, yalnızca belli bir kıyaslamayı yerine getirmeyi seçtiği için bunu yapar. Bu bağlamda Hume felsefi ilişkileri yedi başlık altında toplar. Bunlar:

1. Benzerlik (resemblance) : Bu ilişki tüm felsefi kıyaslamalarımızı mümkün kılan ilişkidir, çünkü bunun olmaması halinde, nesnelere zihinde kıyaslanmaları söz konusu olamaz. Ancak bu kadar önemli ve kıyaslama için zorunlu olan bu ilkedен, her benzerliğin idelerin bir çağrışımını üreteceği sonucu çıkmaz. Eğer bir nitelik çok genelse ve çok büyük bir sayıda nesnede ya da tüm nesnelere bulunursa, zihni doğrudan bir tanesine götürmez, aksine aynı anda çok sayıda seçenek sunarak imgelemin tek bir nesneye bağlı kalmasını engeller. Örneğin tüm katı şeyler katı olmada birbirlerine benzerler ve herhangi bir katı şeyi herhangi bir katı şeyle kıyaslayabiliriz. Ama genel olarak bir katı şey idesi, zihni çağrışım ilkesi ile herhangi bir başka tikel katı şeye götürmez.

2. Özdeşlik (identity): Bu ilişkiye değişmez, sürekli (constant) ve değiştirilemez nesnelere için başvurulur ve tüm diğer ilişkilerin en evrenseli ve sürekliliği olan her varlıkta ortak olanıdır.

3. Zaman ve mekân (time and space): Özdeşlikten sonra gelen evrensel ilişkilerdir ve uzak, bitişik, yukarıda, aşağıda, önce, sonra gibi sonsuz sayıda kıyaslamadan kaynaklanır.

¹¹⁷ F. Compleston, “ Felsefe Tarihi Berkeley- Hume”, 1998 s. 79

¹¹⁸ D. Hume, a.g.e., s. 55

4. Nicelik ya da sayıda orantı: Nicelik ya da sayı ile değerlendirilebilen tüm nesnelere bir başka verimli ilişki kaynağı olan bu özellikleriyle kıyaslanabilirler.

5. Nitelikte Derecelenme: Aynı niteliğe sahip olan iki nesnenin bu niteliklerinin dereceleri bu kıyaslama türünü oluşturur. Örneğin ağırlık bakımından iki nesneyi kıyasladığımızda biri diğerinden ağır ya da hafif olabilir. Ya da aynı türden iki renk de aralarındaki ton farklılıklarına göre kıyaslanabilirler.

6. Aykırılık (contrariness): Bu ilişki “hiçbir ilişki belli bir derecede benzerlik olmaksızın kalıcı olamaz kuralını çiğniyor olarak görülebilir. Ancak hiçbir iki ide kendi içlerinde aykırı değildir, yalnızca bir istisna: var olmama idesi nesnesini, içinde nesnesinin var olmadığını varsaydığı tüm zaman ve mekânlardan dışlasa da hem var olmama hem de var olma ideleri bir nesneyi işaret ettikleri için bu iki ide açıkça benzerdir.”¹¹⁹ Hume burada var olma ve var olmamanın benzerlik temelini bir nesneden hareketle oluşturulduğunu ifade etmek ister.

7. Neden ve Etki (cause and effect) : “Ateş ve su, sıcak ve soğuk gibi tüm nesnelere aykırı olduklarını deneyimler ve neden ya da etki karşılıkları sayesinde görebiliriz. Böylece neden- etki ilişkisi doğal bir ilişki olmanın yanı sıra yedinci felsefi ilişki olur.”¹²⁰

Hume, “farklılık (difference)” ilişkisini de bir felsefi ilişki türü olarak görmesinin doğal olarak beklenilebileceğini söyler. Ancak Hume, farklılık ilişkisini diğer ilişkiler arasına katmaz, çünkü onu “herhangi bir olgusal ya da olumlu şey olmaktan çok ilişkinin bir olumsuzlaması olarak görür.”¹²¹ Ayrıca özdeşlik ve benzerlikte bu karşılık farkı iki türdedir; özdeşlikte, sayıda farklılık; benzerlikte ise türde farklılık olarak ortaya çıkar

Burada belirtmemiz gereken, Hume’un yaptığı bu ayrımlarda doğal ilişkiler olarak adlandırdığı çağrışım ilkeleri (benzerlik, bitişiklik, neden ve etki) ile felsefi ilişkiler arasında bir çakışmanın olduğudur. Esasen doğal ilişkilerin üçü de felsefi ilişkiler arasında yer alır ve bu çakışma Hume tarafından zaten gözden kaçırılmış bir durum değildir. Nedensellik Hume’un görüşünde, zaman ve mekândaki yakınlık ve sürekli biraradalığı ima eden felsefi bir ilişki olsa da ona dayanarak akıl

¹¹⁹ D.Hume, “Treatise”, 1997, s. 55

¹²⁰ D. Hume, a.g.e., s. 56

¹²¹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 56

yürütebilmemiz ya da çıkarımlar yapabilmemiz onun doğal bir ilişki olması ve idelerimiz arasında tam bir bütünlük sağlamasındandır.¹²² Hume, felsefî ilişkilerle ilgili olarak yaptığı bu ayrımı Treatese’de “Bilgi ve Olasılık” adlı bölümde bir kez daha sınıflandırır. Bu sınıflandırmaya göre:

I. Bütünüyle kıyasladığımız idelere bağlı olanlar

II. İdelerde hiçbir değişim olmaksızın değiştirilebilecek olanlar.¹²³ Hume’un yaptığı sınıflamaya göre birinci grupta yer alan ilişkilerin kaynağı idelerdir. Bunlar: benzerlik, aykırılık, nitelikte dereceler, nicelikte ya da sayılarda orantılar olmak üzere dört tanedir. Ona göre, bu ilişki türlerinde sonuca ulaşmak çok kolaydır. Örneğin iki nesne arasındaki benzerlik hem göze hem de zihne çarptığı için nadiren ikinci bir irdelemeyi gerektirirler. Aykırılık ve niteliğin derecesi için de durum farklı değildir. Çünkü hiç kimse var olma ve var olmamanın birbirinin karşısı olduğundan, birinin diğerini yok ettiğinden şüphelenmez. Nicelik ve sayı üzerine yapılan orantı hesaplamalarında durum öncekilere göre daha kolaydır. Başka sayılar ya da figürler arasında bir üstünlük ya da astlık, özellikle de aralarındaki fark büyük olduğu zaman görülebilir. Hume’a göre kaynağı ideler olan bu dört ilişki bilginin ve kesinliğin nesnesi olabilirler.

Kaynağı deneyim olan ve ikinci grupta yer alan: özdeşlik, zaman ve mekânda durumlar ile neden ve etki ilişkileridir. Bu ilişki türlerinde yargıya varılırken nesnelere bir arada bulunur ve nesnelere bize yansıyanlar doğrudan algılanır. Bu düşünce yoluna göre Hume, özdeşlik ile zaman ve mekân ilişkileri üzerine yaptığımız herhangi bir gözlemi akıl yürütme olarak kabul etmez. Bunun nedeni ise Ona göre, bu ilişkilerin hiç birinde zihin gerçek var oluşu ya da nesnelere durumunu ortaya çıkarabilmek için duyuların doğrudan algıladıklarının ötesine geçemez. Duyuların doğrudan algıladıklarının ötesine geçen ve böylece bir nesnenin var oluşu ya da eylem tarafından izlendiği ya da öncellendiği güvencesini verebilen ilişki yalnızca nedensellik (causality)’ tir.¹²⁴

Hume, bu ayrımı, farklı bilgi türlerinin üzerine temellendiği akıl yürütme farklılıklarından yola çıkarak yapar. Buna göre iki tür akıl yürütme (reasoning) söz

¹²² D. Hume, a.g.e., s. 92- 94

¹²³ D. Hume, a.g.e., s. 97

¹²⁴ D. Hume, a.g.e., s. 97- 100

konusudur: “tanıtlayıcı (demonstrative) ya da ide ilişkileri (relations of ideas)” hakkındaki akıl yürütmeler ve “moral ya da olgu sorunları (matters of fact) ve varoluş (existence)” hakkındaki akıl yürütmeler.¹²⁵ Hume’a göre bilgi (knowledge), “idelerin karşılaştırılmasından doğan inanç (assurance)’tır.¹²⁶ Akıl yürütme türlerine bağlı olarak Hume bilgiyi de iki türe ayırarak inceler. Hume Çatalı olarak da bilinen bu ayrıma göre, “insan aklının ya da soruşturmasının bütün objeleri doğal olarak iki türe ayrılabilirler: ide ilişkileri (relations of idea) ve olgu sorunları (matters of fact).”¹²⁷ Hume’a göre, insan bilgisinin bütün anlamlı önermelerinin bu iki kategoriden birine girmesi gerektiğine göre, bilgi disiplinlerinin bu iki türden hangisinin kapsamına girdiğini saptamak gerekir. Buna göre, birinci türde olanlar geometri, cebir ve aritmetik bilimleridir; kısaca sezgisel ya da tanıtılamalı kesinlik (exact) taşıyan her bilgi. Bu bilimlerin önermeleri evrende var olan herhangi bir şeye dayanmadan sadece düşünce (thought)’nin işlemleri ile ortaya çıkarılır. Örneğin, dik bir üçgende hipotenüsün karesinin diğer kenarların karelerinin toplamına eşit olması, üç ile beşin çarpımının otuzun yarısına eşit olması, bir açısı doksan derece olan bir üçgenin diğer açılarının toplamının doksana eşit olması gibi yargılar ideler arasındaki ilişkiyi anlatırlar. İde ilişkilerine dayanan bilgiler, Hume’un teorisine göre, hiçbir çelişki içermez ve bu alandan elde edilen bilgilerin başka türlü olma olasılığı söz konusu değildir. “Doğada hiçbir zaman bir daire ya da bir üçgen olmadığı halde, Euklides tarafından tanıtılan hakikatler kesinliklerini ve apaçıklıklarını sonsuza dek koruyacaklardır.”¹²⁸

İnsan aklının ikinci tür objeleri olan “olgu sorunları (matters of fact)” , “birinci türdekilerle aynı tarzda doğrulanmazlar ve bunların hakikatine ilişkin elimizdeki delil, ne kadar kuvvetli olursa olsun birincilerinkiyle aynı içyapıya sahip değildir.”¹²⁹ Kaynağı olgu olan bilgi türlerinde, ide ilişkilerine dayanan bilgilerde olduğu gibi bir kesinliğe ulaşamamasının nedenini Hume, olguyla ilgili gözlemlenebilecek her şeyin tersinin de gözlemlenmesinin mümkün olmasından kaynaklandığını belirtir. Çünkü bu bir çelişmeyi içine almaz ve sanki olguya ilişkin öteden beri uygunmuş gibi akıl tarafından aynı kolaylık ve seçiklikle kavranılır.

¹²⁵ D.Hume, “Enquiry”,1976, s. 31

¹²⁶ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 140

¹²⁷ D. Hume, “Enquiry”, 1976, s. 20

¹²⁸ D. Hume, “Enquiry”,1976, s. 41

¹²⁹ D. Hume, a.g.e., 23

Doğal olayların akışının değişebileceği ve görünüşte tecrübesini edindiğimiz nesnelere benzeyen bir nesnenin farklı ya da ters etkilerle birlikte geleceği bir çelişki belirtmediğinden olgu sorunlarına ait akıl yürütmeler tanıtılmanın dışındadır. Deneyime dayanan önermeler tanıtılma ile yanlışlanabilir olsalardı, çelişki içerirlerdi ve zihnin yapısı bunu kavrayamazdı. Bu bağlamda kaynağı deneyim olan bütün bilgi türleri her zaman başka türlü olma olasılığını içinde barındırır. Bu nedenle Hume açısından “yarın güneş doğmayacak” yargısı “yarın güneş doğacak” yargısından daha az anlaşılır değildir ve bu bir çelişmeyi içine almaz.¹³⁰

Hume, “teorik (speculative) ve pratik (practical)” olmak üzere iki akıl ayrımını kabul etmekle birlikte, her zaman ikisinin ayrıntılanmasının mümkün olabileceğini çünkü ayrıntının kısımlarda değil, genel belirlenimlerle mümkün olduğunu söylemektedir.¹³¹ Pratik akıl şemalaştırıcı imgelem olarak bir ahlâk, siyaset ve kültür bütünü inşa eder. Hume şemalaştırmanın neliğini açıklamamakla beraber, “imgelemin üç özelliğini açığa çıkarıp tercüme eder: yani imgelem şematizm aracılığıyla düşünümleyen, sınır aşıcı ve kurucu olur.¹³² Buna karşın teorik teorik akıl ise, fizikî dünyanın ayrıntısının hesaplanmaya tabi kısımlarının belirlenimidir. Teorik aklın tikel bir şematizminin yani benzeşimci olması gerekir. Şematizm, burada, kısımların belirleniminin eş deyişle sayısal ve görsel niteliklerin ilkesidir. Gerek teorik akıl gerek pratik akıl söz konusu olduğunda çağrışım ilkelerinin rolü, imgelemi fanteziden ayırarak sabitlemektir. Ancak teorik akıl ya da bilgi söz konusu olduğunda çağrışımın, tutku gibi, yatışmak için akli kurmak için refleksiyona ihtiyacı yoktur: çağrışım burada dolaysız olarak sakindir, “zihinde, gizlice ve sakince iş görür.”¹³³

Deleuze’in de belirttiği gibi, burada akıl, doğa haline gelmiş imgelemdir, çağrışımın basit etkilerinin, genel ideler, tözler, ilişkiler toplamıdır.¹³⁴ Yalnız iki çeşit ilişki olduğuna göre, bu anlamda iki çeşit akıl olduğundan bahsettik. İde ilişkileriyle, “tamamen birbirleriyle kıyasladığımız idelere bağlı olanlar (benzerlik, nicelik ilişkileri, nitelik dereceleri, aykırılık)” ile nesne ilişkilerini, “idelerde hiçbir

¹³⁰ D. Hume, a.g.e., 23

¹³¹ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 109

¹³² G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, çev: Ece Nahum, 2016, s. 58).

¹³³ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 303

¹³⁴ G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, çev: Ece Nahum, 2016, s. 59

değişiklik olmadan değişiklik gösterebilenleri (özdeşlik, zaman- mekân ilişkileri, nedensellik)” birbirinden ayırt edildiğini dile getirdik. Buna paralel olarak, iki akıl ya da akıl yürütme türü birbirinden ayırt edilmiş olur; kesinlik yoluyla (sezgi ya da kanıtlama) hareket eden akıl ile olasılıklara dayanarak hareket eden akıl (deneysel akıl, anlama yetisi). İki akıl yalnızca ilişkilerin türüne bağlı olarak değişen iki ayrı kullanımdır ancak ikisinin de temelinde “kıyaslama” vardır. Bundan dolayı ikisinin de inandırıcılıkları, “kesinlik ve inanç”, ilişkisiz değildir. Örneğin, nedenselliğin sadece ide ilişkileriyle çalışan akılda bir kesinliği ya da bilgi nesnesi olmadığı ortaya konulduğunda bunun deneysel akıl yani ikinci akıl tarafından türetilip türetilmediği sorgulanır. Nedenselliğin olasılıktan da türemediği ortaya konulduğunda bu yeni olumsuzluğu temellerinden argümanlar ise aklın iki boyutu arasındaki farkı anlamamıza yardımcı olacaktır.

İşte bu nokta, Hume’un sorgulamasının da çıkış noktasını oluşturur. Hume’un problemi sadece olguya ilişkindir ve empiriktir: Bilgi olgusu nedir? Aşkınlık ya da öteye geçme; bildiğimden fazlasını öne sürebiliyorum, yargım idenin ötesine geçiyor ve diyorum ki: “Sezar yatağında ölmüştür, gümüş kurşundan daha çabuk eriyecektir ya da civa altından daha ağırdır, yarın güneş doğacaktır.”¹³⁵ Genel konuşuyorum ve inanç duyuyorum, ilişkiler kuruyorum, bu bir olgudur, bir pratiktir. Bilgiyi olgu olarak kabul etmek bir pratiktir, anlama yetisinin pratiğidir. Bilgi söz konusu olduğunda empirik özne verinin (duyulur olanın akışının) ötesine çağrışım ilkelerinin en önemlisi olan nedensellik aracılığıyla geçer. Anlama yetisi sisteminde öznenin hareketinin etkinliği önceliklidir. Buradaki ilke nedensel ilişkinin doğasına yönelik verinin ötesine geçişin bir çıkarsama biçiminde olmasıdır. Anlama yetisi bir çıkarsama içerisindedir ve anlama yetisi bütün işlemlerinde çıkarsamayı temele alır. Anlama yetisinin nedensellik aracılığıyla ulaştığı bu çıkarsamanın doğasını anlayabilmemizin yolu Hume’un “nedensellik, alışkanlık ve inanç” kavramlarına yönelik açıklamalarını ve bu kavramların birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya koymaktır. Bu kavramların birbirleriyle olan ilişkilerinin açıklanması bize anlama yetisinin çıkarsama temelinde nasıl bir işlev gördüğünü açıklamakla kalmayıp aynı zamanda Hume’un epistemolojisinin, onun ahlâk, adalet ve siyasete dair görüşlerinin zeminini nasıl oluşturduğunun da ipuçlarını da verecektir.

¹³⁵ D.Hume, a.g.e., s. 117

Hume'a göre olgu sorunları hakkındaki bütün akıl yürütmelerimiz 'neden-etki' ilişkisi üzerine kuruludur ve bu ilişkinin kaynağı da deneyimdir. Örneğin; ıssız bir adada, bir saat bulan kişi, orada daha önce başka insanların da yaşadığı sonucuna ulaşır, yani olgudan başka bir olguya, sanki orada bir bağ varmış gibi geçiş yapar ve bu da neden-etki bağıdır.¹³⁶ Neden-etki ilişkileri, sezgi ya da tanıtlama aracılığıyla değil, deneyimle oluşturulurlar. Kaynağında deneyim olan nedensellik (causality) ilişkisi iki fonksiyona sahiptir. Nedensellik ilkesi bir yandan iki olay arasındaki, örneğin ateş ve sıcaklık gibi, neden sonuç ilişkisi kurulurken deneyimlenen olayları açıklar, diğer yandan da verinin ya da duyulur olanın ötesine geçerek henüz deneyimi edinilmemiş bir olgu konusunda çıkarsama yapmamızı sağlar. Hume'un çıkarsamadan kastettiği, ateşi algılamamanın bizi sığağı bekler duruma getirmesidir, "biçimsel ya da açık bir çıkarım değildir"¹³⁷ Ayrıca nedensellik ilişkisinin ortaya çıkabilmesi için nesnelere bitişik olması, nedenin sonuçtan önce gelmesi ve bu iki nesne arasında zorunlu bir bağlantı olması gerekir.¹³⁸

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hume için, izlenimi olmayan hiçbir ideden bahsetmemiz mümkün değildir. Herhangi bir idenin nasıl oluştuğunu temellendirmenin tek epistemolojik yöntemi Hume için o idenin kökeninde bulunan izlenimin ortaya çıkarılmasıdır. İdenin kökenindeki izlenimin saptanması sayesinde ide açıklık kazanır ve böylece akıl yürütmelerin açıklık kazanması sağlanmış olur. İşte bu yüzden Hume, nedensellik ilişkisini incelemeye bu ilişkinin hangi izlenim(ler)den kaynaklandığını ortaya koymaya çalışır. İlk olarak neden ve etki idesini tikel olarak bu kavramların kendisinde bulma şansımız yoktur. Bu yüzden Hume'a göre, nedensellik idesi, nesnelere arası bir ilişkilerden türemiştir ve ilk olarak bu ilişkilerin özelliklerinin ne olduğunu bulmamız gerekir.¹³⁹

Hume'a göre, neden-etki ilişkisinin temelde iki özelliği vardır. İlki neden ve etkinin "bitişiklik (contiguity)" ilkesidir. Her neden ve etki her zaman birbirine bitişiktir. "Birbirine uzak nesnelere arasındaki neden-etki bitişikliği, yine onların arasındaki birbirine bitişik olan nesnelere zinciri içindedir."¹⁴⁰ İkinci özellik ise,

¹³⁶ D. Hume, "Enquiry", 1976, s. 26.

¹³⁷ B. Russell, "Batı Felsefesi Tarihi", 2016, s. 306)

¹³⁸ Buğra Kalkan, "Kendiliğinden Doğan Düzen" 2016, s. 59

¹³⁹ D.Hume, "Treatise", 1997, s. 102

¹⁴⁰ D. Hume, a.g.e., s. 102

“ardışıklık (succession)” ya da “öncelik (priority)” ilkesidir ve Ona göre, deneyden görüldüğü kadarıyla, neden-etki ilişkisi için söylenebilecek iki özellik budur. Neden ve etki birbirine bitişiktir ve art ardadır. Ancak bu iki özelliğe bağlı önemli bir şey daha vardır ki o da, bu ilişkinin birçok örnekte saklandığının algısıdır, yani sürekli birliktelik.¹⁴¹ Ancak Hume, daha sonraki açıklamalarında nedenselliği açıklamak için bu iki ilkeyi yeterli görmez. Çünkü insanların nedensel bir ilişki olarak görmediği, ama yine de art arda gelen ilişkiler vardır. Eğer bu açıklama ile yetinilirse, nedensel olan ve olmayan ilişkiler ayrımı yapılmamış olacaktır. Bu ayrım ise, “zorunlu bağlantı (necessary connexion)” idesi ile mümkün olacaktır.¹⁴² Hume’un düşüncesine göre, zorunlu bağlantı idesi nedensel ve sürekli olan birlikteliklerle, nedensel olmayan ama yine de sürekli birlikte gözlenenleri birbirinden ayırır. Zorunlu bağlantı idesini bu sürekli birlikteliklerden kaynaklanan bir iç gözlem, bir düşünüm izlenimi olarak tanımlayan Hume’a göre, “neden etki bağlantısını sağlayan bir özelliği ortaya çıkarabilecek daha yetkin hiçbir tanıma ulaşamaz.”¹⁴³ Ne zaman nerede neden olarak nitelediğimiz nesneyi ya da olayı görsek, orada onun etkisi olan nesneyi ya da olayı beklemeye başlarız, çünkü bu iki nesnenin ya da olayın zorunlu bir bağlantı içinde olduklarına inanırız. Buna göre bu zorunlu bağlantı idesinin nasıl bir şey olduğunu ortaya çıkardığımızda, nedenselliğin özünü de kavramış oluruz.

Hume’a göre, zorunlu bağlantı ve dolayısıyla nedensellik idemizin kaynağı, birbirine benzer neden sonuç ilişki örneklerinin karşımıza sayamayacağımız kadar sıklıkla tekrar tekrar çıkmalarıdır. Benzer nedenler, her zaman ve her yerde benzer sonuçlarla, değişmez olarak var olurlar. Dolayısıyla nedensel olarak bağlantılı olduğunu düşündüğümüz olgular arasında nesnel olarak var olan şey, benzerlerin kendilerini çok büyük sayılarda tekrarlayışından başka bir şey değildir.

Hume’un düşüncesine göre, iki şey birbirine nedensel olarak bağlıdır demenin anlamı, sadece onların bitişiklik ve ardışıklığının sürekli bir birliktelik içinde olduğunun gözlemlenmesi demektir. Sürekli birliktelik, nedensel olarak birbirine bağlı olduğunu sandığımız iki olay ya da nesne arasında gözlemleyebileceğimiz tek ilişkidir. Hume bu ilişkiyi ünlü bilardo topu örneği ile

¹⁴¹ D. Hume, a.g.e., s. 111

¹⁴² D. Hume, a.g.e., s. 103

¹⁴³ D.Hume, “Enquiry”, 1976, s. 64

açıklama yoluna gider. Bu örnek uyarınca hareket halindeki bir top, hareketsiz duran bir topa çarptığında, çarpışma anında iki top birbirine dokunmuş ve vuruş ile hareket arasında hiçbir aralık olmamıştır. Bu neden-etki ilişkisinin zamanda ve mekânda bitişikliği koşuludur. Aynı şekilde çarpan bilardo topunun hareketi, çarptığı topun hareketinden öncedir. Bu ise neden etki ilişkisinin zamanda öncelik koşuludur. Bu türden tüm diğer tecrübelerimiz, üçüncü bir koşul olarak sürekli birliktelik koşulunu doğuracaktır. “Nedende, bitişiklik, öncelik ve sürekli birliktelik koşullarının dışında hiçbir şey bulamam. İki top hareket halindedir, ikincisine dokunur, hemen ikincisi harekete geçer ve deneyi aynı ya da benzer toplarla aynı ya da benzer koşullarda tekrarladığımda, bir topun hareketi ya da dokunması üzerine her zaman hareketin ötekinde devam ettiğini görürüm. Sorunu hangi şekle çevirirsem çevireyim ve nedeni yoklarsam yoklayayım, daha öte, fazla hiçbir şey bulamam. Böylece gözlemlenen sürekli birlikteliğin (constant conjunction) bir sıkı bağlantı ötesinde, ‘gerçek’ bir bağ, gözleme açık bir zincirleme gibi bir varlığı ya da temeli yoktur.¹⁴⁴ Hume’un düşüncesinden yola çıkarak bir nedensel ilişkinin, birbirine bitişik, ardışık nesne ya da olay tiplerinin büyük sayılardaki sürekli birliktelikleridir.

Hume’un bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere, bitişiklik, ardışıklık, sürekli birliktelik ilkelerinin yapısında neden ya da etki diyebileceğimiz herhangi bir nitelik bulunmadığı gibi ontolojik bir nitelik de bulunmamaktadır. Hume, fiziksel olarak düşünülen nedensel ilişkilerin, bir değişmez birliktelik olarak ortaya çıkmalarının zorunlu olduğunu öne sürmüyor. Onun söylediği şey, gözlemlediğimiz nedensel ilişkilerin temellerinin sürekli birlikteliklerde bulunduğu ve böylesi izlenimlerin bizim nedensellik idemizin kökenini oluşturduğudur. Hume’a göre düzenlilik açısından geleceğinde geçmiş gibi olacağına olan inancımız, ne bir fiziksel kesinliktir ne de mantıksal bir zorunluluktur; bu güven yalnızca nedenselliğe olan inancımızdan kaynaklanmaktadır. Nedensel bir ilişkinin gelecekte de sürmesi ancak bir olasılıktır.¹⁴⁵

Hume’un bu konudaki düşüncelerini kısaca özetlersek; geçmiş tecrübelerde belli iki dış duyum izleniminin sürekli birlikteliğini gözlemlemiş olan zihin, bunların birbirlerine bağlı oldukları yönünde bir refleksiyon izlenimi oluşturmaktadır.

¹⁴⁴ D.Hume, “Treatise”, 1997, s. 548- D. Hume, “Enquiry”, 1976, s. 52, 58, 61

¹⁴⁵ A. Denkel, “Düşünceler ve Gerekçeler”, 2003, s. 256

Herhangi bir yerde bunlardan birini duyumlayınca bu izlenime dayanarak öbürünün idesini çıkarıyor. Zihin her ne kadar neden sonuç ile bunların benzerleri olan olay çiftleri arasında bir bağ olduğunu farz etse de bu yalnızca öznel arası bir varsayımdır. Fiziksel olarak, neden sonuç ve bunların benzerleri olan olay çiftleri arasında var olan tek ortaklık, onların sürekli birliktelikleridir. Olaylar arasında bundan başka zorunlu bir bağlantı yoktur. Nedenselliğin hem bir düşünüm izlenimi olduğunu söylemek hem de fiziksel olarak bir nedensellik yok demek Hume'un düşüncesinde bir paradoks gibi görünebilir. Çünkü Hume'a göre her idenin kendisine karşılık gelen bir izlenimden kaynaklandığı ve bunun sonucu olarak, her izlenimin onu tam olarak temsil eden bir idede çağrışım ilkeleri aracılığıyla yeniden üretilmesi ile nasıl uzlaştırılmalı? Bu bağlamda eğer "zorunlu bağlantı idesi bir düşünüm izlenimiye zorunlu olarak bir zorunluluk bağlantı idesi vardır. Eleştiri, zorunlu bağlantı idesinin anlamını yok etmez, sadece onun kötü kullanımlarını ortadan kaldırır."¹⁴⁶ "Nedensellik tutkudur, refleksiyon izlenimi benzerliğin etkisidir, hissedilmiştir."¹⁴⁷ Dolayısıyla zorunluluk, doğa tarafından etkiye maruz kalan zihnin bir algısıdır, anlama yetisinin işleyişinin bir sonucu değildir. Neden sonuç idelerinin nesnelere istikrarlı bir biçimde birleşmesinden doğduğunu söylemekle Hume perspektifinde yanlış bir yola gireriz. Bunlar neden sonuç nesnelere ideleri olarak kendi kendileriyle özdeşdir, yani hem neden sonuç yoktur, hem neden sonuç vardır. O halde "zorunluluk, seyrederek haldeki öznedeki bulunan zorunlu ilişkilerle bağlantılı sabit bir bağıntıdır."¹⁴⁸ Böyle olmasına rağmen herhangi bir edimde ya da eğiliminde zihin, etkinleştirilerek özne haline gelmektedir. Yani zihin kendi kendisinin ötesine geçerek yine doğa karşısında edilgin kalan bir öznellik ortaya koymaktadır. Bu bir etkidir ve bu etki düşünüm izlenimidir. Edilgin zihin özne haline gelir, eş deyişle imgelem bir doğa haline gelir.

Olgu sorunları hakkındaki akıl yürütmelerimiz neden sonuç ilişkisine dayandığını, bu ilişkiye dair bilginin de tümüyle deneyden/tecrübeden elde edildiğini ve deneysel olarak çıkarılan bütün sonuçlarımızın, geleceğin geçmiş gibi olacağı varsayımından hareket ettiğini dolayısıyla da tecrübeden çıkan bütün bilgilerimizin de "alışkanlık (custom or habit)" tan kaynaklandığını düşünen Hume,

¹⁴⁶ D.Hume, "Treatise", 1997, s. 258, 362

¹⁴⁷ D. Hume, a.g.e, s. 103

¹⁴⁸ D.Hume, "Treatise",1997, s. 106, 108, 369

neden tek bir olaydan değil de çok sayıda benzer olaydan böyle bir sonuca ulaştığımızı da açıklamış olur. Ona göre alışkanlık, insan hayatının en yüce kılavuzudur. Tecrübemizi bize yararlı kılan ve gelecekte geçmiş olaylar zincirine benzer olaylar beklememizi sağlayan yalnız başına bu ilkedir. Alışkanlığın etkisi olmasaydı, bellek ve duylara dolaysız olarak gelenin ötesinde, her olgu sorunu hakkında tümüyle cahil kalırdık.¹⁴⁹ Böylece alışkanlık, Hume'un nedensel çıkarımlarda bulunurken hangi ilkedен hareket ettiğimizi belirleyen kavramdır. Ancak nedensel ilişkiyi ortaya çıkaran alışkanlığın aşamalı bir oluşumu vardır. Bu oluşum deneyim ile iç içedir ve alışkanlık ile tecrübe arasındaki ilişkinin mahiyetini Hume şöyle ortaya koyar: “Mevcut bir izlenim olduğunda idelerin çağrışımını üreten alışkanlık nesnelere sıkça birlikteliğinden doğduğu için, alışkanlığın düşünüm noktasına derece derece gelmesi ve gözlemlediğimiz her vakayla birlikte yeni bir kuvvet kazanması gerekir.”¹⁵⁰ Nedenselliği bir ilke olarak kabul ediyor olmak, nedenselliği olasılıktan türetmek demektir. Hume'un olasılıktan kast ettiği; matematiksel olarak bir olasılıklar hesabı değil; nedenin olmaması bunun yerine şansın/tesadüfün bulunması durumudur.¹⁵¹ Neden sonuç ilişkisinde olasılığa ve şans/tesadüfe yer açan Hume'a göre şans/tesadüf, bir nedenin olumsuzlanmasıdır ve düşünmenin belirlenimini yok edip zihni doğal kayıtsızlık durumunda bırakabilir.¹⁵² Herhangi bir akıl yürütmenin temeli olabilmek için o şeyin her zaman şansa nedenlerin bir karışımı olması gerekir. Bu bağlamda tüm nedenler ve sonuçlar arasındaki bağlantıyı bir kural olarak biçimlendiren Hume felsefesinde nedensel ilişki, zorunlu bağlantı ilişkisidir ve şans/tesadüf zorunlu bağlantının zıddıdır.¹⁵³ Nedenselliği olasılıktan türetmek, aklın bağlı olduğu alışkanlık ilkesinin aşamalı oluşumunu bir akıl yürütmenin ilerleyişiyle karıştırmaktır. Nedenselliğin olasılıktan türediğini ileri sürmekle iki şey birbirine karışır; eğer alışkanlık deneysel akıl yürütmeden çıkıyorsa olasılık bağlamında nedensellik ilkesine ulaşılır. Ancak gerçekte; “Deneysel akıl yürütme alışkanlıktan doğar. Sonuçta alışkanlık deneysel akıl yürütmenin köküdür, aklın ilkesi olduğu ilkedir.”¹⁵⁴

¹⁴⁹ D. Hume, “Enquiry”, 1976, s. 37-40

¹⁵⁰ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 130

¹⁵¹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 139

¹⁵² B. Russell, “Batı Felsefe Tarihi”, 2016, s.0307

¹⁵³ G. C. Macnabb, “David Hume His Theory Of Knowledge and Morality”, 1951, s. 56

¹⁵⁴ D. Hume; a.g.e., s. 266

Hume'a göre alışkanlık doğanın bir ilkesidir ki bu ilke alışkanlıklar edinme alışkanlığıdır.¹⁵⁵ Alışkanlık doğanın bir ilkesi olmakla aşamalı olarak oluşur. Eş deyişle deneyimin kendisi doğanın bir ilkesidir. Ancak alışkanlık deneyimi varsaymakla birlikte doğrudan deneyim değildir, deneyimden başka bir ilkedir. Çünkü deneyim tikel bağlantılar gözlemlememizi sağlar. Başka bir ifadeyle deneyimin özü benzer olayların yinelenmesidir, deneyimin etkisi ise felsefi ilişki olarak nedenselliklerdir. İmgelemin anlama yetisi haline gelmesi nedenler ve sonuçlar hakkında nasıl akıl yürütülebileceğinin hesabını vermez. Çünkü nedensellik deneyim içinde kurulamaz. Akıl yürütme de değildir. Burada söylemek istediğimiz; eğer anlama yetisi deneyimden sonuçlar çıkarmaya gidiyorsa bunu bir yeti olarak deneyimin dışında bir ilkeden alması gerekir. Çünkü olayların benzer biçimde yinelenmesi, öncelik ve sonralık olgusudur. Alışkanlık bir nicelik mekaniği değildir. Nicelikle yol almada yeni bir ide keşfedilmiş olmaz. Bir başka ilke olarak alışkanlığın nedenselliğinin doğal ilişkisi olarak idelerin çağrışımı olarak ortaya çıkmasının sebebi budur. Alışkanlığın bir başka ilke olarak nedenselliğinin doğal ilişkisinin etkisi imgelemi bir "inanç (belief)" haline getirir. Çünkü nesnelere izleniminden ideye değil, bir başka nesnenin idesine geçiş yapılır. "İnanç, zihnin alışkanlık edinmekten doğan bir eğilimdir. İnanç yalnızca nedensellikten doğar."¹⁵⁶ Böylece çifte bir içerimle çizilmiş olur. Bir yandan alışkanlık, anlama yetisinin deneyim üzerinde akıl yürütmesine olanak sağlar, inancı anlama yetisinin mümkün bir edimi haline getirir. Öte yandan alışkanlık deneyimi varsayar. Nesnelere bağıntısı keşfedildikten sonra nesnelere imgelemde birleşir. Alışkanlık bir nesnenin idesini anlama yetisi aracılığıyla değil de, imgelem aracılığıyla ürettiğinde deneyimin yerine geçer ve kendisi olur. Bu yineleme değişen olgusal gerçekliklere bağlı kalmaksızın kendi nesnelere göre ele alınmaz. Olguda bir olay meydana gelmeden aşamalı bir ilerleme ve hatta bir üretim olur. Deneyim ve alışkanlık iki farklı ilkedir. Fakat bu iki ilke, doğada varsayılan yasalılıkları gözleyen zihinde birleşmesi gibi birleşir. Buna Hume, nedensellik der ve iki farklı tanımla ortaya koyar: "Deneyim ve alışkanlık aracılığıyla benzer nesnelere zihinde birleşmesi ve yine aynı biçimde olaylar arasındaki sürekli birliktelikten zihnin, geçmişi geleceğe aktaracağına yönelik

¹⁵⁵ D.Hume, a.g.e., s. 188

¹⁵⁶ D.Hume, "Treatise", 1997, s. 180, 192- 195

bir çıkarım.”¹⁵⁷ Zihnin geçmişi geleceğe aktaracağına yönelik çıkarımı, verinin, duyulur olanın akışının ötesine geçmesi ile aynı anlamdadır. Ancak verinin ya da duyulur olanın akışının ötesine geçmek yine çağrışım ilkeleri aracılığıyla mümkündür. Özne inanmaktadır.¹⁵⁸ Bu dar anlamda öteye geçme sadece bilgi ile ilgilidir. İdeye bir rol vererek, nesnesini olumlayarak, bağlarını kurarak ideyi kendisinin ötesine taşır. Öyle ki anlama yetisi sisteminde, zihni etkileyen en önemli ilke öncelikle verinin ya da duyulur olanın akışının ötesine geçen bir öznenin hareketinde, etkinliğinde incelenir: “Nedensel ilişkinin doğası çıkarsama içinde yakalanır.”¹⁵⁹ Bu bağlamda, “inanç, yalnızca nedensellikten doğduğu için, bu ilişki yoluyla bağlantılı olmadıkları sürece, bir nesneden bir başkasına hiçbir zaman çıkarsama yapamayız.”¹⁶⁰

İnanç (belief) kavramı, Hume’un yalnızca epistemolojik görüşleri açısından değil, Onun felsefesinin şekillenmesinde son derece önemli bir kavramdır. Hume, inanç kavramını “meşru/hakiki” ve “gayri meşru/hakiki olmayan” şeklinde adlandırabileceğimiz bir ayrımla ikiye ayırarak incelediğini söylememiz mümkündür. Hume’un bu ayrımları onun nedenselliğe dayanarak yapılan çıkarımlar ile nedenselliğe dayanmayan çıkarımlar arasında kurduğu ilişkiye paralel bir biçimde oluşturulmuştur. Aynı anlama gelecek şekilde daha farklı biçimde ifade etmemiz gerekirse; bu ayırım imgelemin fantezist yönü ile oluşturduğu kurgulama (fiction)’lar ile imgelemin çağrışım ilkeleri tarafından sabitlenmesi aracılığıyla yaptığımız çıkarsamaların temeli üzerine dayanır. Bu noktada Levy Bruhl, Hume’un en ince görüşlerinden biri olarak değerlendirdiği inanç kavramının tahlilinin isabetli olduğunu ancak Hume’un bu konudaki görüşlerinin doğru olarak değerlendirilmediğini ifade eder. Ona göre Hume’un bu kavramdan anladığı, hem nesnellik duygusu hem de nesnellik hükmüdür. Zira Hume’un göstermek istediği şey şudur: Eğer biz, bazı bağlantıların nesnel olduklarına hükmediyorsak, bu, bizim bu bağlantıların, başka bağlantılardan farklı olduklarını hissettiğimiz içindir. Kurgusal (fiction) olduğunu bildiğimiz bir ideyle, nesnel olarak gerçek saydığımız diğer bir ide arasında, bunların özü birbirine benzer bile olsa, bir kuvvet, canlılık, renklilik ve

¹⁵⁷ D.Hume, a.g.e., s. 256, 259

¹⁵⁸ G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, çev: Ece Nahum, 2016, s. 23

¹⁵⁹ D. Hume, a.g.e., s. 256

¹⁶⁰ D. Hume, “Enquiry”, 1976, s. 127

sağlamlık farkı vardır. Bunlar üzerimizde aynı etkiyi yapmazlar ve biz bunları, aynı tarzda duymayız.¹⁶¹ Hume'un inanç konusundaki görüşlerini daha iyi değerlendirebilmemiz için öncelikle Onun bu konuda yaptığı tanımları belirtmemiz yerinde olacaktır.

Hume ilk olarak, inancın doğasını açıklamak amacıyla, inanç (belief) ile kurgusal (fiction) olan arasında bir ayrım yapar. Buna göre inanç, fantezide olduğu gibi ne bir iradeye bağlı olarak algılanan ne de arzularımıza göre idare edilebilen bir duygudur. İnanç da bütün duygular gibi doğa tarafından uyarılır ve zihnin belirli bir zaman kesiminde içinde bulunduğu belirli bir durumdan doğar. Ancak fantezist bir etkinliğin kendiliğinden inanca ulaşması büsbütün imkânsız olduğuna göre, açıktır ki, inanç idelerin belirli içyapı ya da sırasında değil, kavranılma tarzlarına bağlı olan zihinsel bir etkinliktir ve bu kavrama tarzını tam olarak açıklamak Ona göre imkânsızdır. Felsefede de, inancın, zihinde duyulan ve yargı gücünün idelerini fantezinin kurgulamalarından ayıran bir şey olduğunu söylemekten öteye geçemeyiz. Zira Hume'a göre, inancın günlük hayatta ne anlama geldiğini herkes gayet iyi bilir.¹⁶²

Hume böylece inanç ile kurgu arasında bir ayrım yapmıştır ancak bu ayrımın ölçütünün ne olduğunu açıklamaz. İnanç ile kurgusal olanı ayır etmemizi sağlayan ölçütü Hume nedensellik açıklamasına bağlı olarak ortaya koymuştur. Buna göre Hume iki farklı inanç tanımı daha yapmıştır. Bu tanımlamalara göre, “inanç, var olan bir izlenimle ilişkili daha canlı bir ide olup, alışkanlıktan doğar.”¹⁶³ Buna göre, biz nesnelerin sürekli birlikteliğinden hareketle, alışkanlık sonucu bir çıkarsama yapar ve gelecekte de bunun böyle olduğuna inanırız. Geçmişten yola çıkarak geleceğe dair bir beklenti oluşturmamıza aracılık eden nesnelerin sıklık derecesi inancı oluşturur. Örneğin geçmişte ne kadar sıklıkla eteş ve ısının bir arada ortaya çıktığını gözlemlersek, bu gözleme bağlı olarak gelecekte de aynı sonucun vaki olması o kadar fazla olur. Hume'a göre, bir inanç nedensellikten doğuyorsa hakiki/ meşru bir inançtır. “Düşünce veya tasarımın daha canlı ve kuvvetli bir kavrayışından ibaret

¹⁶¹ D. Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding”, çev: Selman Evrim, 1986; önsöz Levy- Bruhl, s. XXV

¹⁶² D. Hume, “Enquiry”, 1976, s. 40-45

¹⁶³ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 152

olan inanç nedensellikten doğmuştur.”¹⁶⁴ Hume tarzında benimsenmiş nedensel inanç, alışkanlığa dayanan, nedensel içerikle belirlenmiş bir inançtır. Nedensel içerikli bir inanç, yalnızca onun içeriği gibi, tam bitişik olan kesin bir türdür.¹⁶⁵ İşte inancın doğası budur ve kurgusal (fiction) olandan farkı buradadır. Hume’un, alışkanlık kavramına bağlı olarak yaptığı ikinci bir tanıma göre, “inanç, kurgulamanın bir ileri derecesi olup, alışkanlık sonucu ulaşılan bir yargıdır.”¹⁶⁶ Hume’un burada alışkanlıktan kastettiği, yanlış eğitimle gelen ve sorgulamadan kabul ettiğimiz, toplumsal ve sosyal ilişkilerimizde belirleyici olmaması gereken ancak yine de belirleyici olan hatalı tutumlar ve davranış kalıplarıdır. Burada alışkanlık, deneyimden başka bir ilke, deneyimle alışkanlığın birlikte verili olmamasıyla, alışkanlık olguya dayanmayan deneyimsiz bir taklitle sahte bir deneyim uyandırıp deneyimden gelmeyen bir yineleme yapmıştır. Bu Hume’un tabiriyle hakiki olmayan inanç başka bir ifadeyle “gayri meşru inanç” tır. İmgelem bunu niçin yapar? Yani alışkanlık ilkesinin kendini olgusal gerçekliğe bağlı olmaksızın sabitlemesine neden izin verir sorusunun cevabı, imgelemin bununla kendi sabitlenmesinin ötesine geçmek ve deneyimin sınırını aşmak için kullanmasıdır. İmgelemin bu işlemi sonucunda, Hume’un felsefi olmayan olasılık diye adlandırdığı önyargılar, sınır aşıcı genel kurallar kümesi oluşur. Örneğin İrlandalılar komik değildir, Fransızlar güçlü değildir,¹⁶⁷ Türkler barbardır gibi. Bu kurallar tümel görünümü olmakla birlikte anlama yetisinin meşru işleyişinin yasalarının dolaylı olması gerekirken, dolaysız olarak belirlenmiş olması konumundadır. Bunlarla birlikte Hume gayri meşru inançlar kategorisine hem dini inancı hem de batıl inancı yerleştirir. Nedensellik üzerinde temellenmiş ispatlarda din, deneyimin sınırlarının ötesine geçer. Tanrıyı dünya ya da doğa’dan yola çıkarak etkisi yoluyla ispat ettiğini iddia eder. Nedensellik ilkesinin dindeki kullanımını ancak gayri meşru ve kurgusal bir kullanım olabilir. Olguya ait bilgimizin kaynağı böyle kurgusal dinsel bir temelden hareketle oluşturulursa dini açıklamalar olgusal gerçekliği belirleyen bir konuma yükselir. Nedensel bir çıkarımın sonucu olan inanç, böyle kurgusal dinsel bir temelden geldiğinde bunun olgusal olanda karşılıkları

¹⁶⁴ D. Hume, a.g.e. 256

¹⁶⁵ Frasca- Spada, M. ve Kail, P.J.E. “Impressions of Hume”, 2005, s. 81

¹⁶⁶ D.Hume, a.g.e., s. 154

¹⁶⁷ D.Hume, “Treatise”,1997, s. 156-159

ahlâki, toplumsal ve siyasi sorunlardır.¹⁶⁸ Aynı zamanda Hume için eğitim de yapay bir oluşum olması nedeniyle bu yapaylık ile gelen inançların da doğal nedenini yeğlememiz gerekir.¹⁶⁹

Gayri meşru inançlar, tikel evetlemelerle oluşturulan genellemelerdir. İnanç ve ilkesini geçmiş deneyimle birlikte felsefi olmayan olasılığa dayandırarak kendilerini meşru kılmak isterler. Bu inançları iki kaynağı vardır: bunla deneyimden gelmeyen yinelemeler olarak (olgu dışarıda bırakılarak) dil ve fantezidir. Kurgusal nedensellik olarak dil, kendiliğinden (spontane) olarak bir sözcük aracılığıyla bir inanç üretir. Bu, yinelemenin dile getirilen bir yinelemesidir. Örneğin günlük deneyim ve gözlemle karşıtlık içinde olan hayaletler, periler, büyümlü şeyler ve mucizeler böyle yinelemelerdir.¹⁷⁰ Bu noktada sözcükler, olguyla bir bağlantısı olmadığı halde yetileri ve nitelikleri betimler. Bu betimlemeler tekrarlar sonucu inanca dönüşür. Bu bir güçtür ve bu güçle eğitim, belagat ve şiir de açıklanabilir.

Gayri meşru inançlar düzmedir ve her zaman ilineksel bir karaktere sahiptir, nesne ilişkilerine bağlı değildir; dolayısıyla deneyimsel değildir. Gayri meşru inançlar, bir nesneye eşlik eden salt ilineksel şartların görünümü olarak deneyimde yinelenmesi anlamında fantezidir. Buradaki yinelenme nesnesine bağlı olmayan bir yorumdur. Eğer anlama yetisi sisteminde imgelem, çağrışım ilkeleriyle sabitlemezse sınır aşıcı olur ve bilgi hata ve yalan şeklinde, niteliksel bir sağlamlıktan yoksun olarak ortaya çıkar. Bir düzelti biçiminde niceliklerle hatalar ortaya çıkarılır. Çıkış noktası gayri meşru inanç olan düzmece yanlış hiçbir olgusal deneyime bağlı olmadığı için sürekli hatalı sonuçlar verecektir. Çünkü gayri meşru inançlarla oluşturulan bilgi de, nedensel çıkarımlara dayanan bilgi dünyasında olduğu gibi yayılmacı kurallar yoktur. Nedensel çıkarımlara dayanan bilginin ilkeleri olgusal dünyaya bağlı olduğundan, anlama yetisinin işleyişi ilkelerin imgelemdeki bir refleksiyonunun öteki yüzü değildir. Bunlar, nedensel çıkarımlara dayanan bilgi söz konusu olduğunda ilkenin karşıtının refleksiyonunun imkânsızlığını ifade ederler. Yukarı attığımız taşın yere düşmemesinin imkânsızlığı gibi.

¹⁶⁸ K. Haakonssen, "The Cambridge History of Eighteenth- Century Philosophy", 2005, s. 404

¹⁶⁹ F. Copleston, "Felsefe Tarihi Berkeley- Hume", 1998, s. 98

¹⁷⁰ D. Hume, a.g.e., s. 191

İnancı anlama yetisinin sınırları içinde tutmak, alışkanlığın deneyimle uyumlu olmasını sağlamak, Hume'un düşüncesine göre felsefi olasılıktır ve kurguları ve önyargıları gidermenin yolu budur. Hume'un kendi sözleriyle dile getirirsek; "akıl yürütmenin meşru olabilmesi için alışkanlıktan dolaysız olarak değil dolaylı olarak doğması gerekir."¹⁷¹

Deneyimlerin niceliksel benzerlikleri imgelemede tek ve aynı idede birleşirler. Bu ise imgelemin inanma edimini oluşturur. İmgelemin inanma ediminde, anlama yetisi tarafından sunulan inanmayı doğuran idenin içeriği ve canlılığı imgelemede, olgusal gerçekliklerin içeriğini oluşturan parçaların gerçekliği kendisinden bağımsız olmasına rağmen, olgusal gerçekliğin bize ayrı ayrı sunduğu çok sayıdaki benzer kısmın birleşmesiyle oluşur. Burada şunu söylemek istiyoruz: imgelem, benzeşimlerden hareket ederek benzeşimi gerçekleştirmeyen ideleri de ortaya çıkarıyor. İdeal koşullarda suyun yüz santigrat derecede kaynaması ya da ısıtılan bütün metallerin genleşmesi gibi. Çünkü Hume için imgelemin bütün edimleri bir köken olarak alışkanlığın etkisindedir. Yayılımacı ve düzeltici kurallar ve felsefi/felsefi olmayan olasılıklar.

Ancak alışkanlık, sadece deneyimde gözlemlenmiş olguların yinelenmesine tabii olmadığından ve başka yinelemelerde oluşturması nedeniyle, oluşan çatışkı Hume'a göre bir görevle aşılmalıdır. Bu görev iki yönlü değişebilir. Birincisinde alışkanlığın deneyimle upuygunluğunu sabitlemek ve bunu bilimsel bir sonuç haline getirmektir.¹⁷² İkincisinde ise inanç edimi, deneyimde gözlemlenmiş yinelemeler ve maddi gerçekliğe ilişkin olması ölçüsünde belirlenir. Bu belirlenim doğanın ayrıntısındaki nedenselliği tanıyan düzeltici kuralların yönünü oluşturur. "Düzeltilen kurallar doğanın ayrıntısındaki nedenselliği tanıyarak, nesnelere ne zaman gerçekten neden ya da sonuç olduğunu bilmemizi sağlar"¹⁷³ Böylece "gayri meşru inançlar deşifre edilebilir."¹⁷⁴

Hume'un görüşleri çerçevesinde buraya kadar dile getirdiklerimizden, yine Onun görüşleri içerisinde şu sonuçlara ulaşabiliriz: Hume'un nedensellik teorisi ve bu teoriye bağlı olarak açıkladığı inanç teorisi; deneyimle ilişkili olarak meşru bir

¹⁷¹ D.Hume, "Treatise", 1997, s. 131

¹⁷² D.Hume, "Treatise", 1997, s. 158

¹⁷³ D.Hume, a.g.e., s. 127

¹⁷⁴ D.Hume, a.g.e., s. 227

işleyişin koşullarının belirlenmesi ve deneyim dışındaki gayri meşru işleyişin eleştirisi anlamında iki katlıdır. Pears'ın da belirttiği gibi insan zihni öncelikle inancın içeriğini keşfeder, sonrasında bu içerik temelinde inancın meşruiyetini sorgular.¹⁷⁵ Dolayısıyla Hume'un inanç teorisi ile nedensel çıkarım teorisi bir ve aynıdır. Başka bir şekilde ifade edersek, inanç ile nedenselliğin bir ve aynı teori olması konunun başında sorduğumuz sorunun, imgelemin bir yeti haline gelmesinin nasıl mümkün olduğunun da cevabıdır. Bu teoriden çıkarabileceğimiz bir başka sonuç ise nedensel akıl yürütmelere dayanan olgu sorunları hakkındaki bütün çıkarımlarımızın, bir inanç problemi olarak ortaya çıktığıdır.

Hume'a göre, olgu konuları söz konusu olduğunda, bütün akıl yürütmelerimiz nedenselliğe dayanır. Nedensellik ise, benzerliğe dayanan deneyimlerimize ve bu deneyimlerimizi bize yararlı kılan alışkanlığa dayanır. Alışkanlığın dayanağını ise Hume, insanda nedensel bağlar kurma eğiliminde bulmuştur. Ona göre, insanda doğal olarak, olgusal dünyada gözlemlediğimiz, deneyimlediğimiz olaylar arasında nedensel bağlar kurma eğilimi vardır. Zira doğanın kendisi de bu eğilimle paralel bir yapıdadır. Nedenselliğe dayanan akıl yürütmelerimizin sonucu, geleceğin geçmişe benzeyeceğini bekler, bu beklentinin gerçekleşeceğine dair bir inanç oluştururuz. Ancak bu beklentinin gerçekleşmesi her zaman olasılık dâhilindedir ve güneşin yarın doğmayacağını söylemekle aynı anlamdadır.

Bilindiği üzere, Hume'un felsefesi söz konusu olduğunda en çok dikkati bilgi teorisi çekmiş, bilgi teorisinde ise, en fazla yorum onun nedensellik analizi üzerine yapılmıştır. Bu yorumlardan en çok bilineni Kant'ın yorumudur. Kant "Prolegomena" adlı eserinde Hume'u "keskin görüşlü adam" olarak nitelendirmiş, Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını dile getirmiştir. Kant'ın da belirttiği gibi Hume, nedensel ilişkinin a priori bir temele değil, deneyime dayandığını göstermiş ve karşı çıkılamayacak bir şekilde kanıtlamıştır.¹⁷⁶ Kant'ın da vurguladığı gibi, Hume, nedensel ilişkilerin varlığını ve bu ilişkilerin bilim söz konusu olduğunda yerine getirdiği işlevi inkâr etmez. Hume'un bu konudaki şüphesi, nedensellik ilkesinin var olup olmadığı değil, böyle bir ilişkinin var olduğunu

¹⁷⁵ D. Pears, "Hume's System an Examination of the First Book of His Treatise", 2002, s. 53

¹⁷⁶ I. Kant, " Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Metafiziğe Prologomena", Çev: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, 2002, s. 12- 15

söylemenin ne anlama geldiğidir. Yine, sorun zorunlu bağlantıların olup olmadığı değil, zorunlu bağlantılar vardır demenin ne anlama geldiğidir.¹⁷⁷ Bizim bu çalışmada Hume'un bilgi teorisi ve bu teoriye bağlı olarak nedensellik açıklaması üzerinde bu kadar uzun bir açıklama yapmamızın nedeni, onun bilgi teorisini açıklamak için kullandığı kavramların diğer görüşleri için bir temel teşkil etmesindedir. Hume'un deneye dayalı epistemolojisi kendi ahlâk teorisi ve adalet anlayışının temelini oluşturmaktadır. Toplumsal kurumların istikrarlı bir biçimde işlenmesini temin eden adaleti Hume, kendi siyaset teorisinde ele almadan önce ahlâkın konusu olarak incelemiştir. Hume'un ahlâk teorisinde yapay bir erdem olarak tanımladığı adaletin kaynağını olgusal dünyada araması ve hangi izlenimlerden geldiğini soruşturması bizi zorunlu olarak adalet kavramının onun empirik epistemolojisinde hangi temele dayandığını araştırmaya götürmektedir. Hume'un adalet kavramını kendi siyaset teorisinde ele alış biçimi "doğal haklar (natural rights)" düşüncesinin deneysel bir temele sahip olmadığını ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada Hume, bilgi teorisinin merkezini oluşturan nedensellik açıklamasına dayanarak rasyonalist temelden hareket eden doğal haklar düşüncesini çürütmeyi amaçlar. Bununla birlikte, Hume'un akıl ve rasyonalizme yönelik eleştirileri, sadece onun empirik temelden hareketle oluşturduğu epistemolojisi ve ahlâk anlayışı ile sınırlı olmayıp; bunların üzerinde yükselen toplum ve siyaset kuramı açısından da önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu bağlamda Hume, rasyonalist temelden hareketle oluşturulan bütün toplum ve siyaset kuramlarını eleştirmiş, onların meşruiyetlerini yok saymıştır. Hume, toplumun mutlak akıl ilkelerine göre mutlak düzenlenmesi gerekliliğini reddetmiştir. Kendi bilgi teorisi temelli düşüncesinden hareketle, Hume'a göre, kurallar, yasalar, inançlar rasyonel temellere değil; empirik temellere, alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere dayanır. Rasyonalist anlayışın bir kurucu akıl ile toplumu kendi pozitif adalet anlayışına göre düzenlemeye çalışmasının gerçek adalet ve özgürlüğe büyük tehdit olduğunu savunur. Bireyin ve toplumun iyiliği ancak devlet için iyi olandır, düşüncesindeki bütüncül otorite anlayışını reddeden Hume, devletin iyiliğinin ancak tek tek bireylerin yararı ile sağlanabilir ifadesiyle bu anlayışa karşı çıkmıştır. Hume'a göre, bireyler kendi faydalarına olan şeyleri bilme deneyimine sahiptir. Devletin bu yönde yapacağı müdahaleler bireysel özgürlüklere

¹⁷⁷ F. Comleston, "Felsefe Tarihi Berkeley- Hume", 1998, s.95

yapılan saldırıdan başka bir şey değildir. Bu noktada Hume'un bireye, bireysel özgürlüklere verdiği önemle bağlantılı olarak geliştirdiği sınırlı devlet anlayışı onun siyasal düzlemde liberal geleneğe yaptığı entelektüel kaynaklık da ifadesini bulur.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Atilla Yayla, "Liberalizm", 2002, s. 160-0165

3. BÖLÜM

3.DAVID HUME’UN AHLÂK ANLAYIŞI VE TEMEL

KAVRAMLAR

Bu bölümde temel savımız; Hume’un siyaset felsefesinin ana dinamiğini *matters of fact* kaynaklı moral dayanaklardan getirdiğini göstermek olacaktır. Çünkü Hume’un siyaset teorisi ile ahlak teorisi arasında bir iç içelik söz konusudur. Bu bağlamda Hume’un ahlâk ve siyaset başlığı altında çözümlendiği ortak kavramlar şunlardır; adalet (justice), mülkiyet(possesion), tutku (passion), uyuşum (convention), söz verme (promise) ve siyasi otoriteye bağlılık (allegiance). Hume’un siyaset felsefesi, duygular üzerine kurulan ahlak anlayışını adalet ve duygudaşlık yoluyla bir toplumsal düzenin tesisine götürür. Bu ise onun ahlak teorisi ile siyaset teorisinin iç içeliğinin göstergesidir. Hume’un ahlak teorisi nasıl yaşamalıyız sorusuna bir yanıt değil; ahlak adı verilen fenomenin niçin var olduğu ve nasıl geliştiğinin incelenmesidir. Hume ahlaki bir olgu problemi olarak gördüğünden ahlak ve ahlaklılık olgusuna bilimsel bir çözüm ve açıklama getirmeye çalışır. “Ahlak bir olgu meselesi olduğundan, sadece deneysel metodu takip ederek ve tikel örneklerin karşılaştırılmasından genel ilkeler türeterek başarıyı bekleyebiliriz. Olgu ve gözlemle temellenmeyen her türlü etik sistem reddedilmelidir.”¹⁷⁹ Hume’un kastettiği deneysel metot Newton ve onu izleyenlerin olgusal düzlemi (fiziki dünyayı) araştırıp, açıkladığı tarzdaki deneysel metoddur. Hume bu düşüncesini “ Gerçekte Newton felsefesinin de başlıca kuralı budur. Bu herhangi bir ilkenin bir olayda büyük bir kuvvet ve enerjisinin bulunduğu ve benzeyen tüm olaylarda bu ilkeye benzer bir enerji bulunacağını bildiren felsefenin ve sağduyunun kurallarıyla tamamen uyumludur”¹⁸⁰ şeklinde ifade eder. Kısaca belirtmek gerekirse Hume’a göre, akıl insan eylemlerini yönlendirmede (ya da üretmede) hiçbir etkiye sahip değildir, aklın görevi yalnızca yapılan bir eylemi değerlendirme sürecinde yargıda bulunmaktır. David Hume ‘Treatise’ isimli kitabının giriş bölümünde, bu kitabı deneysel akıl yürütme yöntemini moral konulara uygulamaya yönelik bir girişim olarak betimlerken, Compleston’un bildirdiği üzere, ‘moral felsefe’ terimini, insan doğasının *bilimini* anlatmak için

¹⁷⁹ D.Hume, “Ahlâk”, 2010, s.17

¹⁸⁰ D.Hume, a.g.e., s. 46

kullanır.¹⁸¹ Ancak Hume'a göre moral felsefenin, doğa felsefesinde bulunmayan bir kusuru vardır: "Moral felsefe deneylerini biriktirirken, bunu amaçlı bir şekilde yani önceden tasarlayarak ve ortaya çıkabilecek her güçlüğü hesaba katıp, bunları ortadan kaldıracak bir şekilde yapamaz."¹⁸² Herhangi bir cismin, mevcut olduğu koşullar içerisinde diğer bir cisim üzerindeki etkisi bilinmiyorsa, bu etkiyi saptamak için yapılması gereken, onlar hangi koşullarda incelenmek isteniyorsa, o koşulları oluşturup cisimleri incelemektir. Ancak moral felsefede aynı yol izlenip, herhangi bir kişiyi koşulları önceden oluşturulan bir durum içerisinde inceleyip yargıya varmak mümkün değildir. O halde bu *bilimde* yapılması gereken "deneylerimizi azar azar ve insan yaşamını dikkatlice gözlemleyerek toplamamız ve bunları insanların toplum içindeki, özel yaşamlarındaki boş vakitlerindeki davranışlarıyla, yani hayatın genel akışı içerisinde değerlendirmemiz gerekir."¹⁸³ Ancak böyle bir yolla insan kavrayışlarındaki kesinlik açısından daha aşağı olmayan ve insana yararlı bir bilim olarak moral felsefe oluşturulabilir.

Hume'a göre, yeryüzünde ahlâk hislerinden yoksun olan hiçbir toplum yoktur. Bu yüzden bizi ahlâk kadar ilgilendiren başka bir konu yoktur. Ahlâkı ilgilendiren her karar zorunlu olarak toplumun barışını ve huzurunu ilgilendirir. Toplumun barışı ve huzuru için duyduğumuz kaygının kaynağı olan ahlâkı, ancak olgusal düzlemin sınırları içinde kalarak inceleyebiliriz. Böylece, "bizi etkileyen her şeyin hiçbir zaman bir kuruntu olamayacağı vargısını çıkarırız ve tutkumuz şu ya da bu yöne yöneldikçe doğallıkla sorunun, insan kavrayışı içerisinde yattığını düşünürüz."¹⁸⁴

Burada karşımıza matters of fact'in karşısındaki zihin ve onun duygusal işlevi çıkar. Zihin için algılardan başka hiçbir şeyin varoluşu (varlığı) yoktur ve görme, işitme, yargılama, sevme, nefret etme ve düşünme eylemlerinin tümü de bu adlandırma (algılama) altına düşerler. Zihin bizi hiçbir zaman kendini algılamadığımızın dışında bir eyleme yönelmez ve ahlaksal yargıda bulunmak gerçekte 'algılamaktır'. İyiyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan algılarımızdır. Bir karakteri onaylamak, bir başkasını kınamak yalnızca değişik algılardır.

¹⁸¹ F. Compleston, "Felsefe Tarihi Berkeley- Hume,1998, s.124

¹⁸² D. Hume, "Treatise", 1997, s. 41

¹⁸³ D. Hume, a.g.e., s. 40

¹⁸⁴ D. Hume, a.g.e., s. 397

Soru şudur: Acaba idelerimiz mi yoksa izlenimlerimiz aracılığıyla mı erdem ve erdemsizliği ayırt eder ve bir eylemin kınanabilir ya da övgüye değer olduğunu bildiririz? Erdem akıl sorunu mudur?

Esasen cevabı kısmen de olsa yukarıda verilmiş olan bu soruya Hume farklı bir perspektiften yaklaşır. Hume'a göre erdemin rasyonel (akılsal-ussal) olduğunu düşünenler "değişmez doğruluk ve eğrilik ölçütlerinin yalnızca 'insan yaratıklar' için değil aynı zamanda Tanrı'nın kendisi üzerine de bir yükümlülük dayattığını onaylarlar. Hume'a göre böyle düşünenler, "ahlakın, gerçeklik (reality) gibi, yalnızca ideler ve onların yan yana koyulmaları ve karşılaştırılmaları yoluyla saptandığı görüşünde anlaşılır."¹⁸⁵ Ancak Hume; ahlaksal iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilmek için akli yeterli görmez, bu ayrımı yapabilmemiz için başka ilkelere (tutkular), bu ilkelerin (tutkuların) birbirleriyle işbirliği etmesine ihtiyacımız vardır.

Ahlakın doğal bir biçimde insanın tutkuları ve eylemleri üzerinde etkisi vardır. Felsefe genellikle speculative ve practical olmak üzere ikiye bölünür ve ahlak her zaman practical felsefenin kapsamında olduğundan tutkularımız eylemlerimizi etkiler. Öyleyse "ahlak eylemler ve duygular üzerinde bir etkisi olduğu için akıl'dan türetilemez ve bunun nedeni yalnız başına aklın, hiçbir zaman böyle bir etkisinin olamamasıdır. Ahlak tutkuları uyarır ve eylemleri üretir ya da önler. Akıl bu noktada kendi başına bütünüyle güçsüzdür. Ahlak kuralları öyleyse aklımızın yargıları değildir. Diğer bir deyişle, ahlaki bir eylemi üretme konusunda; 1) akıl bu konuda bütünüyle etkisizdir, 2) çünkü Hume'a göre akıl "kendinde etkin değildir"¹⁸⁶ ve etkin bir ilke hiçbir zaman etkin olmayan bir ilke üzerine kurulamaz, 3) akıl hiçbir zaman herhangi bir eylemi ya da duyguyu önleyemez ve üretmez.

Akıl doğruluk (truth) ve yanlışlığın saptanışıdır. "Gerçeklik ya da yanlışlık ya gerçek ide ilişkileriyle (relations of ideas) ya da olgusal varoluş ve olgusal durumlar (matters of fact) ile bir anlaşma ya da anlaşmamadan oluşur."¹⁸⁷ Hume' a göre, böyle bir anlaşma ya da anlaşmamaya açık olmayan her şey gerçek ya da yanlış olmaya yetenekli değildir ve hiçbir zaman aklımızın bir nesnesi olamaz. Tutkularımız, istençlerimiz ve eylemlerimiz böyle bir anlaşma ya da anlaşmamaya

¹⁸⁵ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 399

¹⁸⁶ D. Hume, a.g.e., s. 399

¹⁸⁷ D.Hume, a.g.e., s. 400

açık değildir; çünkü kendi içlerinde tamamlanmış kökensel algılar ve olgusalılıklardır ve başka tutkulara, istençlere ve eylemlere hiçbir gönderme imlemezler. Öyleyse gerçek ya da yanlış olarak bildirilebilmeleri ve akla aykırı ya da uyumlu olabilmeleri olanaksızdır.

“Ahlaki övgünün başlıca temelini herhangi bir nitelik veya eylemin faydalığında yattığı varsayıldığından, açıktır ki, akıl, bu türün bütün kararlarında önemli bir paya sahiptir.”¹⁸⁸ Böyle bir varsayımdan hareket edenlere göre akıldan başka hiçbir yeti, niteliklerin ve eylemlerin eğilimi hakkında kişiyi eğitemez veya onlara sahip olana dair yararlı sonuçlarına işaret edemez. Ancak Hume’a göre, yararlı olanın ne olduğu konusunda akıl yetisi aracılığıyla verilen kararlarda birçok çelişkiler bulunabilir ve aklın verdiği karar her zaman topluma yararlı olan yönünde olmayabilir. Zıt çıkarlar ortaya çıkabilir, denge başka bir yöne kayabilir. Özellikle adaletle ilgili sorunlarda şu çelişkiler net olarak gözlemlenebilir: Adaletin tikel örnekleri çoğunlukla ilk ve dolaysız eğilimleri içinde zararlı olduğundan ve topluma yönelik avantaj sadece genel kurallara itaatkârlıktan ve aynı emsal davranışa (örneğin kamusal alandaki davranışlar, belediye kanunları) birçok kişinin aynı anda uymasından ve kombinasyonundan sonuçlandığından, durum burada daha karışık ve çapraşık hale gelir.¹⁸⁹

Hume’a göre akıl, niteliklerin ve eylemlerin zararlı ve faydalı eğilimi konusunda bizi eğitmeye yeterli olmasına rağmen, bir ahlâki suçlamayı veya onamayı üretmek için tek başına yeterli değildir. Aklın görevi ahlaki bir durumda eyleme neden olmak, onu üretmek değil, var olan eylemi değerlendirmek ve var olan (tanımı zaten yapılmış) eylemler arasında örneğin; kişiye faydalı olan ya da zarar veren eylemler arasında bir seçim yapmaktır. Ona göre, faydalılık belirli bir sona doğru sadece bir eğilimdir ve son bize tamamen ilgisiz olsaydı, biz de araçlara yönelik aynı ilgisizliği hissetmeliydik. Faydalıya zararlı eğilimlerin üzerinde bir üstünlük veren duygu, insanoğlunun mutluluğu amacıyla olan bir hissedişten ve insanoğlunun kederlerinin bir alinganlığından başka bir şey olamaz; çünkü bunlar erdem ve erdemsizliğin, ilerletmeye yönelik bir eğiliminin olduğu farklı sonlardır.

¹⁸⁸ D.Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 122

¹⁸⁹ D. Hume, a.g.e., s. 122-123

Öyleyse “akıl bizi burada eylemlerin çeşitli eğilimleri içinde eğitir ve insancılık (humanity), faydalı ve yararlı olanların lehine bir ayırım yapar.”¹⁹⁰

Hume’a göre akıl, ahlâki ayrımların kaynağı olamaz. Çünkü:

1) Akıl, ya olgu meselesini ya da ilişkiler meselesini yargılar: Suç olarak adlandırılan bir eylemi, ister zaman ve mekân bakımından inceleyelim, ister eylemin özünü ve doğasını akıl yetisiyle tanımlamaya ne kadar çalışsak da başarılı olamayız. Örneğin nankörlük suçunu bu bağlamda irdelemediğimizde kıymet bilmezlik kişinin zihinde mevcuttur. Ona göre, bir şey zihinde bulunuyorsa kişi onu önce hissetmeli ve onun bilincinde olmalıdır. Nankörlüğün olduğu yerde, kötü niyet ve kesin ilgisizlik tutkusu dışında hiçbir şey yoktur.

Hume, aynı zamanda geometri ve matematiğin doğruluklarını akılla keşfetmemizle aynı tutum içinde, akılla keşfettiğimiz belirli ahlaki ilişkiler bulunduğunu varsayanlara da karşı çıkar. Hume, daha önce belirttiğimiz gibi insan zihninin alakalı olduğu iki alanı ‘relation of idea’ ve ‘matters of fact’ olarak ikiye ayırmış; geometri ve matematiği ‘relation of idea’ içine yerleştirmişti. Bu noktada şunu söyleyebiliriz ki; ahlak ve politika ile ilgili temel ilkeleri bulacağımız kaynağın deneyim olduğunu Hume zaten belirtmiştir; kaynağı başka bir yeti (duygu) olan bir alanı, başka bir yeti (akıl) ile temellendiremeyiz. Hume’a göre, ahlâkın temelinde duygu (sensation) vardır.¹⁹¹

2) Olgu yanlışlığı ile doğru yanlışlığı arasındaki fark vardır: Bir geometri ya da matematik problemiyle ilgili bir karar verme ile ahlaki değerlendirmeler arasında bulunan fark birbirine karıştırılmamalıdır. Geometri ile ilgili akıl yürütürken aklın kurgusal yönü kullanılır ve burada akıl yürütme verili olandan yola çıkarak bilinenden bilinmeyene doğru ilerler. Örneğin, üçgenin iç açılarının toplamının 180⁰ olduğunu biliniyorsa, bu bilinenden yola çıkılarak üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açının toplamına denk olduğu bilgisine ulaşılabilir. Ancak ahlâki bir eylem söz konusu olduğunda değerlendirme nasıl yapılacaktır? Örneğin saldırgan bir insanı öldüren kişinin masum veya suçlu olduğuna nasıl karar verebiliriz? Böylesi bir durumda ahlaki bir değerlendirme yapabilmek için “olayın bütün koşulları, biz

¹⁹⁰ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 123

¹⁹¹ D. Hume, a.g.e., “Ahlâk”, 2010, s. 126

onama veya kınama cümlesi kurmadan önce, önümüzde uzanmalıdır.”¹⁹² Olayın bütün koşulları bilindiğinde olayla ilgili bütün ilişkiler de bilinir hale gelir ve böylece Hume’a göre zihnin işleyecek yeri kalmaz. Ardından gelen “onama veya suçlama, yargının değil ama kalbin bir işi olabilir ve kurgusal bir önerme veya doğrulama değil ama etkin bir his veya duygudur.”¹⁹³ Ona göre, olgunun yanılığsı ve doğrunun yanılığsı arasındaki fark burada yatmaktadır.

3) Ahlaki beğeni sanatsal bir beğeni değildir: Doğal güzellik tamamen parçaların orantısına, ilişkisine ve konumuna dayanmaktadır. Doğadaki güzellik algısı, bilimlerdeki gibi, zihnin bilinen ilişkilerden bilinmeyen ilişkileri ortaya çıkarması gibi değildir. Başka bir ifadeyle doğal güzellik algısı, bilimlerde olduğu gibi zihnin bir irdelemesi ya da entelektüel bir yapı değildir. Beğeni ya da dışsal güzellikle ilgili bir kararda bütün ilişkiler zaten görünendir; bu görünenden yola çıkarak onunla ilgili bir duygu; beğeni ya da tikslenme duygusu hissetmeye doğru yöneliriz.

Ahlaki bir eylemin nedeni beğenidir. Beğenin işlevlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz: “Güzelliğin ve çirkinliğin, erdem ve erdemsizliğin duygusunu verir. Zihne, haz ve acı verdiği ve o suretle mutluluğa veya mutsuzluğa katkıda bulunduğu için eyleme yönelik bir güdü olur istemeye ya da iradeye (istenç) yönelik ilk kaynak veya dürtüdür.”¹⁹⁴

4) Hume’a göre, dışsal nesnelere var olan ilişkilerle insanoğlunun eylemleri birlikte değerlendirilmemelidir. Çünkü bu durumda cansız varlıklara ve benzer eylemlerde bulunan hayvanlara da ahlakilik vasfının verilmesi gerekir ki bu çok saçma olur. Örneğin “kendi ebeveynine üstün gelen ve onu yok eden körpe bir ağaç, Neron’un Agrippina’yı öldürdüğü zamanki aynı ilişkilerde durur ve eğer ahlaki olan salt olarak ilişkilerde bulunuyorsa, eşit derecede suç teşkil ettiği şüphe götürmez.”¹⁹⁵

5) Hume’a göre, ahlaki eylemlerimizin sonucundan yola çıkarak, eylemlerimizin kökenine ilişkin bir irdelemeyi ne kadar uğraşsak da rasyonel çıkarımlarla temellendiremeyiz. Herhangi bir eylemin nedeninin nedenine kadar

¹⁹² D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 126

¹⁹³ D. Hume, a.g.e., 2010, s. 127

¹⁹⁴ D.Hume, a.g.e., s. 130

¹⁹⁵ D.Hume, a.g.e., s. 129

gidildiğinde bile saptayacağımız şey bir duygudan başka bir şey değildir. “ Bir şey kendi hesabına ve insan duygusu ve duygulanımı ile dolaysız uyumu veya uzlaşısı nedeniyle istenilir olmalıdır.”¹⁹⁶

Ahlakı köken olarak akılla değil de duyguyla temellendiren, ahlaklılığın bir his tarafından belirlendiğini savunan Hume için ‘iyi’ ve ‘kötü’ ayrımı haz ve acı üzerinde temellenebilir. Hume, ahlak görüşünü temellendirebilmek için, bütün duygu ve duygulanımları kapsayan bir terim olarak ‘tutku’lardan özellikle de ‘dolaylı tutkular’ söz eder. Tezimizde bu konuya değinmemizdeki amacımız; Hume’un insan doğasının eylem kaynağı olarak gördüğü duygusal yanın kaynağını tutkuların oluşturması ve eylemlerimiz üzerindeki etkisini vurgulamaktır.

Hume, empirist bilgi teorisine paralel olarak ahlâkın temelinde de akıllı değil; duyguları yerleştirmiştir. Ona göre, ahlâki bir eylemi motive etmede ve ahlâki değer yargılarının oluşturulmasında aklın herhangi bir yetkisi ve gücü yoktur, ahlâkın kaynağı “tutku”lardır (passion). Ahlâk söz konusu olduğunda Hume’a göre “akıl tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir ve hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez.”¹⁹⁷

“Hume ‘tutku’ kavramını “ yalnızca denetlemeyen bir heyecan patlamasını belirtmek için kullanmaz. Tutku genel olarak, “heyecanları ve duyguları (emotions and affects in general) kapsamak üzere kullanılır.”¹⁹⁸ Hume tutkuları; doğrudan tutkular ve dolaylı tutkular olmak üzere ikiye ayırır. Doğrudan tutkularla; iyilik ya da kötülükten, acı ya da hazdan dolaysızca doğan tutkuları kasteder. Bunlar, istek-isteksizlik, keder, sevinç, umut, korku, umutsuzluk ve güvendir. Dolaylı tutkular ise, aynı ilkelere (yani doğrudan, tutkular) ama bu ilkelere başka niteliklerinde dâhil olmasıyla ortaya çıkar. Gurur, kendini küçük görme, hırs, kibir, sevgi, nefret, kıskançlık, kin ve cömertlik ve onlara bağımlı olanlarla birlikte dolaylı tutkular olarak nitelenir. Bu her iki türde de tutkunun derecesi (şiddeti) kendi nesnesinin doğasına bağlıdır.

Hume’un ‘tutkular kuramı’ ile ilgili açıklamasında, bizi ahlaki olanla ilgilendiren yönü, toplumsal yaşamda merkezi bir rol oynadığı betimlenen ‘dolaylı

¹⁹⁶ D.Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 130

¹⁹⁷ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 365

¹⁹⁸F. Compleston, “Felsefe Tarihi Berkeley- Hume”, 1998, s. 125

tutkular'dır. Bu tutkuların merkezinde ise, Hume'a göre, iki tutku 'gurur' (pride) ve 'kendini küçük görme' (humility) vardır. Kendisiyle gurur duyduğumuz nitelikler Hume'a göre aynı zamanda başkalarının hayranlığını aradığımız niteliklerle aynıdır. Böylece gurur sevgiyi ortaya çıkarırken; kendini küçük görme ise nefreti ortaya çıkarır. Başka bir ifadeyle Hume'da sevgi ve nefret kavramlaştırması gurur ve kendini küçük görmeden bağımsız değildir. Buna paralel olarak, hiçbir şekilde akla dayanmayan ama *hazların ifadesi olan erdem hakkındaki yargılarımız* gurur ve sevginin; *acıların ifadesi olan erdemsizlik hakkındaki yargılarımız* ise kendini küçük görme ve nefretin ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Bu tutkuların bireyin kendisiyle olan ilişkisinde ve toplumla olan ilişkisinde oynadığı rolü netleştirebilmek için Hume'un yaptığı ayrımları irdelemeye çalışacağız.

Dolaylı tutkular yalnızca haz ya da acı duygularından doğmazlar; bunlar Hume'un "izlenimlerin ve ideler (düşünceler) arasındaki çifte ilişkisinde olduğu gibi bir ilişkiden doğarlar. Nasıl ki izlenimi olmayan bir şeyin idesinden bahsedemiyorsak evrik olarak bir ide de izlenimden bağımsız olamaz. Yani, ahlaki bir ilişki sevgi ve nefret, gurur ve kendini küçük görme arasında vardır. Hume bu tutkuları nasıl tanımlamıştır ve bu tutkular arasındaki ilişkinin sınırlarını nasıl betimlemiştir?

Gurur ve kendini küçük görme; "bu iki tutku yalın ve biçimdeş izlenimler oldukları için doğrudan bir tanımını yapmamız mümkün değildir."¹⁹⁹ Bu tutkular hakkında söylenebilecek şey; bu tutkulara eşlik eden koşulları ortaya koymak ve bunları betimlemektir. Bu iki tutkunun izlenimleri çok çeşitli olduğundan herkesin kendisine ait bir idesi vardır.

İlk olarak bir tutkunun nesnesi ile nedeni arasında bir ayırım yapılmalıdır. Gurur ve kendini küçük görme varoluşları açısından birbirlerine karşıt tutkular olmalarına rağmen bu iki tutkunun da nesnesi 'kendi' (self)dir. Gurur ya da kendini hoş görme duygusu içindeyken karşımızda başka hangi nesnelere olursa olsun bunlar her zaman 'kendi'yle ilişki içinde düşünülürler. Ve 'kendi' göz önüne alınmadığı zaman, ne gurur ne de kendini küçük görme olabilir. Hume'a göre kişinin kendisi hakkında bir düşünceye sahip olabilmesinin koşulu; bu tutkulardan herhangi birinin kişiyi eyleme itmesidir. Kendimizle ilgili görüşümüz de, bu tutkuların az ya da çok

¹⁹⁹ D. Hume, "Treatise", 1997, 258

üstünlük verici olmasına göre, bu iki karşıt duygudan birini duyar ya gururlanırız ya da kendimizi küçük görürüz.

Ancak; kişinin kendisi, bu tutkuların her zaman nesnesi olmasına rağmen, yalnız başına, bu tutkuların nedeni değildir; onları uyarma konusunda yetersizdir. Kişinin kendisi bu tutkuların hem nesnesi hem de nedeni olsaydı, belli bir gurur düzeyine her zaman kendini küçük görme düzeyi eşlik ederdi ve paralel olarak bu iki eşlik her zaman geçerli olurdu. Ancak var oluşları açısından bu iki tutku arasında bir karşıtlık ilişkisi söz konusudur. Bu yüzden insan bu iki tutkudan birine sahip olduğunda diğeri aynı anda var olamaz. Aksi bir durumda bu iki tutku arasında bir çatışma olacak ve karşıtlıktan birbirini eşit derece yok etmeleri gerekecektir.

“Bir insanın aynı zamanda hem kendisiyle gurur duyması hem de kendini küçük gören birisi olması olanaksızdır. Ve sık sık olduğu gibi, kişinin bu tutkular için ayrı nedenlerinin olduğu yerde, ya tutkular almaşık olarak yer alırlar ya da eğer karşı karşıya gelecek olurlarsa, biri gücü yettiğinde ötekini ortadan kaldırır ve yalnızca daha üstün olandaki artık parça zihin üzerinde işlemeyi sürdürür.”²⁰⁰ Hume’a göre bu tutkuların nedenleri içinde en belirgin olanı ve en göze çarpan özelliği bu tutkulara sahip olan öznelere çeşitliliğidir. Zihnin her değerli niteliği (bellek, zeka, sağduyu vb. gibi) gururun göstergeleri, zıtları ise kendini küçük görmenin nedenleridir. Bu tutkular zihinle sınırlı kalmayıp özelliklerini bedende de gösterirler. Örneğin bir insan güzelliğinden, dinç olmasından, iyi bir sporcu olması ve bunun gibi bedensel özelliklerinden de gurur duyabilir. Ancak hepsi bu kadar değildir. Hume bu tutkuların ilişkili olduğu nesnelere oldukça geniş bir yelpazeye ayırır. “Ülkemiz, aile, çocuklar, ilişkiler, varlıklar, evler, bahçeler, atlar, köpekler, giysiler, bunlardan her biri gurur ya da kendini küçük görmenin nedeni olabilirler.”²⁰¹

İkinci olarak Hume, tutkunun nedenleri açısından etkili olan nitelik ve onun üzerine yerleştirilen özneyi birbirinden ayırır. Hume tarafından verilen bir örneği alırsak, bir insan kendisine ait güzel bir evin gösterişine kapılmışsa, burada tutkunun nesnesi insanın kendisi; nedeni ise güzel evdir.

²⁰⁰ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 259

²⁰¹ D. Hume, a.g.e., s. 260

Üçüncü olarak irdelenmesi gereken bu tutkuların nesnelere ve nedenlerinin kaynağının belirlenmesidir. Başka bir ifadeyle tutkuların oldukları gibi olmasını belirleyen nedir? Gurur ve kendini küçük görme tutkuları “kendi’yi nesne olarak almak üzere belirlenmiştir, yalnızca doğal değil ama kökensel bir özellik tarafından.”²⁰² Bu belirlenimin değişmezliği ve dayanıklılığı bu tutkuların doğal oluşunun göstergesidir. Gurur ve kendini küçük görme, kişinin kendisini ilgilendiren yönünün birincil olması ve başka bir ayrımla temellendirilemeyeceği anlamında kökenseldir. Benzer olarak sevgi nefret tutkularının nesnesinin her zaman başkası olması belirlenimi hem doğal hem de kökenseldir. Ancak tutkuların, belirtilen anlamda, nesnelere belirlenmesinden; tutkuların nedenlerini irdelemeye çalıştığımızda daha farklı bir durumla karşı karşıya geliriz. Bu tutkuların nedenleri Hume’a göre, aynı tür nesnelere (insanların) tutkularını yaratmaları anlamında doğaldır. “İnsan doğası irdelendiğinde maddi iyeliklerin ve fiziksel niteliklerin insanlar hangi çağda yaşıyor olsa da gurur ve kendini küçük görme yaratma eğiliminde olduklarını bulabiliriz.”²⁰³ Ancak gurur ve kendini küçük görmenin nedenleri “doğanın tikel bir önkoşulu ya da birincil bir yapıyı bu tutkulara uyarlama anlamında kökensel değildirler.”²⁰⁴ Bu tutkuları ortaya çıkaran çok fazla sayıda neden vardır ve bu nedenlerin çoğu insanın buluşları ve becerikliliğine bağlıdır.(örneğin evler, mobilyalar, giysiler, teknolojik aletler, sanatsal ilgiler vb). İnsanın becerileri ve buluşları ile bu tutkuların nedenlerini çeşitlendirdiğinden Hume’a göre bu nedenlerin hepsini doğaya atfetmek mümkün değildir.

Hume’a göre, nedenler çeşitliliği doğal ilkelerden dolayı gurur ve kendini küçük görme üzerinde uyarandır. Ancak her farklı neden kendi tutkusuna farklı bir ilke tarafından uyarlanmaz. Buradaki problem temelde hangi ilkelerin olduğudur. Hume, bu problemi çözmek için “insan doğasının” özelliklerinden yararlanır, insan doğasında var olan özellikler hem zihnin hem de tutkuların işleyişini etkiler. Başka bir ifadeyle Hume, tutkuların nedenleri arasında etkilerin dayandığı ortak ilkeleri; insan doğasının özelliklerinden yola çıkarak, idelerin ve izlenimlerin çağrışımı bağlamında betimleyerek çözmeye çalışır. Bu ilkelerden ilki idelerin çağrışımıdır.” Söylediğimiz üzere, ona göre ideler ne kadar değişebilir bir nitelik taşırlar da bu

²⁰² D. Hume, “Treatise”, 1997 s. 261

²⁰³ D.Hume, a.g.e., s. 262

²⁰⁴ D.Hume, a.g.e., s. 262

değişim bütünüyle kuralsız ve yöntemsiz değildir. İdelerin ilerlemelerini sağlayan kural, bir nesneden ona benzeyen, onunla bitişik olan ya da onun tarafından üretilen başka bir ideye geçmektir. “Bir ide (düşünce) imgelemin önünde bulunurken, bu ilişkiler yoluyla birleştirilen herhangi biri doğallıkla onu izler ve o sunulmuş aracılığıyla imgeleme daha büyük bir kolaylıkla girer.”²⁰⁵

Bu ilkelerden ikincisi ise idelerin çağrışımına benzeyen “izlenimlerin çağrışımıdır.” Ancak belirtmek gerekir ki izlenimlerin birbirini çağrıştırmaları yalnızca “benzerlik” aracılığıyla mümkündür. “Tüm benzer izlenimler bir araya getirirler ve biri ortaya çıkar çıkmaz geri kalanları hemen onu izler. “Keder ve düş kırıklığı öfkeye, öfke kıskançlığa kıskançlık kine ve kin yine kedere neden olur, ta ki bütün döngü tamamlanincaya dek. Benzer olarak ruh durumumuz, sevinçten havalara uçtuğu zaman, doğallıkla kendini sevgi, yüce gönüllülük, acıma, yüreklilik, gurur, ve daha başka benzer duygulara atar.”²⁰⁶ Üçüncü olarak Hume, bu iki çağrışımın bir ideden başka bir ideye geçişte ya da bir izlenimden başka bir izlenime geçişte birbirlerine yardım ettiğini belirtir. Yani idelerin ilişkisi, izlenimlerin ilişkisine katıldığında, her zaman tutkuların geçişini üretir ve ikisi de eylemde birleşerek zihin üzerinde çifte bir etki yaratırlar. Örneğin “Tıpkı bir tablonun değişik renklerinin iyi yerleştirildikleri zaman birbirlerini dengelemeleri ve durumun üstünlüğünden ek bir güzellik kazanmaları gibi.”²⁰⁷

Hume'un düşüncesine göre tutkunun nedeni bizde bir duyum yaratır. Örneğin gurur durumunda bu duyum haz iken, “kendini küçük görme” durumunda ise bu duyum “acı”dır. Duyum ya da izlenimin nesnesi olarak “kişinin kendisi” ile doğal bir bağlantısı vardır. Böylece, izlenim ve ide arasında doğal bir ilişki vardır. Bu ilişki ise, izlenimlerin çağrışımı ile idelerin çağrışımının eş zamanlı işleyişine izin verir. Bir tutku uyandırıldığında, benzer izlenimlerin çağrışım ilkesi aracılığıyla benzer tutkular dizininin ortaya çıkmasına neden olur. Aynı şekilde idelerin çağrışım ilkeleriyle zihin, bir ideden kolayca bir başka ideye geçer. Hume’a göre bu ilkeler “sorgulanamaz deneyim üzerine doğrulanırlar.”²⁰⁸

²⁰⁵ D. Hume, “Treatise”, 1997, s.263

²⁰⁶ D. Hume, a.g.e., s. 264

²⁰⁷ D. Hume, a.g.e., s. 264

²⁰⁸ D. Hume, a.g.e., s. 265

Hem doğrudan hem de dolaylı tutkuların kaynağı “acı ya da haz” duyumlardır. Gözlem yoluyla, tutkuların herhangi bir duygu üretebilmesinin koşulunun belli bir iyilik ya da kötülük sunmak olduğunu söyleyebiliriz. Eğer biçim ve hazzı ortadan kaldırırsak hem tüm tutkular, sevgi ve nefret; kendisini beğenme ve kendini küçük görme, istek ve isteksizlik dolayısıyla en temelde duyusal ve refleksiyon izlenimlerimizde çoğunun ortadan kaldırılması bunu izler.

İstek, isteksizlik, üzüntü, sevinç, umut, korku gibi tutkular, doğrudan tutkulardır. Bu tutkular iyilik ve kötülükten en doğal şekilde istencin yan ısıra doğan izlenimlerdir. İnsan yapısı gereği, zihinsel olarak, kökensel bir biçimde, kendini iyi ile birleştirme ve kötüden kaçırma eğilimindedir. Hume’a göre doğrudan tutkular “tam olarak açıklanamaz olan doğal bir dürtü ya da içgüdüden doğar. Bu tutkular iyilik ve kötülük üretirler ve başka duygular gibi onlardan ileri gelmezler.”²⁰⁹

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. 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 nesnelere ve şeylerle yakından ilişkilidirler ve kişiyi bu nesnelere ve şeylere yöneltirler. Başka bir ifadeyle “dışsal nesnelere alanı sadece gurur ve diğer dolaylı tutkular için değil, irade ve diğer doğrudan tutkular için de önem taşır. Ancak doğrudan tutkular bu alan içinde insan eylemliliği üzerindeki etkilerini “izlenimlerin ve idelerin ikili bir bağlantısından doğan dolaylı tutkularla bir arada”, yani onlarla etkileşimli bir şekilde gösterirler.”²¹⁰

²⁰⁹ D.Hume, “Treatise”, 1997, s.383

²¹⁰ D. Hume, a.g.e., s. 340

3.1. David Hume'un Ahlâk Anlayışında Haz, Acı ve Fayda Kavramları

Hume Treatise'de ahlâkın kökeni ile ilgili olarak şu saptamayı yapar: Ahlâki erdem ve erdemsizliklerimizi ilgilendiren kanılarımız algılardır. Algılar ya izlenimlerimiz ya da idelerdir. Ahlak yargılanmaktan çok duyumsanır. Kendi doğamızda var olan birbirine benzer şeyleri aynı şey gibi algılama alışkanlığımızdan dolayı ve ahlakın ince ve naif duygusal bir karaktere sahip olması nedeniyle onu düşünce (think) ile karıştırırız. Fakat bu bir düşünce değildir. O halde izleniminin doğasını saptamak gerekir. Erdemin dolayısıyla ahlakın izlenimi haz; erdemsizlik ve ahlaksızlığınki ise bizde ortaya çıkardıkları acıdır. Yani “ ahlaksal iyiyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan tikel izlenimler acı ve hazdan başkası değildir.”²¹¹

Hume'a göre ahlaksal iyi ve kötünün ayrımı herhangi bir histen ve karakterin görülmesinden sonra ortaya çıkan haz ve acı üzerine dayanır. Bu haz ve acı onu duyumsayan kişi için bilinmez değildir. Bundan dolayı herhangi bir karakterde herkesin ona yerleştirdiği kadar erdem ve erdemsizlik vardır. Ve bu noktada yanılmamız hiçbir şekilde mümkün değildir.²¹² Erdem ve haz arasındaki ilişkide, Hume önceliği hazzı verir. Erdem duygusuna (sense of virtue) sahip olmak, bir karakterin düşünülmesiyle oluşan özel bir tatmini (satisfaction) duyumsamaktır. Bu duygu (feeling) nun kendisi hayranlığımızı ve övgümüzü oluşturur. Daha da ileri gidemeyiz. Buna göre bir karakterin haz vermesinden dolayı erdemli olduğunu çıkarsamayız. Fakat haz verdiğini duymakla erdemli olduğunu duyarız.²¹³ Başka bir ifadeyle “erdemli duygu veyahut tutku (passion) hazzı üretir, fakat hazdan türetilmez.”²¹⁴ Hume, burada önemli bir noktaya dikkat çekerek, erdemli eylem ve karakterlerin hazzı üretmesi sonucunda erdemli olduğunun anlaşıldığını ve ona erdem atfettiğimizi vurgulamaktadır. Ona göre örneğin bir arkadaşın sevmesi insana haz verir. Fakat sevgi, haz ürettiği için meydana gelmemiştir. Bunun tersini düşünmek ona göre apaçık bir yanılıdır.

Haz ve acı duygusal bir niteliğe sahip olduğu için Hume'a göre tüm ahlak hislerimiz üzerine dayanır.²¹⁵ Ahlakın kaynağı Hume'a göre akıl olmasa bile ahlak

²¹¹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 398

²¹² D. Hume, a.g.e., s. 490-503

²¹³ D. Hume, a.g.e., s. 274

²¹⁴ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 108

²¹⁵ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 446

yine de zihinsel bir eylemdir. Çünkü Hume'a göre, zihnin herhangi bir eylemi veya niteliği bize bir yolda haz verdiği için onu erdemli sayarız. Haz ve acının en doğrudan etkileri ise zihin tarafından istenen ya da istenmeyen eylemlerdir. Bu hareketler, haz ya da acının kendi durumunu değiştirmesi ve gerçekleşme olasılığı, kesin olmaması durumuna göre irade, arzu, istek, korku, ümit, üzüntü, sevinç gibi türlere ayrılır.²¹⁶ Aynı zamanda ahlaksal niteliklerin onaylanması sürecinde ahlaksal bir beğeni, tikel nitelik veya karakterlerin düşünülmesi ve görülmesi üzerine doğan haz ve tiksinti duygularımızın derecesi uzaklık ve yakınlığa göre değişir. Örneğin yüzyıllar önce yaşamış bir kişinin erdemi ile bir dostumuzun bizde uyandıracığı haz; aynı şekilde bize mekân olarak çok uzak olan bir güzel nesne ile yanı başımızda bulunan bir güzel nesnenin bizde uyandıracığı hazzın bir olmayacağını söyleyen Hume'a göre, aynı zamanda zihnin içinde bulunduğu duruma göre de hazzın ya da tiksintinin derecelerinin değiştiğini söyler. Ona göre bu durum, pratik yaşamda keşfettiğimiz insan doğasının zorunlu bir sonucudur.²¹⁷

Hume'a göre, her haz ve acı duyusuna ahlakilik sıfatı yakıştırılmaz. Çünkü haz terimi altında toplanabilen fakat birbirinden çok farklı duygular vardır. Örneğin iyi bir müzik ile bir şişe şarap bileşiminin eşit ölçüde haz yaratması, şarabın uyumlu olduğu ve müziğin lezzetli olduğu sonucuna götürmez. Aynı şekilde cansız nesne ve herhangi bir kişinin karakteri veya hisleri her ikisi de doyum verebilir. Ama doyum ayrı olduğu için bu onlara ilişkin hislerimizin karışmasını önler ve bizi erdemi birine değil de, diğerine yüklemeye götürür. Bir niteliğin ahlaki olma ölçütü sadece bize sağladığı yarar ya da hazzımız değildir. Bireysel olarak zararlı olsa bile, genel olarak bakıldığında, eğer saygın bir nitelik ya da davranış ise övgümüzü kazanır ve bir erdem olarak görülebilir. "Bir düşmanın iyi nitelikleri bize zararlı olabilir, fakat yinede saygı ve hürmetimizi kazanabilir. Demek ki bir karakter, özel çıkarımıza bir atıf olmaksızın genel olarak görülmesiyle ahlakilik sıfatı kazanabilir."²¹⁸

Ahlakı, akılla değil de duyudan kaynaklanan bir duyguya dayandıran, ahlaklılığın da bir his hayatı tarafından belirlendiğini savunan Hume için, iyi ve kötü

²¹⁶ D. Hume, a.g.e., s. 490- 491

²¹⁷ D. Hume, "Ahlâk", 2010, s.59, D. Hume, "Treatise", 1997, s. 491

²¹⁸D. Hume, "Ahlâk, 2010, s.58.

ayrımı haz ve acı üzerinde temellenebilir. Onun etik öğretisi bununla birlikte hazcı bir öğreti olarak tasarlanmamıştır.²¹⁹

Burada Hume'un özgünlüğü, ahlâkın gelişimini; haz ve acı temelinde fakat her toplumun kendi koşulları içindeki gelişimiyle birlikte ele alıp açıklamasıdır. Onun perspektifinde ahlâk yalnızca haz ve acı temelinde değil medeniliğin/ özgürlüğün tarihsel gelişimine paralel bir çizgide gelişir. Bu paralellik Hume'da, "sanat, bilim, öğrenme, emek, yönetim kanunları ve özgür/ medeni toplum ve devletlerin gelişimi ile ahlâki gelişimlerin bağıını ifade eder."²²⁰

Hume'un ahlaka temel olarak varsaydığı prensiplerden bir diğeri, haz ve acıyla aynı paralelde olan " fayda" ilkesidir. Hume, ahlaki onay ve kınamanın önemli bir sebebini "faydalı" olanda bulur. "Faydalılık hoştur ve onama yetimizi ele geçirir. Bu gündelik gözlemlerle doğrulanan bir olgu meselesidir. Faydalı? Ne için? Tabî ki birinin çıkarı için. Öyleyse kimin çıkarı için? Sadece kendimizinki için değil; çünkü onama yetimiz sıklıkla bunun ötesine genişler. Bu ilkeyi açarak, ahlaki ayrımların büyük bir kaynağını keşfedebiliriz."²²¹

Burada şunu söylemeliyiz ki, Hume'un ahlakın temel ilkesi olarak gördüğü fayda, bireye değil; kamuya yöneliktir. Çünkü saygı ya da ahlaksal övgüyü belirlemektedir. Saygı ya da ahlaksal övgünün derecesi ona göre, kamu çıkarı ya da faydası üzerine yapılan refleksiyonlarla ortaya çıkar. Bu yüzden başka hiçbir ahlaki üstünlük faydalı olandan fazla saygı görmez ve "ahlakın bütün belirlenimlerinde, toplum faydası her zaman öncelikli olarak görüştedir."²²²

Hume'a göre, genel olarak övülen şey basit bir sıfat olan 'faydalı' ile ifade edilmektedir. Yerilen ise tam tersi ile ifade edilmektedir. Ancak gündelik yaşamda kişisel çıkarın kamudan ayrı hatta kamu çıkarına zıt olduğu örnekler gözlemiştir. Çıkarların bu ayrışmasına rağmen, toplumun çıkarlarının, kendi başlarına dahi tamamen bizimle ilgisiz değildir. "Öyleyse, eğer faydalılık ahlaki duygunun bir kaynağıysa ve eğer bu faydalılık her zaman "kendi" ye bir bağlantı ile düşünülüyorsa- bencillik olarak düşünülüyorsa- toplumun mutluluğuna katkı

²¹⁹ Ahmet Cevizci, " Aydınlanma Felsefesi Tarihi, 2002, s.81

²²⁰ Z. A. Kılınc, " Hume's Liberalizm: An Early of Social Capital", 2004, s. 124

²²¹ D. Hume, "Ahlâk", 2010, s. 59

²²² D. Hume, a.g.e., s. 29

sağlayan her şeyin kendisini dosdoğru bizim onayımıza ve iyi niyetimize havale ettiği anlaşılır.”²²³ Hume’a göre, faydalılık sadece belli bir sona doğru bir eğilimdir ve toplumun çıkarıyla neticelenen bir sonun haz vermemesi mümkün değildir.

Hume’a göre, her dilde onay ve kınamamızı ifade eden terimler vardır. Aynı dili kullananların bu kavramlara başvurduklarında bir uylaşım içinde olmaları gerekir. “Bütün insanlar zarafet, münasiplik, sadelik v.b hususları onaylamak; saçmalık, yapaylık, soğukluk ve ahmaklığı kınamak hususunda hemfikir görünürler.”²²⁴ Örneğin, “ arkadaş canlısı, iyi huylu, insancıl, merhametli, kıymet bilir, cana yakın, yüce gönüllü, iyiliksever ve bunların denkleri olan sıfatlar bütün dillerde bilinir ve insan doğasının erişmeye muktedir olduğu en yüksek meziyetleri evrensel olarak ifade eder.”²²⁵ Bu nitelikler doğumla, soyla, güçle ya da yüksek yeteneklerle var olup, kendilerini iyi bir hükümet ve insanlığın faydalı bir eğitimiyle sergilediklerinde, onlara sahip olanları ilahilik derecesine bile yükseltebilir. Gerçekte bu nitelikler, insanların kıskançlık ve kinini de sebep olurlar. Fakat bu örnekler şefkat, dostluk sevecenlik olarak ortaya çıktıkları zaman övgüler bu niteliklere iliştilir. Bu durumda “ kıskançlık sessizliğe gömülür veya onamanın ve alkışın genel sesine katılır.”

Hume’un görüşlerinden yola çıkarak burada şu soruları sorabiliriz: Ahlaki olarak onay ve kınamamıza neden olan nitelikler nelerdir? Hangi kriterlere göre ahlaki olanı onaylıyoruz veya kınıyoruz. Hume’a göre bu nitelikler genel olarak ifade edildiğinde “sosyal erdemler” dir. “Bunlar her zaman iyi ve hoştur.”²²⁶ Adalet, iyilikseverlik (benevolence), arkadaş canlısı, iyi huylu, insancıl, merhametli, kıymet bilir, cana yakın, yüce gönüllü, dostluk, mülayim olmak, sosyal erdemlerdir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunlar her zaman iyi ve hoştur; ancak bu erdemlerin yarattıkları ahlaksal onay belli bir düzeyde faydalı oluşları tarafından ortaya çıkarılır, yalnızca faydalı olduklarından erdemli sayılmazlar. Hume’a göre, bu nitelikler göründükleri her yerde, kendilerini gözlemleyen herkese bir şekilde aşılıyor ve ortaya çıktıkları her yerde kendileri adına aynı güzel ve sıcakkanlı duygulara sebep oluyorlar. “İyilikseverlik (benevolence), insancılık (humanity), dostluk ve

²²³D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s.61

²²⁴ D. Hume, a.g.e., s.147, 154

²²⁵ D. Hume, a.g.e., s.18

²²⁶ D. Hume, a.g.e., s. 19

minnettarlık, doğal duygulanım ve dayanışma ruhu veya başkalarına duyulan sevecen duygudaşıktan ve bizim türümüz için yüce gönüllülükle ilgili olan başka ne varsa, onun dışında insanoğlunun genel iyi niyetine ve onamasına daha fazla hak kazandıran hiçbir nitelik yoktur.”²²⁷ Hume’a göre, sosyal erdemlere atfedilen değerler, toplum ve insanlığın çıkarlarına yönelmemizi temin eden saygıdan türerler ve bu erdemlerden çıkan fayda bunların değerinin önemli bir kısmının da kaynağıdır. Ona göre özellikle sosyal erdemler söz konusu olduğunda ‘toplumsal faydanın’ ahlaki onay ve kınamanın kaynağı olduğu söylenebilir. Bütün bunlarla birlikte Hume için, bu saydığımız sosyal erdemlerin yaygınlaşması ve güçlenmesi özgürlük/medenilikle sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu erdemler, onun nazarında “medeni/ özgür bir çağı barbar ve cehalet zamanlarından ayırt eden temel ölçüdür ve bu erdemlerin başında, Hume’un aynı zamanda bir duygu olarak da nitelediği, insanlık (humanity) vardır.”²²⁸ Hume’un “Ahlâk” adlı eserinde belirttiği üzere, insanlıktan kast ettiği “genel iyilikseverlik” tir ve o, “bütün sosyal erdemlerin tek bir kaynaktan, iyilikseverlik duygusundan doğduklarını düşünür.”²²⁹

3.2. David Hume’un Ahlâk Anlayışında Erdem ve Duygudaşlık Kavramları

Hume’un ahlak felsefesinde, kaynak probleminin anlaşılması için onun, “erdem ve erdemsizlik” kavramlarının incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü “erdem” (virtue) ve “erdemsizlik” kavramları Hume’un ahlak felsefesinin anahtar kavramları gibi gözükmemektedir.

Hume “erdem ve erdemsizlik” kavramlarını tümel olarak ahlaki olanı ve olmayanı ifade etmek için kullanır.²³⁰ Hume, en genel hatlarıyla erdem ve erdemsizliğin sınırlarını şöyle çizer: “şayet kendimizdeki veya başkalarındaki herhangi bir zihinsel nitelik, gözlem ya da refleksiyon aracılığıyla bize bir doyum verirse hiç kuşkusuz erdemlidir. Rahatsızlık veren şey ise erdemsizdir. Dolayısıyla erdemın temel ölçütü haz (pleasure) ve acı (pain)’dır.”²³¹ Hume’a göre ahlâkın konusu olan hazzın ve acının dört farklı kaynağı vardır. Bunlar: “Doğrudan kendimiz için

²²⁷ D. Hume, “Ahlâk”, 2010,s.20, 147

²²⁸ N. McArthur, “ David Hume’s Political Theory”, 2007, s. 17

²²⁹ N. McArthur, “ David Hume’s Political Theory”, 2007, s. 17

²³⁰ D. Hume, “Ahlâk”,2010, s. 14

²³¹ D. Hume, “Treatise”, 1997, 399

faydalı olan erdemler, doğrudan başkaları için faydalı erdemler,²³² kişinin kendisine doğrudan hoş gelen nitelikler,²³³ başkalarına doğrudan hoş gelen niteliklerdir.²³⁴ Hume'a göre, ahlâken onayladığımız, bize haz veren karakter özellikleri yani erdemler bu dört kategoriden en az birine yahut birkaçına dâhildir. Bir karakter niteliği, bunlardan herhangi birine ya da birkaçına dâhil olduğunda bir seyirci (spectator)'de haz duygusu üretir. Bu haz duygusu, o karakter özelliğinin ahlâken onanmasının ve bir erdem olarak kabul edilmesinin nedenidir. Bu dört olumlu karakter niteliğinin olumsuz türleri ise acı ve hoşnutsuzluk yaratır, ahlâken kınanmasına yol açarak erdemsizlik olarak kabul edilir.²³⁵

Hume, haz-acı, fayda olarak ifade ettiği iki duygu üzerine ahlak felsefesini inşa eder. Bu temelden hareketle Hume, erdemleri, ana hatlarıyla “yapay erdemler” (artificial virtue) ve “doğal erdemler” (natural virtue) olmak üzere ikiye ayırır.

Hume'da erdem kategorisinin ilki, insanların beceri ve buluşları üzerine hiçbir bağımlılıkları olmayan, tamamen doğal erdemlerdir. Hume, doğal erdemleri üç grupta inceler Bunlar; zihnin büyüklüğü ile ilgili erdemler, iyilik ve iyilikseverlikle ilgili erdemler ve doğal yeteneklerle ilgili erdemlerdir.²³⁶ “Yumuşak huyluluk, iyilikseverlik, yardımseverlik, cömertlik, merhamet, tevazu, hakkaniyet, çocuklara yönelik şefkat, yaşam sevgisi ahlaksal nitelikler arasında en iyileri olarak görülür ve en temel vasıfları toplumun iyiliğine yönelik bir eğilim taşımalardır.”²³⁷ Hume, doğal erdemlerin toplumun iyiliğine olan eğilimlerini belirtmek için bu erdemleri bir bütün olarak genellikle sosyal erdemler olarak adlandırır. Hume, doğal erdemlerin özelliklerini doğrudan ortaya koymaz. Sadece Treatise'de doğal erdemlerle yapay bir erdem olan adalet arasında şöyle bir ayırım yapar: “ Doğal erdemlerden doğan iyilik her bir edimden doğarken ve kimi doğal tutkuların nesnesi iken, buna karşın tek bir adalet edimi kendi şahsında görüldüğünde sık sık kamu iyiliğine aykırı olabilir. Kazançlı olan şey, insanlığın ortak anlaşmalarından ortaya çıkmış olmasıdır. Hâlbuki doğal erdemlerde sıkıntı içindeki kişileri rahatlattığım zaman beni güdüleyen şey

²³² D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 73- 88

²³³ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 89-99

²³⁴ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 100- 106

²³⁵ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 420- 423 / C. Finlay, “Hume's Social Philosophy”, 2007, s.136

²³⁶ D. Hume, a.g.e., 503- 520

²³⁷ J. Rawls, “Lectures on the History of Moral Philosophy”, 2007, s. 52 / D. Hume, a.g.e., s. 524

doğal insanlığımndan (humanity) başka bir şey değildir.”²³⁸ Hume, bunun dışında doğal erdemlere ilişkin herhangi bir tanımlama yapmaz. Treatise’de bu konu başlığı altında yaptığı erdem analizlerinden doğal erdemlerin içeriği hakkında şunları söyleyebiliriz: Bu erdemler, insan zihninin kimi niteliklerine bağlıdır. Çünkü ona göre zihnin eşdeğer iki temel niteliği vardır: Erdem ve sevgi ya da kendini beğenmişlik üretme yeteneği; erdemsizlik ve kendini küçük görme ya da nefret üretme yeteneği. Öyleyse zihnin, sevgi ya da kendini beğenmişliğe neden olan herhangi bir niteliğine erdemli; nefret ya da kendini küçük görmeye neden olan niteliğine de erdemsiz deriz.²³⁹ Erdemin hak ettiği iyilik, erdemsizliğin hak ettiği kötülük haz ve acı duygularının bir sonucu olup, bunlar da sevgi ve nefret üretmesi sebebiyledir.²⁴⁰ Ancak ona göre, herhangi bir değişmez ilkeden kaynaklanmayan eylemlerin sevgi, nefret, kendini beğenmişlik ya da kendini küçük görme üzerinde hiçbir etkileri yoktur ve hiçbir zaman ahlak konusu olarak değerlendirilmezler.²⁴¹

Doğal erdemlerin bir diğer özelliği kaynağının zihinsel bir ilke olması bakımından, insanın doğal yapısıyla ilgili olmalarıdır. Örneğin yoksulları rahatlatmak, bir babanın çocuklarıyla ilgilenmesi gibi. Bunlar, insan doğasında bulunan, insan olmanın gereği yapılan ve dışarıdan bir baskı veya dolaylı bir neden olmaksızın ahlakilik vasfi kazanan davranışlar olduğu için doğal erdemler kategorisine girer. Bunun aksi davranışın ahlaka aykırılığı, Hume için, bizim insanlığın doğal duygularından yoksun olduğumuzun kanıtı olmasıyla son bulur.²⁴²

Hume’a göre ahlaksal iyi ve kötünün ayrımı herhangi bir histen ve karakterin görülmesinden sonra ortaya çıkan haz ve acı üzerine dayanır. Bu haz ve acı onu duyumsayan kişi için bilinmez değildir. Bundan dolayı herhangi bir karakterde herkesin ona yerleştirdiği kadar erdem ve erdemsizlik vardır. Ve bu noktada yanılmamız hiçbir şekilde mümkün değildir.²⁴³ Erdem ve haz arasındaki ilişkide, Hume önceliği hazza verir. Erdem duyusuna (sense of virtue) sahip olmak, bir karakterin düşünülmesiyle oluşan özel bir tatmini (satisfaction) duyumsamaktır. Bu duygu (feeling) nun kendisi hayranlığımızı ve övgümüzü oluşturur. Daha da ileri

²³⁸ D. Hume, a.g.e., s. 494

²³⁹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 489-490

²⁴⁰ D. Hume, a.g.e., s. 506

²⁴¹ D. Hume, a.g.e., s. 490

²⁴² D. Hume, a.g.e., s. 495-496

²⁴³ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 490-503

gidemeyiz. Buna göre bir karakterin haz vermesinden dolayı erdemli olduğunu çıkarsamayız. Fakat haz verdiğini duymakla erdemli olduğunu duyarız. Başka bir ifadeyle “erdemli duygu veyahut tutku (passion) hazzı üretir, fakat hazdan türetilmez.”²⁴⁴ Hume, burada önemli bir noktaya dikkat çekerek, erdemli eylem ve karakterlerin hazzı üretmesi sonucunda erdemli olduğunun anlaşıldığını ve ona erdem atfettiğimizi vurgulamaktadır. Ona göre örneğin bir arkadaşın sevmesi insana haz verir. Fakat sevgi, haz ürettiği için meydana gelmemiştir. Bunun tersini düşünmek ona göre apaçık bir yanılıdır.

Hume’da erdem kategorisinin ikincisi yapay (artificial) erdemlerdir. Hume’un yapay erdemlerden kast ettiği şey: insan becerileri ve buluşları üzerinde temellenen ahlaki tutum ve davranışlardır. Adalet, verilen sözü yerine getirme, devlete bağlılık (allegiance), yasalar, alçakgönüllülük, terbiye (good manners), kibarlık, iyi diyalog kurma, saygı gösterme gibi erdemleri Hume, “başkalarına hoş gelen nitelikler” diye tanımlayarak yapay erdemler kategorisinde ele alır.²⁴⁵ Yukarıda da belirttiğimiz gibi yapay erdemler, özellikle adalet söz konusu olduğunda tek bireyin her zaman kamu faydasına aykırı olabilir. Örneğin, adlî bir mahkemede bütün davaları incelediğimizde, hâkimlerin fakir bir insandan alıp zengin bir insanlara verdiklerini görürüz. Bu durumda Hume için, her ne kadar tek bir insan için uygun olmasa da, önemli olan adaletle uygun davranmaktır. Çünkü onun için, bütün yasa ve adalet şeması toplum için avantajlıdır ve insanlar bu avantajı dikkate aldıkları için gönüllü uyuşmalarla toplumu oluşturmuşlardır.²⁴⁶ Yapay erdemlerin temelinde kamuya yönelik fayda ya da çıkar eğilimi vardır. Bu eğilim sayesinde insanlar duygularını sakinleştirir, birbirlerine daha saygılı davranırlar. Bu da insanların birbirlerinin gözünde daha değerli olmalarını sağlar. Hume’a göre, bütün yapay erdemler için ahlak duygumuzun üretici kaynağı duygudaşlık (sympathy)’tır.²⁴⁷ Beşeri bir ürün olan söz konusu erdemler, insan doğasında yerleşik olmayan yükümlülük (obligation)’lerden doğar. Yapay bir erdem olan verilen sözlere uymayı, ahlaksal yükümlülüğü olduğu için kendimizi uyma zorunda hissederiz. Yoksa insan doğasında var olan bir yükümlülük dolayısıyla değil. Adalette olduğu gibi verilen

²⁴⁴ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 108

²⁴⁵ D. Hume, a.g.e., s.100

²⁴⁶ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 494

²⁴⁷ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 523

sözlerin de insan uyuşım (convension)'larına önsel hiçbir güçleri yoktur. Bütün bunlar göz önüne alındığında yapay erdemlerin iki ayırıcı özelliği olduğunu çıkarsayabiliriz. 1) İnsan doğasında yerleşik olan herhangi bir nitelikten türememiş olmaları. 2) İnsan uyuşımları tarafından icat edilmiş olmaları.

Hume'un erdem telakkisinde uyuşımlar tarafından yapay bir erdem olarak icat edilen adalet, siyasetin konusu olmadan önce ahlâkın konusudur. Ancak onun değerlendirmesinde adaletin yapay bir erdem olduğunu söylemek onu tanımlamaya yeterli değildir. Bu bağlamda Hume'un adaletin kökeni hakkındaki soruşturması temelde iki problem çerçevesinde şekillenir. Bunlar, "adalet kurallarının, insan hüner (artifice)'leri aracılığıyla toplumda nasıl oluşturulduğu ve insanları hangi nedenlerin adalet erdemi idesine bağlanmaya yönelttiğidir."²⁴⁸ Hume adaletin kökenine yönelik açıklamasına, toplum halinde yaşamının insan için doğal bir zorunluluk olduğunu belirterek başlar. Hume'un nazarında birey, toplum ve adalet arasındaki ilişki şöyledir: toplum halinde yaşamak insan için faydalı ve zorunludur; toplumun varlığını istikrarlı bir biçimde devam ettirebilmesi için adalet şarttır. Hume'un kendi ifadesiyle, "Adaletin hem kökeni hem de değerinin yegâne temeli bu erdemin toplum için sağlamış olduğu faydalı sonuçlarda bulunmaktadır."²⁴⁹ Hume'a göre, insanlar devlet olmadan toplum halinde yaşayabilirler ancak adalet olmadan toplumun ayakta kalması ve varlığını sürdürmesi mümkün değildir.²⁵⁰ Bu yüzden adalet kuralları Hume'a göre, devlete ve ona olan sadakate önseldir.²⁵¹

Hume, kendi döneminde hâkim olan doğa durumu tasarımına karşın, insanlığın toplumu önceleyen yabanıl ve cahil durumda uzun bir süre ayakta kalması mümkün olmadığını; bu yüzden insanlığın ilk durumunun ve koşulunun toplumsal sayılabileceğini belirtir.²⁵² Hume'a göre, hem kendi döneminde egemen olan doğa durumu tasarımı hem de çok önceki dönemlerde ozanların altın çağ olarak tasarladıkları felsefî birer kurgudan başka bir şey değildir. Aralarındaki terk fark birincisi, şiddet, savaş ve haksızlık olarak betimlenirken; diğeri ise bize hayal edilmesi en olanaklı, en çekici ve en barışçıl durum olarak gösterilir. Hume'a göre bu

²⁴⁸ J. Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, 2007, s., 56/ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 421

²⁴⁹ D. Hume, "Ahlâk", 2010, s. 25

²⁵⁰ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 494

²⁵¹ D. Hume, a.g.e., s. 495

²⁵² D. Hume, "Treatise", 1997, s. 426

altın çağ, insanlar arasında barış ve huzurun hâkim olduğu bir dönem olarak tasvir edilir. Burada hem doğanın bahsettikleri insanların ihtiyaçlarını karşılamak bakımından çok zengindir hem de insanlar birbirlerine karşı şefkat ve duygudaşlıkla bağlıdır. Böylesine mükemmel bir tasvirde ona göre, insanlar arasında benim- senin ayrımına, buna bağlı olarak da mülkiyet, yükümlülük, adalet ve adaletsizlik kavramlarının ortaya çıkması zaten beklenemez. Hume'a göre, ozanların bu altın çağ kurgulamalarına gerek kalmadan, aynı hakikati genel tecrübe (common experience) ve gözlem aracılığıyla da ortaya koyabiliriz. Buna göre, doğanın bolluğu adaleti gereksiz hale getirir ve insanlar arasında geçerli olan mülkiyet ayrımına gerek kalmazdı.²⁵³ Hume'un bu açıklamaları, onun adalet anlayışının temelinde mülkiyet problemiyle olan birlikteliğini ve toplumsal yaşamda adalet ve mülkiyetin üretilmesine gerek olmayan koşulları içerir. Hume'a göre, toplumsal yaşamda uyuşmalar aracılığıyla yapay bir erdem olan adaletin ortaya çıkabilmesi, biri dış dünyadan diğeri insan doğasından kaynaklanan iki koşula bağlıdır.²⁵⁴ Bunlar Rawls'ın ifadesiyle, "adaletin olgusal ve öznel koşullarıdır."²⁵⁵ Adaletin nesnel koşulları, dışsal şeylerin doğadaki kıtlıklarından kaynaklanan istikrarsızları ile ilgilidir. Dışsal olarak sahip olmak istediğimiz şeylerin temel özelliği, onların doğada bol değil, kıt olarak bulunmalarındır. Adaletin insan doğasından kaynaklanan öznel koşulları ise, insanları daha büyük toplumları ve devleti kurmak için elverişsiz hale getiren bencillik ve sınırlı cömertliktir.²⁵⁶ Ona göre insanlar toplumda bu iki uygunsuzluğa çözüm getirmek amacıyla adalet ve onun kurallarını uyuşmalar yoluyla icat etmişlerdir. Hume'un uyuşım (convention)'dan kastettiği "genel ve ortak bir çıkar duygusudur."²⁵⁷ Bu ortak çıkar duygusu Hume'a göre, doğal olan kişisel çıkar (self-love) duygusunun, imgelemde kendi üzerine bir refleksiyon sonucu yönünün değiştirilerek toplumsal çıkar ve faydaya dönüştürülmüş halidir. Bu bencillikten ve sınırlı cömertlikten, 'benim ile senin' ayrımına götüren imgelemdeki refleksiyonun kendi kendini dizginleyen eğilimin bir işlemidir. Bu yüzden Hume için, "Adalet yapay da olsa ahlâksallığın duygusu doğaldır. Bir adalet edimini toplum

²⁵³ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 426- 427 / D. Hume, "Ahlâk", 2010, s. 25- 26

²⁵⁴ D. Hume, a.g.e., s. 426

²⁵⁵ J. Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, 2007, s., 57

²⁵⁶ D. Hume, a.g.e., 427

²⁵⁷ D. Hume, a.g.e., s.426

için faydalı (beneficial) kılan insanların bir davranış sistemi içindeki birlikteliğidir. Ama bir edim bir kez bu eğilimi taşıdığında onu doğal olarak onaylarız.”²⁵⁸

Hume, yapay bir erdem olarak adaletin nasıl ortaya çıktığını açıkladıktan sonra, adalet idesinin neden bir erdem adaletsizlik idesinin bir erdemsizlik olduğunu açıklamaya yönelir. Ona göre, adaletin yapay bir erdem olarak ortak çıkması ve adaletin kurallarına uymanın ahlâki bir yükümlülük yaratması için ilave bir duyguya ya da güdüye ihtiyaç vardır. Hume’da bu ihtiyacı karşılayan ve adaletin bir erdem olarak onaylanmasını sağlayan, “duygudaşlık (sympaty)’tır. Ona göre, “kişisel çıkar adaletin kökensel güdüsüdür, ama kamu çıkarına yönelik duygudaşlık o erdeme eşlik eden ahlâki onaylamanın kaynağıdır.”²⁵⁹

Hume, erdem ve erdemsizlik ayrımının tikel niteliklerin bizde ya da başkalarında neden oldukları doğrudan haz ya da acıdan türediğini belirtir. Bununla birlikte başkası için hoş olan niteliklerden bizim; bizim için hoş olan niteliklerden başkasının haz almaksızın söz konusu nitelikleri erdemli ya da erdemsiz saymamızı belirleyen kriter, ona göre, duygudaşlık ilkesidir.²⁶⁰

Hume’a göre ahlakın ya da zihinsel niteliklerden kaynaklanan sevgi veya nefretin gerçek kaynağını saptayabilmek için duygudaşlığın doğasını ve kuvvetini irdelememiz gerekir. Hume ‘Treatise’in Tutkular başlıklı ikinci kitabında duygudaşlığın doğasını ve ilkelerini net bir biçimde açıklar. Ancak “duygudaşlık” kavram olarak Hume tarafından tutkular başlıklı kitabında bir idenin bir izlenime çevrilmesi olarak açıklansa da duygudaşlığın kendisinin bir tutku olmadığını, Hume’un kendi ifadelerine dayanarak, söyleyebiliriz. “Duygudaşlık, duyguların iletişimi (communication of sentiments)’dir.”²⁶¹ Duygudaşlık, insan doğasında bulunan bir nitelik ya da kabiliyettir ve bir tür mekanizmaya benzer. Bu mekanizma, bizim dışımızdaki insanların duygusal ve zihinsel durumlarını, bize ileten ve onları algılamamızı ve hissetmemizi sağlayan bir işleve sahiptir.²⁶² Ona göre, insan doğasının en dikkate değer özelliği başkalarına duygudaşlık gösterme ve başkalarının eğilim ve hislerini iletişim yoluyla kazanma yatkınlığıdır. Örneğin nefret, içerleme,

²⁵⁸ D. Hume, “Treatise”, 524

²⁵⁹ D. Hume, a.g.e., s. 430

²⁶⁰ D. Hume, a.g.e, s. 491

²⁶¹ D. Hume, a.g.e., s. 295

²⁶² Kenneth R. Merrill, “Historical Dictionaries of Hume”, 2008, s. 266

saygı, sevgi, cesaret, neşe ve melankoli tüm bu tutkuları kendi doğal mizaç ve durumundan çok iletişim yoluyla elde ederim. Bununla birlikte, yine Hume'a göre ölkü birliklerindeki düşünme ve davranışlardaki bir örnekliliğin anlamı duygudaşıktır. "Aynı milletten olanların düşünme yönlerindeki ve davranışlarındaki birörnekliliği gözlememizin nedeni bu benzerliğin duygudaşıktan kaynaklanmasıdır."²⁶³ Hume'un bu ifadesinden duygudaşlığın bireysel boyutunun yanı sıra toplumsal bir boyuta da sahip olduğunu anlıyoruz. Nitekim Treatise'in ikinci kitabında duygudaşlığın nasıl işlediğini açıklayan Hume'un, Treatise'in üçüncü kitabında ve "Ahlak" adlı eserinde, duygudaşlık kavramına kendi ahlak teorisini geliştirme sürecinde duygudaşlığın kullanımını geniş bir yelpaze içinde sunduğunu söyleyebiliriz. Ona göre duygudaşlık esasen "tüm yapay erdemlere duyduğumuz saygının kaynağıdır."²⁶⁴ Hume'a göre kişisel çıkar (self interest), adalet dürtüsünü doğal ya da kökensel olarak sağlar. Duygudaşlık da adalet hakkındaki ahlaki onayın ve adaleti neden bir değer olarak değerlendirdiğimizizin açıklamasını verir. Diğer bir deyişle genel olarak ahlaki yargılar için bir bakış açısı edinmemizi sağlayan ya da genel olarak bizi tarafsız kılan duygudaşıktır. Duygudaşlık olmadan bir dostta bulunan erdemde olduğu gibi bir düşmandaki erdeminde nasıl övgüye değer olup olmadığını anlayamayız.

Hume duygudaşlığı "bir idenin izlenime çevrilmesi"²⁶⁵ olarak tanımlar. Bu noktada şöyle bir soru sorabiliriz: İzlenimi olmayan hiçbir şeyin idesinden bahsedemiyorsak burada izlenime çevrilen idenin izlenimi (ilk izlenimi anlamında) nedir? Başka bir ifadeyle duygudaşlığın izleniminin temel karakteristiği nedir? Hume'a göre, başkalarının tutkusu kendini doğrudan zihne sunmaz. Biz başkalarının tutkularına ilişkin bilgiyi bu tutkuların nedenleri ve etkilerinin gözlemi yoluyla kazanırız. Ona göre, herhangi bir duygu (affection) "duygudaşlık aracılığıyla aşılandığında, ilkin yalnızca etkileri yoluyla ve yüzde ve konuşmada duygunun bir idesini belirten dışsal belirtileri aracılığıyla bilinir."²⁶⁶ Bu doğrultuda örneklendirecek olursak; gülme, gözyaşı, kahkaha, titreme ve benzerlerini idenin izlenime çevrilmiş durumu olarak belirtebiliriz. Başka bir ifadeyle karşımdakinin acı

²⁶³ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 290

²⁶⁴ D. Hume, a.g.e., s. 493

²⁶⁵ D. Hume, a.g.e., s. 290

²⁶⁶ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 290

çektığı idesini bana veren onu ağlarken görmemdir. Duygudaşlığın doğuşu bu şekildedir. “Bu ide hemen bir izlenime çevrilir ve tutkunun kendisi olup, kökense bir duygu ile eşit bir heyecan üretecek bir kuvvet ve canlılık derecesi kazanır. İdenin bir izlenime çevrilmesi böyle bir anda gerçekleşir.”²⁶⁷ Ağlamasına tanık olduğum kişinin acısının nedenini örneğin annesini kaybetmiş olduğunu öğreniyorum. Bu durumda aynı acıyı yaşamış olarak, karşımdakinin içinde bulunduğu duygu durumuyla eşit bir şekilde, benim içimdeki duygu da eşit bir kuvvet ve canlılık derecesi kazanır.

Hume’un tasvir ettiği gibi idenin böyle bir anda izlenime çevrilmesi nasıl gerçekleşmektedir? Daha önceki bölümde açıkladığımız üzere ideler ve izlenimler arasındaki ayrım kuvvet ve canlılık dereceleri üzerinde temellendirilmiştir. Hume’a göre, bu farklılık izlenimler ve ideler arasındaki bir ilişki yoluyla belli bir ölçüde giderilebildiği için, bir his ya da tutku idesi bu şekilde hissin ya da tutkunun kendisi olacak kadar dirileştirilebilir. Öyleyse canlı bir ide bir izlenime çevrilebilir ve duygudaşlık durumunda olan budur. Hume duygudaşlığı ideler ve izlenimler arasındaki çifte ilişkiyi (idelerin çağrışım ilkeleri ve izlenimlerin çağrışımı) gözler önüne serecek şekilde betimlemektedir. Tezimizin “Dolaylı Tutkular” başlıklı bölümünde açıklamaya çalıştığımız üzere; ideler bu noktada üç temel prensiple yönetilirken; -benzerlik, yakınlık, nedensellik- izlenimler yalnız benzerlikle ilişkilendirilirler. Bu iki çağrışım aynı zamanda bir ideden başka bir ideye geçişte ya da bir izlenimden başka bir izlenime geçişte birbirlerine yardım ederler. Yani idelerin ve izlenimlerin ilişkisi eşzamanlı olduğunda, her zaman tutkuların geçişini üretir. Buradan yola çıkarak tutkular ve duygudaşlığın bu çifte ilişkilendirmenin tüm şartlarına tabi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Hume’un açıkladığı şekilde, başkalarının tutku ve duygularına duygudaşlığımız esnasında iki aşamadan söz edebiliriz. İlk olarak, karşımdakinin duygularını ya da tutkularının göstergesi olan bedensel “hareketleri kendi zihnimize salt ideler olarak görünür ve bir başka kişiye ait olarak kavranırlar.”²⁶⁸ Bu kavramanın ardından, imgelemin gücü aracılığıyla, “başkalarının duygularının ideleri temsil ettikleri izlenimlere dönüştürülürler ve

²⁶⁷ D. Hume, a.g.e. s. 290

²⁶⁸ D. Hume, “Treatise”, 1997, 292

tutkular onlar için oluşturduğumuz imgelere uygun olarak ortaya çıkarlar.”²⁶⁹ Hume’a göre biz bunlara deneyim sayesinde ulaşırız. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi biz başkalarının tutkularına ilişkin bilgiyi bu tutkuların nedenlerinin ve etkilerinin gözlemi yoluyla kazanırız. Hume’a göre bizi duygudaş olduğumuz tutkunun gerçek olduğuna inandıran nedensellik ilişkisidir. Ancak ona göre duygudaşlığın tam ve eksiksiz bir biçimde işleyebilmesi için bize benzerlik ve yakınlık ilişkilerinin yardımcı olması gerekir. Çünkü (daha önce belirttiğimiz gibi) tavırlarımızın, karakterlerimizin, dile getirme tarzımızın yaşadığımız toplumla olan benzerliği duygudaşlığı kolaylaştırır. Başkalarının hislerinin bizi etkilemesi için benzerlik yanında, bitişiklik ilişkisine de ihtiyaç vardır. Örneğin içinde yaşadığımız dönemden iki bin yıl önce ve başka bir ülkede yaşamış olan birisinin erdeminden yakın bir arkadaşımın erdemlerinden duyduğumla aynı derecede bir duygudaşlık kuramam. Dolayısıyla başkalarının hisleri gerek zaman gerekse mesafe olarak bizden çok uzak olduklarında üzerimizdeki etkileri de çok az olur. Bu hislerin kendilerini tam olarak iletebilmeleri için bitişiklik ilişkisine ihtiyacımız vardır. Böylece “ tüm bu ilişkiler bir ideyi bütünüyle bir izlenime dönüştürebilir ve izlenimin canlılığını geçiş sırasında kendisinden hiçbir şeyin yitmeyeceği kadar eksiksiz bir biçimde ideye iletebilirler.”²⁷⁰

Hume’a göre başkalarının görüş ve duygularını saptadığımız zaman onlara duygudaşlık aracılığıyla derinlemesine gireriz. Ona göre duygularımız kendimize ve zihnimizin içsel izlenimlerine bağımlı oldukları için, duygularımız daha doğal olarak imgelemin gücünden ve duygularımıza ilişkin olarak oluşturduğumuz her canlı ideden doğarlar. Ona göre, “duygudaşlığın doğası ve nedeni budur.”²⁷¹ Buradan duygudaşlığın imgemizdeki eylemin bir türü olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Hume’un duygudaşlıkla ilgili düşüncelerini “insan doğası bilimi” nin mantığı çerçevesinde temellendirdiğini söyleyebiliriz. Buna göre, tüm insanların zihinleri duygularında ve işlemlerinde benzerdir. Herhangi bir kimse tüm başkalarının belli derecede duyarlı olmadığı herhangi bir duygu tarafından eyleme geçirilemez. Hume’a göre, her insanda her türden tutku mevcuttur. Eşit uzaklığa yerleştirilmiş

²⁶⁹ D. Hume, a.g.e., 292

²⁷⁰ D. Hume, “Treatise”, 1997, 291

²⁷¹ D. Hume, a.g.e., 292

domino taşlarının birinin hareketini diğerine iletmesi gibi tüm duygularda kolayca bir kişiden bir başkasına geçer ve her insanda karşılık düşen hareketler doğururlar. Herhangi bir kişinin sesinde ve tavırlarında tutkunun etkileri görüldüğü zaman, “insan zihni doğrudan bu etkilerin nedenlerine geçer ve tutkunun öylesine canlı bir idesini oluşturur ki, o anda tutkunun kendisine çevrilmiş gibidir.”²⁷² Benzer bir şekilde herhangi bir heyecanın nedenleri algılandığı zaman, zihin etkilere iletir ve benzer bir heyecanla eyleme geçilir. “Tıpkı bir insanın cerrahi müdahaleye maruz kalacağı zaman hazırlanan aletlerden sonucu hissedip acıma ve korku hissine kapılması gibi.”²⁷³ Benzer bir akıl yürütmeye, hiç kimsenin sürekli kaba, tartışmalı ve iğneleyici bir ortamda bulunmak istememesini duygudaşlık aracılığıyla anlayabiliriz. Sertlik ve kabalık duyguları bizde hoşnutsuzluk yaratır. Bu hoşnutsuzluk ise duygudaşlık aracılığıyla hissedilir. Hume’a göre, “bunların zararlı sonuçları olmasa bile biz seyirci (spectator) olarak kayıtsız kalamayız.”²⁷⁴ Böyle durumlarda, bizi başkalarının karakterinde sanki bunların kendi kazanç veya zararımıza yönelik bir eğilimleri varmış gibi haz ya da rahatsızlık duyacağımız kadar kendi dışımıza götüren şey duygudaşlık ilkesine ait bir niteliktir. Hume’a göre, güzellik duygumuzda (sense of beauty) büyük ölçüde duygudaşlık ilkesine bağımlıdır. Ona göre herhangi bir nesnenin ona sahip olan kişide haz üretmek için bir eğilim taşıdığı yerde (örneğin güzel bir ev, verimli bir tarla, bir atın gücü v.b. gibi özellikler nesnelerin birincil güzelliklerini oluşturur.) o nesne her zaman güzel olarak görünür. Tıpkı acı üretme eğilimi taşıyan bir nesnenin çirkin olması gibi. Güzel olarak adlandırılan nesne, yalnızca belli bir etki üretme yoluyla haz verir. Bu etki bir başka kişinin hazzı ya da kazancıdır. Ona göre nerede bir nesne ona sahip olanda haz üretme eğilimi taşırsa ya da güzel olarak adlandırılan nesne hazzın asıl nedeni ise, seyredene de ona sahip olanla ince bir duygudaşlık aracılığıyla haz verecektir. Rahat, sıcak, iyi düzenlenmiş bir eve girdiğimizi varsayalım. Böylesine güzel bir eve sahip olan kişinin hazzına paralel olarak evin eksiksiz görünüşünden seyredende ince bir duygudaşlık aracılığıyla haz duyacaktır. Ona göre sanat yapıtlarının çoğu, insan kullanımına uygunlukları ile orantılı olarak güzel sayılır. Öyleyse yararlı her şeyde bulunan güzelliğin duygudaşlık ilkesine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla

²⁷² D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 491

²⁷³ D. Hume, a.g.e., s. 491

²⁷⁴ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s.90

herhangi bir kimsenin uygun kullanım alanına giren herhangi bir yapıt, nesne ya da doğa ürünü güzel kabul edileceğini ve bu güzellik niteliğinin bize duygudaşlık aracılığı ile geçeceğini söyleyebiliriz.²⁷⁵

Hume'a göre, duygudaşlık insan doğasında çok güçlü bir ilkedir, güzellik beğenimiz üzerinde büyük bir etkisi vardır ve tüm "yapay erdemlerde ahlak hislerimizi üretir."²⁷⁶ Örneğin topluma yararlı oldukları için insan tarafından üretilen adalet, bağlılık, yasalar, alçakgönüllülük ve terbiye insanlığın iyiliğine karşı taşıdığı eğilim dolayısıyla erdemlidir. Ahlak da daima bunlara eşlik eden güçlü bir his olduğu için, karakterlerin ve zihinsel niteliklerin eğilimi üzerinde düşünmek bize ahlaki anlamda onama ve kınama hislerini vermek için yeterlidir. Kendimizin ya da dostlarımızın çıkarının söz konusu olmadığı yerde, toplumun iyiliği bize yalnızca duygudaşlık aracılığıyla haz verir. Nitekim, ahlakın genel ilkesi olarak duygudaşlığın rolü benliğin (self) toplumsal uyumunu sağlamak ve ahlaki duyguların üretimine açıklık getirmektir. Kişisel çıkar (self interest), kısıtlı iyilikseverlik (benevolence) ve genel çıkarlar arasında bir çatışma olmadığında, toplumun üyelerinin aile ve arkadaş olmadığı durumlarda duygudaşlık makul bir açıklamadır. Ancak böyle bir çatışma söz konusuysa duygudaşlık açıkça işleyişe geçemez.²⁷⁷ Bütün bunlardan şu sonucu çıkarabiliriz: Hume için duygudaşlık tüm yapay erdemlere gösterdiğimiz saygının kaynağında bulunan ilkedir. Tüm yapay erdemlerde ahlak hislerimizi üretir. Hume'a göre buradan hareketle duygudaşlığın başka erdemlerin birçoğunu da ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Söz konusu bu erdemler, insanların iyiliğine eğilimleri nedeniyle onayımızı kazanırlar. Doğallıkla onayladığımız erdemlerin çoğu fiili olarak insanların iyiliğine yönelik eğilimi taşırlar. Bunun tersi de doğrudur. Böyle eğilimler en güçlü ahlak hislerini de üretirler. Duygudaşlık da ahlaki onay ve kınamamızı harekete geçirici bir faktör olarak, "toplum çıkarına yönelik kaygımızın ortaya çıkmasının aracı durumundadır."²⁷⁸

Hume'a göre duygudaşlığın çifte bir yansıması vardır. Duygudaşlık ilkesinin öyle güçlü ve üstü kapalı bir doğası vardır ki his ve tutkularımızın çoğuna girer ve sık sık karşınının görünüşüyle ortaya çıkarak bizde tam tersi duygular uyandırabilir.

²⁷⁵ D. Hume, "Treatise" 1997, s. 492-494, D. Hume, "Ahlâk", 2010, s. 60-65

²⁷⁶ D. Hume, a.g.e., s. 493

²⁷⁷ N. Capaldi, "Hume's Place in Moral Philosophy", 1992, s. .228

²⁷⁸ D. Hume, "Treatise", 1997, s.494

Bu duyguların uyanabilmesi için karşımızdaki kişi ile kendimizi karşılaştırmamız ya da kıyaslamamız gerekir. Duygudaşlık insan zihni üzerindeki bu güçlü etkisi aracılığıyla örneğin kendini beğenmiş birinin kendisine ilişkin olarak taşıdığı yüksek hislere girmemizi sağlayarak, kendimiz için küçük düşürücü ve rahatsız edici bir karşılaştırma sunar. Burada duygudaşlığın işleyişinin, duyguların iletişimi olarak, kişinin hem karşısındakinin hislerine girmesini hem de kendisini karşısındakisiyle kıyaslaması aracılığıyla duygunun tam tersinin görünüşe çıkardığını söyleyebiliriz. Örneğin, “büyük bir insanın ya da üstün bir dehanın önünde olduğumuz zaman kendi gözümüzde çok aşağılara düşeriz”²⁷⁹ Aynı şekilde toplumun zararına yönelik eğilimler taşıyan birisini (bizimle hiçbir ilişkisi olmadığı durumlarda bile) duygudaşlık aracılığıyla kınamamıza etken, bu olumsuz eğilimlerin başkalarına verdiği rahatsızlık nedeniyledir. Böylesi bir durumda “ kınamamız başkaları ile bir duygudaşlıktan ve böyle bir kişiliğin onu taşıyan kişi ile görüşen ya da herhangi bir ilişkisi olan herkese büyük ölçüde rahatsız edici ve iğrenç gelmesinden kaynaklanır ve burada duygudaşlığın çifte bir yansımaları gözleyebiliriz.”²⁸⁰ Hume’un düşüncelerinden yola çıkarak duygudaşlığın değişik objektifikasyon derecelerinde kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Ona göre, duygudaşlık kendimiz için duyduğumuz kaygıdan daha zayıftır. Aynı zamanda bizden, gerek mesafe gerekse zaman bakımından, uzak kişilere olan duygudaşlığımız yakınımızdaki ve yanımızdaki kişilere olan duygudaşlığımızdan daha zayıftır. Bu bağlamda Hume ayrıca (Treatise’de) zayıf ve güçlü duygudaşlıktan bahseder. Örneğin yoksulluk yüzünden acı çeken birisi eğer bana yakın birisiyse ona olan duygudaşlığım daha güçlü bir şekilde kendini gösterir ve bu güçlü duygudaşlıktan ona karşı içimde sevgi doğar. Buna paralel olarak yoksulluk yüzünden acı çeken bize yakın birisi değilse ona olan duygudaşlığım daha zayıf bir şekilde kendini gösterir ve bu zayıf duygudaşlıktan ona karşı içimde bir nefret uyanır.²⁸¹

Yukarıda duygudaşlığın bireysel boyutunun yanı sıra toplumsal bir boyuta da sahip olduğunu belirtmiştik. Hume duygudaşlığın toplumsal yönünü Ahlâk kitabında şu şekilde dile getirir. “Toplumsal kargaşa, tarafların coşkunuğu, adanmış bir itaatkârlık, bunlar insan doğasındaki bu toplumsal duygudaşlığın en görünen

²⁷⁹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 505

²⁸⁰ D. Hume, a.g.e., s. 506

²⁸¹ D. Hume, a.g.e., s. 327- 328

etkileridir.”²⁸² Ona göre toplumsal kargaşalardan, halk ayaklanmalarından, toplumsal paniklerden ve bunlar gibi bir halk topluluğu tarafından paylaşılan bütün duyguların örneklerinden, toplumun herhangi bir hissedışı nasıl kıskırttığını ve desteklediğini görebiliriz. Duygudaşlık, duyguların bir iletişimi olduğundan böylesi durumlarda sosyal ve kültürel bağların duygudaşlığı toplumsal bir boyutta harekete geçirdiğini söyleyebiliriz. Duygudaşlık burada haz ve acı gibi insan duygularının toplumsal yaşam içerisindeki etkileşiminin iletişimde kendini gösterir. Bu açıklamalardan yola çıkarak duygudaşlığın en yüksek objektifikasyon derecesinde mensubu olduğumuz toplumda ve vatandaşı olduğumuz devlette kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Hume için, “toplum için duygudaşlığın dışında öyle büyük bir kaygımız yoktur; buna göre bizi başkalarının kişiliklerinde sanki bunların kendi kazanç ya da zararımıza bir eğilimleri varmış gibi haz ya da rahatsızlık duyacağımız kadar kendi dışımıza götüren duygudaşlıktır.”²⁸³ Hume “İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma” adlı eserinde “insan davranışlarını belirli bir kalıba sokan, saptanmış ve insanlarda yerleşmiş bir karakter biçimini veren ilkeyi “gelenekler” (toplumsal alışkanlıklar) (custom) olarak belirler.”²⁸⁴ Bu bağlamda toplumsal yapıyı düzenleyen geleneklerin toplumsal duygudaşlığın yaratılmasında en önemli rolü üstlendiğini ve duygudaşlığında, toplumsal duyguların iletişimini sağlamada gelenekleri güçlendirdiğini söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle duygudaşlık ile gelenekler arasında bir çifte etkileşim vardır. Böyle olması nedeniyle ortak ilke, ülkü birliği, ortak amaçlar duygudaşlık aracılığıyla desteklenir. Bu desteklemelerinde insan zihni üzerinde daha derin izler bırakarak geleneklerin güçlenmesini ve onların tarihsel sürekliliğini sağladığı yönünde bir çıkarımda bulunabiliriz. Ortak ilke, ülkü birliği, ortak amaçlardaki duygulanımların insanlar arasında birbirlerine aktarımında duygudaşlığın “taklit” (mimessis) rolü üstlendiğini söyleyebiliriz. Örneğin bir savaş zamanında topyekûn bir duygulanım içerisine girmemizi sağlayan toplumsal duygudaşlığımız dışında bir şey değildir.

Duygudaşlık, duygular arası duyguların bir iletişimidir. Bu iletişim aynı zamanda insanların tarafsız olmalarını mümkün kılar. Hume’a göre “Ahlâki bir

²⁸² D. Hume, “Ahlâk”, 1997, s. 65

²⁸³ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 494

²⁸⁴ D. Hume, “Enquiry”, 1976, s. 70

ayrım genel bir onama ve kınama duygusundan doğar.”²⁸⁵ Hume’a göre, eğer bir eylemi onaylıyorsak bu onun değerli olduğu anlamına gelir. Eylemlerimiz; dürtülerimiz, huylarımız ve koşullarımız ile sabit bir birliğe sahiptir. Eğer bir şeyi uzlaşılır buluyorsak onu kabul ederiz ve o iyidir. Genelde insanlar topluma faydalı olan eylemleri kabul eder ve topluma zararlı olan eylemleri kabul etmez. Böylece insanlar değerli olanın ve değersiz olanın ne olduğu hakkında aynı şey söylemeye meyillidirler. İnsanlar genel olarak kurbanları yabancılar olsa bile zararlı eylemleri kınarlar. Onama ya da onamama duygudaşlık tarafından işletilir.

Hume’a göre, toplumda mülkiyeti güvence altına alabilmek ve öz-çıkarcı (self-interest) çatışmalarını önleyebilmek için adalet kanunları ortaya koyuyorsak, benzer bir tutumla insanların gururları arasındaki çatışmayı önleyebilmek ve insanlar arası ilişkileri hoş ve zararsız kılabilmek için de “İyi Ahlâk” ve “Terbiye kuralları ortaya koyarız.”²⁸⁶ Ona göre gelenekler, farklı düzeydeki insanlardan birbirlerine karşı belli bir saygı ve karşılıklı tevazu göstermelerini ister. Hume’un bu açıklamalarından şu sonuçlara ulaşabiliriz: Gelenek/alışkanlık (custom) mevcut toplumsal yapıda insanlar arası ilişkileri düzenleyen kuralları ortaya koyar. Bu kuralların iletişimini ve işleyişini sağlayan genel ölçüt ise duygudaşlıktır. Nitekim bu argümanlarımızı destekleyen açıklamaları Hume hem *Treatise* de hem de *Ahlâk* adlı eserlerinde şöyle dile getirmiştir: Duygudaşlık, kendimiz için duyduğumuz kaygıdan daha zayıftır ve bizden uzakta olan insanlara hissettiğimiz duygudaşlık yakınımızda ve çevremizdekilere hissettiğimiz duygudaşlıktan daha azdır; fakat tam da bu nedenden dolayı, insanların karakterlerine ilişkin soğukkanlı hükümlerimiz ve söylemimiz dâhilinde, bütün bu farklılıklara aldırılmamak ve duygularımızı daha kamusal ve sosyal kılmak amacıyla, duygudaşlık bizim için gereklidir. Öyleyse duyguların etkileşimi (ki bu etkileşimi sağlayan duygudaşlıktır) toplumda, sohbetinde karakterleri ve tutumları onaylamamız veya kınamamız için değişmeyen bir genel standart oluşturmamızı sağlar. Bunlar söylem için yeterli olarak; devlette, toplumda, iş yerinde, kürsüde, tiyatrodaki ve okullarda bizim bütün amaçlarımıza hizmet eder.²⁸⁷

²⁸⁵ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 127

²⁸⁶ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 100; D. Hume, “*Treatise*”, 1997, s. 507

²⁸⁷ D. Hume, a.g.e., s. 70; D. Hume, a.g.e., s.51

Hume, ahlâkı doğal bir olarak ele alır ve onu insan doğasını merkeze alan bir bilimsel inceleme aracılığıyla incelememiz gerektiğini düşünür. Buna bağlantılı olarak, izah etmeye çalıştığımız gibi, Hume açısından yalnızca doğal erdemler değil, adalet gibi yapay erdemler de doğal bir olgudur. Hume bu bağlamda insan doğasını dolayısıyla ahlâkı, teleolojik, rasyonalist ya da teolojik bir perspektiften ele almanın hatalı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre bu perspektifler insanı ya sadece iyi ya da sadece kötü olarak ele alan kuramlardır ve bu noktada yetersizdirler. Bu yüzden Hume için “doğamız ahlâkımız değil, ahlâkımız doğamızdır.”²⁸⁸ Ancak bu bize, ahlâkın yani iyi ve kötü arasındaki farkın kişiden kişiye ya da toplumdan topluma değişebilen tamamen rölâtivist bir olgu olduğuna söylemez. Hume için ahlâk, insan doğasına dayanan bir değerler sistemidir ve insanlar için toplumsal yaşamın getirdiği eylemlerine bir referans olarak hizmet eder. Ahlâk ve buna bağlı olarak bazı değerler toplumsal yaşama getirdikleri fayda ölçüsünde, zaman içinde insanların ve toplumun gelişimine paralel olarak evrilip değişebilirler, hatta yok olabilirler. Ancak bu durum ahlâkın bir toplumdan diğer topluma tamamen farklılaştığı anlamına gelmez. İnsan doğasındaki ortak özellikler ahlâkın da ortaklığının temel dayanağıdır. Bu yüzden ahlâk, insanların keyfi ve rastgele bir üretimi değil, “insan doğasının ve onun işleyiş ilkeleri (çağırışım ilkeleri ve tutkular) ile insanlığın koşullarının karşılıklı etkileşiminin bir ürünüdür.”²⁸⁹ Bu açıdan Hume için ahlâk, dolayısıyla insan uylaşımları sonucu icat edilen adalet ve adaletin kuralları, tüm insan toplumlarında geçerli olmak anlamında ‘evrensel’, keyfi ve rastgele olmamaları anlamında ‘nesnel’, insan türünün tüm üyelerine ortak olmaları anlamında ‘doğal’dır. Bu bağlamda Hume için, ahlâka bağlı olarak siyasetin de aynı anlamlara sahip olduğunu söyleyebiliriz.

²⁸⁸ G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, çev: Ece Nuhan, 2016, s. 27

²⁸⁹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s.475

4. BÖLÜM

4.DAVID HUME'UN SİYASET ANLAYIŞI

Hume'un basıma verdiği son çalışması 1777 yılında, Hume'un ölümünden bir sonra yayımlanan “Değişik Konular Üzerine Denemeler ve İncelemeler (The Essays and Treatises on Several Subjects)” adlı eserdir. Bu eser Hume'un 1741 ile 1776 arasında kaleme aldığı yazılarının bir derlemesi olarak iki ciltten oluşmuştur. Ciltlerden ilki, “İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning Human Understanding)”, “Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning the Principals Of Morals)”, “Dinin Doğal Tarihi (The Natural History of Religion)”, ve “ Tutkular Üzerine Deneme (Dissertation on the Passions)” isimli eserlerden oluşmuştur. İkinci cilt ise; “Ahlâki, Siyasi ve Edebi Denemeler (Essays, Moral, Political and Literary)” i içermektedir. Bu son cilt, Hume'un siyaset felsefesini anlamak ve gerektiği gibi değerlendirebilmek için merkezi bir çalışmadır. Hume'un Treatise adlı eseriyle birlikte bu çalışmalar iki binin üzerinde sayfa anlamına gelmektedir. Her ne kadar bu çalışmalar esasen Hume'un tüm çalışmalarının yarısından azına tekabül etse de “İngiltere'nin Tarihi (The History of England)” adlı üç bin sayfalık yapıtının etkisini taşımaktadır. Bu yapıt 1754 ile 1762 yılları arasında yayınlanan altı ciltlik bir yapıt olarak İngiltere'de medeniyetin ve özgürlük düşüncesinin gelişmesini anlatmaktadır.

Hume'un “Ahlâki, Siyasi ve Edebi Denemeler” isimli eseri, üç konuya eşit bir bölümlenme yapıldığını düşündürse de Denemeler büyük oranda siyasi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hume 1752 yılında “ Siyaset Tartışmaları (Political Discourses)” başlığı altında başka bir kapsamlı derlemeyi baskıya vermiştir. Denemeler ve İngiltere'nin tarihi adlı eserlerinin ve Hume'un bu eserlere yönelen sürekli ilgisi göz önünde bulundurulacak olursa Hume'un olgunluk çağı boyunca entelektüel çabasının öncelikli olarak siyasi konulara adanmış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Buna bağlı olarak Hume'un 18. Yüzyılda ve 19. Yüzyılın büyük bir bölümünde usta bir düşünür olarak ününün kaynağı çoğunlukla “Ahlâki, Siyasi ve Edebi Denemeler” ile “İngiltere Tarihi” adlı yapıtlarında bulunmaktadır. Ancak 20.

Yüzyıl okucuyusu açısından durum farklı olmuştur. Bu yüzyılın büyük bir bölümünde Hume'un ünü Treatise üzerine dayanmış ancak bu ün bile Treatise'in tam anlaşılmasının ortaya koyacaklarının yansıması olmamıştır. Bu dönemde Treatise, metafiziksel ve daha da özel olarak epistemolojik sorunların başat ve canlı tutulduğu bir çalışma olarak değerlendirilmiştir. Buna bağlı olarak Hume yalnızca, Neden ve Etki nedir, Kişisel Özdeşlik nedir, Bilgi Nedir ve İnsan Varlığı Dış Dünyayı Bilebilir mi? gibi sorularla derinden ilgili bir filozof olarak görülmüştür.²⁹⁰ Ne yazık ki, bu yaygın anlayış, ne Hume'un temel problemlerine nüfuz etme başarısını göstermiş ne de Treatise'i oluşturan üç kitabın birlikte oluşturdukları yapının anlamını yakalayabilmiştir.

Treatise'in en temel sorusu Birinci Kitabın sonuç bölümünde kendisini ortaya koymaktadır. Bu bölümün adı “Şüphecî Felsefe Sistemi ve Diğer Felsefe Sistemleri Üzerine” dir. Hume'un burada üzerinde durduğu soru “Felsefenin ne olduğu” sorusudur. Bu sorunun yanıtlanması aşamasında Hume, felsefe etkinliğinin tarih boyunca iki temel ilkenin rehberliğinde ilerlediğini dile getirir ki bunlar, “mutlaklık (ultimacy)” ve “bağımsızlık (autonomy)” ilkeleridir.²⁹¹ İlk ilke uyarınca, felsefe gerçekliğin nihai ilkelerini açığa çıkarmaya çalışmalıdır. İkinci ilke ise, felsefenin kökensel olarak bağımsız bir inceleme girişimi olması gerekliliğini vurgular. Ancak böyle bir inceleme, günlük yaşama ilişkin tüm yatkınlık (habit)'lerin, alışkanlık (custom)'ların, gelenek (tradition)'lerin ve fikir (opinion)'lerin eleştirel bir refleksiyonu aracılığıyla kendini tüm bunlardan da bağımsız olarak görmektedir. Bir toplumun günlük yaşamını şekillendiren bu yatkınlıklar, adetler, gelenekler ve fikirler, herhangi bir tür üzerinde bir güce sahip görünmemektedirler. Bağımsızlık ilkesiyle hareket eden felsefe, insan olarak filozofun yaşadığı ve katıldığı günlük yaşamı işleten ondan tamamen bağımsız olan nedeni göstermesi gerektiğini kabul eder. Treatise'de Hume, bağımsızlık ilkesinin, doğa (nature)' ya ilişkin diğer ilkelerimizle bağdaşmayan ve kimsenin esasen kabul edemeyeceği şekilde umutsuz ve mutlak bir şüphecilığe götüren yapıda bir ilke olduğunu göstermektedir. Hume şöyle söylemektedir: “Akıl, başta tahtı ele geçirirken kendisini gösterir, kanunları

²⁹⁰ Stuart D. Warner, Donald W. Livingston, “David Hume Political Writings” 1994, s. IX

²⁹¹ Stuart D. Warner, Donald W. Livingston, a.g.e., s. IX

açıklar ve mutlak bir hüküm ve otorite ile kuralları empoze eder.”²⁹² Ancak akıl “yalnız başına kaldığında kendi kendini çökertir ve felsefenin herhangi bir önermesi ya da günlük yaşamdaki herhangi bir yargı için en ufak bir kanıt sunamayacak noktaya gelir”²⁹³ Bağımsızlık ilkesiyle hareket eden felsefe, bu nedenle, kendi kendini yok eder. Felsefenin olanaklı olması Hume’a göre, bağımsızlık ilkesinin bertaraf edilmesi ile mümkündür. Felsefenin, pratiğin tamamının, fikirlerin, yatkinlikların, adetlerin ve geleneklerin tamamının bir kere de bu şekilde problemlilik olarak değerlendirilmemesi gerektiği konusunda kendi kendini bitiren bir çelişkiye düşmemek adına revizyona gitmesi gerekmektedir. Felsefi incelemenin başlaması ve ilerlemesi ancak günlük yaşamı yapılandıran yatkinlikların, adetlerin, geleneklerin ve fikirlerin koşullu otoritesini anlamakla mümkündür. Bu öğelerin eleştirel, felsefi bir refleksiyona tabi kılınması ancak ve ancak günlük yaşamın düzeni içerisinde mümkündür. Başka bir ifadeyle, ister bütünlük olarak ister parça ilişkisinde olsun yargılarımıza rehberlik edecek bu düzenin dışında bir Kartezyen nokta ya da Arşimet Noktası bulunmamaktadır. Felsefenin kendisine gurur kaynağı olarak aldığı bu eleştirel refleksiyon işlevi Hume açısından yatkinlikların, adetlerin, gelenek ve fikirler (opinion)’in düzeni içinde yatmaktadır ve bu düzenden bağımsız bir kaynağa sahip olarak görülmemektedir. Böylece Hume şu sonuca ulaşır: “felsefi kararlar, sistematize edilmiş ve düzeltilmiş günlük yaşama ilişkin refleksiyonlardan başka bir şey değildirler. Hume’un felsefi etkinliğin sınırlarına ilişkin değerlendirmelerinin, aynı zamanda akla ilişkin daha derin bir anlayışa alan açtığını söylemek mümkündür. Hume, günlük yaşamın düzeni içerisinde akli yeniden konumlandırarak, bizi rasyonaliteyi oluşturan insanın doğasından gelen yapıları ve daha ötede aynı kaynaktan gelen imgelemi, belleği, fikirleri, adetleri, tutkuları, ahlâki duyguları kendi düşünceleri aracılığıyla daha doğru bir biçimde anlamaya zorlar. Aklın hatalı kullanımını bertaraf ederek Hume, tüm bu diğer yetilere ışık tutmuş ve akıl ile birlikte bunların tamamını insan doğası altında bir araya getirmiş ve hiç birini dışarda bırakmamıştır. İşte bu nokta da Hume’un diğer eserleri ile Treatise’in birleştirici temasını görmek mümkündür. Treatise, insan doğasının farklı öğelerinin nasıl ve ne tarzda anlaşılabilir bir insan doğası yapılandırıldığını keşfetmek amacıyla yola

²⁹² D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 187

²⁹³ D. Hume, a.g.e., s. 267- 268

koyulmuş bir eserdir ki, Hume perspektifinde böyle bir dünya ahlâki, toplumsal, siyasi, hukuksal ve estetik öğelerden oluşan bir bütündür.

Siyasi konulara eğilme hususunda, Treatise ve sonra yazdığı Essay'ler arasında dikkate değer bir üslup farklılığı bulunmaktadır. Hume Treatise de, adalete ilişkin anlayışını soyut biçimde ve yönetime tabilikte ele alırken, Essay'ler de, siyasi meseleleri onların taşıyıcısı olan somut gerçeklikte temellendirir. Treatise, uzun ve sıkı sıkıya örneklendirilen argümanlarla adalet ve yönetime tabiyete ilişkin soyut bir anlayış geliştirirken, Essay'ler, aynı konuda sanki nüanslarda aralanan kısmi bir anlayış ortaya koyar. İki çalışma arasındaki üslup farkı dikkate değerdir. Ancak bu konulara yaklaşımın soyut ya da somut olan karakterlerinden dolayı birinin diğerinden, felsefi bakımdan, daha değerli olduğu anlamına gelmez. Essay'ler de Hume özellikle, medeni toplumda bulunan bir etkinliğe, siyasal etkinliğe yönelmektedir ve bu etkinliğin karakteristik özelliklerini aydınlatmaya ve nasıl yozlaşacağını vurgulamaya çalışmaktadır.

Hatırlanacağı üzere, Treatise'de Hume'un bütün bilimlerin insan doğasıyla ilişkili olduğunu ve ahlâk ve siyasetin ise insan doğasıyla daha fazla ilişkili olduğu düşüncesine yukarıda değinmiştik. İnsanları birleşmiş ve birbirine bağımlı olarak inceleyen siyaset, insan biliminin bir bölümü olarak mantık, ahlâk ve eleştiri ile birlikte sınıflandırılabilir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Hume'un siyaseti, insan ilişkilerini inceleyen bir bilim olarak gördüğünü ve siyasete ait olan bütün çıkarımlarını insan ilişkileri bağlamında ele aldığını söylememiz yerinde olacaktır.

Hume, bilgi ve ahlâk felsefesinde olduğu gibi empirik içerikli bir siyaset anlayışı benimser. Buna dayanarak Hume'un amacının, toplumsal ve siyasi fenomenlerin temelinde yatan inançların doğasına yönelik bir teori geliştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Siyasi olanın içeriğini, insanların toplumsal ve kamusal alanda birbirleriyle olan ilişkileri oluşturur. Bu ilişkileri gözlemlediğimiz tek alan olgu dünyasıdır ki daha önce de belirttiğimiz üzere bu alandaki akıl yürütmelerimiz neden sonuç ilişkisine dayanır. Böylece neden sonuç ilişkisi bütün insani ilişkilerin de temelidir. İnsanların toplum içerisinde birbirlerini etkilemeleri, hükümeti ya da devleti oluşturmaları, tüm çıkar ilişkileri, ödev ilişkileri, ahlâki oluşumlar, tüm nüfuz ve itaat ilişkileri neden sonuç ilişkisinden türetilmiştir. Bu ilişkilerle insanlar,

toplumda birbirlerine nüfuz ederler; hükmetme ve itaat bağlarıyla konumlanırlar. “Efendi dediğimiz kişi, güçten ve anlaşmadan gelen konumuyla, köle dediğimiz kimsenin eylemlerinin belirli bir kısmını yönlendirme gücüne sahip olur.”²⁹⁴ Siyaset, insanlar arası ilişkilerin tam ortasında yer alır. Siyasette ölçüt deneyimdir. Bu da tarihi doğru bilip doğru değerlendirmeyi gerektirir. Tarihle birlikte bize ulaşan toplumların ortak izlenimleridir. Tarihte, tutkusal olanla toplumsal olanın tutarlılığı, sonunda içsel birlik olarak ortaya çıkar. Tarihin nesnesi siyasal örgütlenme ve kurumdur, “tarih verili şartların olabildiğince çok kısmında güdü- eylem ilişkilerini inceler, insanın tutkularının tekbiçimliliğini ortaya çıkarır”²⁹⁵ Tarihle birlikte bize ulaşan ortak izlenimleri göz önünde bulundurarak, içinde bulunduğumuz koşullar hakkında değerlendirmeler yapabilir, ön savlar, ilkeler oluşturabilir ve olgusal dünyanın sınırlarında kalmak üzere öngörülerde bulunabiliriz. Örneğin “ Bir Tiberius veya Neron’un hikâyesi, yasaların ve komutanların sınırlaması üzerlerinden kalkınca, kendi hükümdarlarımızın da bizi onlarınkine benzer bir zorbalıkla yöneteceklerinden korkutur.”²⁹⁶ İşte bu zorbalık gibi tarihten gelen olumsuz örnekler birer sonuçtur ve bu sonuçlardan hareketle nedenleri ortaya koyarak ne yapmamız gerektiği değil; ne yapmamamız konusunda çıkarımda bulunabilir, buna göre de yasalarımızı oluşturabiliriz. Böylece Hume’da yasayı kuran fenomenlerin mutluluk fenomenleri değil, tehdit edici fenomenler olduğunu söylememiz mümkündür. Tehdit edici fenomenler, yasalar aracılığıyla mutluluğumuzu sağlayacak kurallara dönüşebilir. Böyle bir dönüşümün gücü Hume’un kendi ifadesiyle; “yasaların gücü o kadar fazla, insanların kaprislerine ve ruh hallerine o kadar az bağımlıdır ki, tıpkı matematik bilimlerde olduğu gibi bunlardan da neredeyse genel ve kesin sonuçlar çıkartılabilir”²⁹⁷ Bu son cümlede Hume’un ‘neredeyse’ ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, tarihle birlikte bize ulaşan ortak izlenimlerden yola çıkarak, olgusal dünyanın sınırları içinde kalarak öngörüde bulunabiliriz ama, bu öngörülerimiz beklediğimiz (inandığımız) şekilde gerçekleşmeyebilir, üstelik tecrübesini edindiğimiz bir olaydan sonra bunları daha önceden bilinen ilkelerle açıklayabiliyor olsak bile. “Bazı Dikkate Değer

²⁹⁴ D.Hume, “Treatise”, 1997 s. 53

²⁹⁵ G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, çev: Ece Nuhan, 2016, s. 7

²⁹⁶ D. Hume, “Enquiry”, 1976, s. 38

²⁹⁷ D. Hume, “E.M.P.L”, “That Politics May Be Reduced To A Science”, 1889, s. 15

Alışkanlıklar (Of Some Remarkable Customs)” başlıklı denemesinde Hume, siyasette tüm genel kuralların büyük bir özenle oluşturulması gerektiğini ve düzensiz ve olağandışı fenomenlerin, olgusal dünyada olduğu gibi ahlâksal dünyada da sık sık ortaya çıkabileceğini belirtir. Hume’a göre, ahlâki olguları belki de en iyi, meydana geldikten sonra, kişinin kendi içindeki kaynaklarla ve ilkelerle ya da en güçlü güvence ve inanç olan gözlemlerle açıklayabiliriz. Fakat insanın, ahlâksal dünyada olabilecekleri yaşanmadan önce, yaşanacağına dair bir öngöründe bulunması çoğu zaman imkânsızdır.²⁹⁸ Dolayısıyla siyasette, matematikteki kesinlik düzeyine erişemeyiz. Bu da, yukarıda ifade ettiğimiz, Hume’un siyaset ve matematiği birbirlerine benzetirken kullandığı ‘neredeyse’ sözcüğünün bir sınırlama getiren anlamıdır.

Hume siyaset kuramını, toplumsal bir varlık olarak insanın toplumu nasıl oluşturduğu ve toplumsal düzenin sağlayıcısı olarak gördüğü yönetimin işlevleri çerçevesinde temellendirmiştir. Bu temellendirme de Hume, daima ‘Sözleşme Teorileri’ne karşı olumsuz tutumu korumuştur. Çünkü Ona göre bunlar, yönetsel itaatin temelini oluşturamaz, oluşturamazlar. Yönetimin/ Devletin temeli, iki faktörün birleşiminden oluşur. Bunlar halkın özellikle de düzenli bir adalet sisteminin sağlanması aracılığıyla güvenlik algısı ve itaate mecburiyet algısıdır. “Yönetimin Başlıca İlkeleri (Of the First Principles of Government)” adlı denemede Hume, yönetimin dayandığı tek ilkeyi “fikir (opinion)” olarak belirler. Bu ilke Ona göre, en despotik ve askeri yönetimler için olduğu gibi en özgür ve halkçı yönetimler için de geçerlidir.²⁹⁹ Fikir, “çıkar fikri (opinion of interest)” ve “hak fikri (opinion of right)” olarak iki türde incelenir. İnsanlar genellikle bir yönetimin/devletin hüküm sürdüğü toplumlara doğarlar ve bunların çatısı altında yaşamlarını sürdürürler. İnsanların devletlerinin onların ortak çıkarlarını koruyacağı ve otoriteyi işletme hakkına sahip olduğu konusundaki fikirleri yönetimin kuruluşunun dayanaklarıdır. Sonuç olarak, “siyaset biliminin temel görevi bu temel fikirlerin oluşumuna ve dönüşümüne açıklama getirmektir.”³⁰⁰

²⁹⁸ D. Hume, “E.M.P.L”, “Of Some Remarkable Customs”, 1889, s. 366

²⁹⁹ D. Hume, “E.M.P.L”, “Of the First Principles of Government”, 1889, s. 32

³⁰⁰ K. Haakonssen, “Hume’s Political Theory”, 1993, s. 191

Fikrin bazı nedenleri oldukça evrenselidir ve ancak genel terimlerle tamamen açıklanabilmektedir; insani yaşamın her durumunda pratik olarak işlevseldir. Bu ön yönetsel kurumların üzerinde temellendiği çıkar ve zorunluluklara ilişkin inançlara (mülkiyet ve sözleşmeye dair adalet kuralları gibi) ve yönetimin bizzat kendisine kaynaklık eden inançlara işaret etmektedir. Siyasete ilişkin bazı ek özellikler genel terimlerle ifade edilebilir ancak çok geçmeden onların daha belirgin, tarihsel olarak ortada olan etmenlerle açıklanması ihtiyacı ortaya çıkar. Her ne kadar yönetim dâhilinde "özgürlük" ve "kölelik" arasındaki ilişkiyi genel olarak tartışmak mümkünse de kimse örneğin "parti" gibi bir kavram hakkında konuşurken belirli yönetim biçimlerine ilişkin deneyimlere başvurmak durumundadır. Bunun üzerine konuşmak için o ülkedeki belirgin olayların bilgisini gerektirir. Sonuç olarak Hume'un siyaset bilimi onun bazı çağdaşlarının insan türünün "doğal tarih (natural history)"i diye adlandıracağı bir anlayış ile yani insanın anlama yetisi ve ahlâkın ilkeleri üzerine incelemesinden tarihsel olarak temellendirilmiş genel maksimlere dek uzanan bir anlayış ile belli kültür ve devletlerin kendilerine özgü tarihleri arasında bir yelpazede açıklanır. Bu geniş yelpazede gerekli materyal Hume'un biliminin bir parçasıdır. Çünkü en belirgin bir olayın açıklamasında dahi, ahlâki düşüncenin temelinde yatan insan doğasının evrensel ilkelerine ve bu ilkelerin yön verdiği kurumların kendilerine bir gönderme bulunur. Hatta ender rastlanan durumlarda örneğin coşkun deliliğin uç örneklerinde, fanatizmde olduğu gibi, ilkedan sapma ancak bu şekilde anlaşılabilir çünkü bu noktada biz kırılan çizginin ne olduğunu bilmekteyizdir. Aynı zamanda, açıklamaların geniş yelpazesi, en genelinden en belirgine kadar, siyaset biliminin konusunu oluşturmaktadır. Çünkü tüm açıklamalar, toplumsal kurumları destekleyen fikirlerin biçimlenişi ile ilgilidir. Siyasetin daha genel bir yönü ise bu kurumların belirli bir tarihi olan şeyler olduklarını ancak onlara ilişkin daha özel kısımların onların gerçek tarihini yansıttığını dile getirmektedir. Siyasetin genel ilkeleri, bize, siyasi hareketlerin tarihin getirdiği belli başlı siyasi durumlara ilişkin bir anlayıştan kaynaklandığını anlatmaktadır. Hume'un siyaset teorisi, başka bir deyişle, tarihsel durumlardan hareketle elde edilen soyut siyasi kuramsallaştırmanın beyhude hatta sıklıkla tehlikeli olduğunu göstermektedir. Hume keskin bir biçimde bunun, belirli bir zaman ve mekândaki siyasi bir davranışın siyasi düşünce hakkında bilgi sağlayan bir şey

olduğu gerçeğinin bilincindedir. Sağlam siyasi fikirlerin oluşumu en temel siyasi etkinliktir ve Hume'un siyaset kuramcılığı böyle bir etkinlik olarak görülmelidir.³⁰¹ Bununla birlikte Hume'un siyaset üzerine yazılarında hep bir acelecilik söz konusudur çünkü Hume, insanların düşüncelerinin uçucu olduklarının her daim farkındadır. Tutkuların etkisi altında (para hırsı; hizipçi, hanedancı ya da günah çıkarıcı bağlılık; mükemmele ilişkin ütöpik rüyalar vb.) durumumuza ve toplumumuza ilişkin anlayışımız bulanıklaşır, bu durum özellikle belirsizlik ve istikrarsızlık zamanlarında kendisini gösterir. Kimin otoriteye sahip olduğuna ya da otoriteye sahip olanın neler yapmaya yetkili olduğuna dair belirsizlik ortaya çıktığında alışkın olduğumuz düşünme ve davranış biçimlerimiz yıkılır. Böyle koşullar altında, düşünceler ve davranışlar gerçek koşullardan ziyade fantezist durumların etkisi altındaymış gibidir ve böylece tutku içindeki uçuşların kontrolü ele geçirdiği görülür. Fikirler, deneyimler tarafından şekillendirildiğinde, davranışlarımız için kesin bir düzenlilik olduğu durumda ancak toplumda kimin ne yaptığına ilişkin sağlam temelli empirik düşünceler geliştirebiliriz. Hume'un temel toplumsal nitelikler üzerine teorisine göre, düzenlilik yalnızca bireysel zihinlerin ve iradelerin ürünü değildir. Toplumsal düzen bireyin dışında bir yere, ancak yine de insan doğasının icadı olan bir yere bağlıdır. Bizlerin davranışlarına ve sonuç olarak başkalarından beklentilerimize yön veren düzenli ve kurallı 'kurum (establishment)'lardır. Böyle kurumlar bir kez icat edildikten ve işleyişlerinde bir düzen sağlandıktan sonra, işleyişlerinde herhangi bir bozulma meydana gelirse toplumsal alışkanlığımızı ve düzenliliğimizi kaybederiz; başka bir deyişle başkalarıyla olan ilişkilerimizi yönlendiren en önemli araçlarımızı kaybederiz. Sonuç olarak neyi başaracağımız hakkında bir şey bilemeyiz yani en temel özgürlüğümüzü kaybetmiş oluruz. Bu düşünceler, Hume'un sınırsız kurumsal istikrar vurgusu için verdiği gerekçeler bütünü oluşturmaktadır.

Hume istikrarı, otorite sahiplerinin eylemleri ve kimlikleri ile istikrara bağlı olarak iki açıdan değerlendirir. Devlet/ yönetim ancak herkesçe bilinen genel kurallara uyduğu, yasalara uyan bir hükümet olduğu, sürece istikrarlı ve öngörülebilir bir şekilde işler. Dolayısıyla devlet/ yönetim yasaya uygun işlerle ilgilenmelidir. Bunlar esasen kamunun çıkarına olmakla birlikte belli bir olay

³⁰¹ K. Haakonssen, "Hume's Political Theory", 1993, s. 192

bazında ille de her bireyin çıkarına olması gerekmeyen davranış biçimleridir. Başka bir ifadeyle bunlar, özellikle mülkiyet ve verilen sözlerin yerine getirilmesi ile ilgili adalet kurallarının kapsamına giren davranış biçimleridir.

Hume, devletin savunma, dış ilişkiler, ekonomi ve kültür alanlarında bir işleve sahip olması gerektiği konusunda bir tereddüde düşmemiştir. Ancak onun değerlendirmesinde devletin öncelikli işlevi toplumsal düzeni mümkün kılan ve bu düzene daimi bir istikrar kazandıran iki adalet kuralının (mülkiyet ve verilen sözlerin yerine getirilmesi) uygulamaktır. Halk bu öncelikler dengesinin kamu yararına olduğunun ve yönetimin elinden geldiğince bu yararı kolladığının ne kadar farkındaysa, devlete bağlılıkta o kadar fazla olur. Bu açıklamalar aynı zamanda Hume'un adalet kurallarını ciddi şekilde çığneyen siyasi uygulamalara yönelik eleştirisini de içerir. Örneğin Hume, hükümetlerin/ yönetimlerin vatandaşlarına onların sahip olduğu doğal niteliklerine göre davranması gerektiği savını reddeder.³⁰² Böyle bir siyaset ona göre, büyük ölçüde belirsizlik yaratır. Aynı eleştiri, diğer mal ve statü dağıtım kalıpları için de geçerlidir. Devlet adalet kurallarına uyduğu müddetçe bireylerin yapısal özelliklerine, erdemlerine ve kişisel özelliklerine müdahaleden kaçınır. Bir kişiliğin en açık ve en riskli ifade şekli en geniş anlamıyla üretkenlik ve mübadele olduğundan, adalet esas olarak mülkiyet ve uyuşum ilişkileriyle ilgilidir; dolayısıyla hükümet/ yönetim bu ilişkileri korumak suretiyle bireyin bütünlüğünü de korur. Bu söylediklerimiz Hume'un devletin/ yönetimin faaliyetlerinin istikrarıyla ilgili neyi kastettiğini içermektedir. Hume'un istikrarla ilgili ikinci değerlendirmesi, kimin yöneteceği ile ilgilidir.

Hume, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bütün hükümetlerin/ yönetimlerin çıkar fikri ve hak fikri üzerine kurulduğunu söyler. İyi bir hükümetin yapması gereken ideal iş ve vatandaşların hükümetlerinden beklediği bir şey olarak adaletin düzenli yönetimini Hume, çıkar fikri kapsamında ele alır. Hak fikri, kimin yönetmesi gerektiği ile ilgili olup, "iktidar hakkı" ve "mülkiyet hakkı" olmak üzere ikiye ayrılır.³⁰³ Genel olarak iktidar olma ve kamu yararına hizmet etme hakkına sahip olan kişiler tarafından kurulan hükümet, anayasası cumhuriyetçi veya karma bir anayasada olduğu gibi halkın etkisine kapalı olduğu müddetçe istikrarlı olur. Bu

³⁰² D. Hume, "Treatise", 1997, 465

³⁰³ D. Hume, "E.M.P.L", "Of the First Principles of Government", 1889, s. 33

durumlarda halkın yönetme hakkıyla ilgili düşüncesi, normal olarak mülkiyetle siyasi etkinlik arasında az da olsa bir orantılılık bulunması gerektiği düşüncesini de içerir. Ancak Hume, siyasi güç dengesinin doğrudan mülkiyet dengesine bağlı olduğu şeklinde bir iddiada bulunmaz. İktidarın bir ölçüde mülk sahiplerine meylettiği doğrudur, ancak normalde yerleşik anayasa biçimlerine saygı gibi başka faktörlerde, yani iktidar olma hakkıyla ilgili düşüncelerde bu süreci etkiler. Aksi takdirde Hume'un değerlendirmesine göre, Avam Kamarası'nda temsil edilen mülk sahibi seçkinlerin ağırlığı hesaba katılacak olursa, Britanya Hükümeti'nin cumhuriyetçi olması gerekirdi. Mülkiyetin etkili olduğu anayasalarda her zaman, bunun iktidar olma hakkıyla ilgili düşüncelerle çelişmesi ve dolayısıyla istikrarsızlık yaratma riski vardır. Bu risk ise Hume'un genel olarak "özgür" hükümetlerde görülen hizipçilik ile ilgili analizinin çerçevesini oluşturur. Esas olarak iktidar olma hakkı düşüncesine dayanan mutlak monarşi gibi hükümetlerde istikrarsızlık riski fazla değildir. Buna karşılık monarşilerde de, iktidar yandaşlarından kaynaklanan tehlikeler söz konusudur.

Hume, siyasi özgürlüğe sahip olan toplumsal yaşamın son derece kırılgan olduğunu düşünür. Bu kırılganlığın sonuçları, özgür anayasaların hizipler yaratma eğiliminden ve hizipleşme eğiliminde yozlaşarak tiranlığı doğuran fanatizme, kargaşaya ve anarşiye dönüşme biçiminde tezahür edebilir. Bu olumsuz sonuçlar nasıl ortadan kaldırılacaktır? Hume'un düşüncesine göre, uygar yaşamın motoru yani yasayla tanımlanmış özgürlük en iyi korumayı, kaçınılmaz olarak bu motora zarar verebilecek güçleri de içinde barındıran bir siyasi özgürlük sisteminde bulmaktadır. Hume'un düşüncesine göre, çağdaş Britanya'nın kendi içinde bulunduğu durum işte böyle bir durumdu.³⁰⁴

Hume'un siyaset teorisini anlamamızı kolaylaştıracak bir başka nokta ise, özgür bir anayasada siyasi farklılıkların anayasa ile ilgili olmamasıdır; bu farklılıkların anayasa dâhilinde yani anayasa ile garanti altına alınmış olması gerekir. Hume'un analizine göre, hizipçilik bununla çelişmektedir. Hizipçiliğin tehlikesi, birbirleriyle çelişen grup çıkarlarının kamu yararına zarar vererek parçalanmaya yol açmasıdır. Hume'un gözünde bu durumdan daha da vahim olanı, bu çelişkinin

³⁰⁴ K. Haakonssen, "Hume's Political Theory", 1993, s. 196

kimlerin hükümetten tasfiye edileceği sorununu, bizzat anayasanın güçleri arasındaki denge sorununa dönüştürme eğilimi taşımasıdır. Ana guruplaşmaların doğal olarak iki farklı hükümet ilkesi, yani monarşik ve cumhuriyetçi ilkeler etrafında şekillenen Britanya'daki gibi karma bir anayasada bu özellikle tehlikelidir. Hume'a göre, Britanya söz konusu olduğunda sıra dışı olan, Britanya'nın bu bölünmeden uzaklaşma sürecinde olmasıdır. Ancak Hume'a göre, kendi çağdaşları bunu göremiyor ve eski hizipçi söylemi devam ettirerek ortaya çıkmakta olan kırılmalı anayasal ve siyasi dengeyi tehlikeye atıyorlardı. Hume'un siyaset kuramı ve tarihsel analizi bunları aydınlatma olanağını da beraberinde taşımaktadır.

Hume'un siyaset düşüncesinin bir diğer yönünü ise onun siyasi ilkeler ve kurallar üzerine geliştirdiği anlayışının oluşturduğu söylenebilir. Hume'un Denemeler'de geliştirdiği ilkeler ve kurallar diğer siyaset filozoflarında bulabileceklerimizle karşılaştırıldığında oldukça farklıdır. Aşağıdaki örneklerde durum daha açıklıkla görülebilir:

- Siyasette her bir kimse bir sahtekâr olarak varsayılmalıdır.
- Başlangıçta özgür bir yönetimin sağladıklarından yararlanan insanlar olmasaydı sanatlar ve bilimlerin gelişmesi mümkün olmazdı.
- Birbirine ticaret ve sözleşmelerle bağlı komşu ve bağımsız devletler arasında nezaketin ve ilimin artırılmasından daha faydalı bir şey bulunmamaktadır.
- Yönetimin kurulması düşüncesi yalnız fikirseldir.
- Soydan gelen bir prens, kölesiz bir soyluluk ve temsilcileri yoluyla oylamaya katılan halk; en iyi Monarşi, Aristokrasi ve Demokrasiyi oluşturmaktadır.

Bu ilkeler, Mill'in ortaya koyduğu özgürlük ilkesinden ya da Locke'ta ifadesini bulan doğal haklardan farklıdır, gerçekte, bunların ortaya koyduğu bambaşka bir siyaset anlayışıdır.³⁰⁵

Hume tarafından ortaya konulan siyasi ilkeler üzerine daha derin bir anlayışa sahip olmak, Hume'un genel olarak siyasi ilkeler hususundaki güvensizliğini anlamayı zorunlu kılar. "Sivil Özgürlük (Of Civil Liberty)" adlı denemesinde Hume,

³⁰⁵ Stuart D. Warner, Donald W. Livingston, "David Hume Political Writings" 1994, s. XV

bizleri, siyasi bir ilkeye ulaştığımızı söylemek konusunda ihtiyatlı davranmaya davet eder:

“Dünyamızın siyasette genel kurallar tertip etmek hususunda oldukça genç olduğu tereddüdünü dile getirmeye eğilimliyim ki son nesli de buna dâhil etmek gerekiyor. Henüz üç bin yıllık bir deneyime bile sahip değiliz, dolayısıyla bu bilim açısından akıl yürütme sanatı diğerlerinde olduğu gibi hala mükemmelliğe ulaşmamış hatta üzerine eğilecek yeterince malzememiz olmamıştır”³⁰⁶

Hume’un dile getirdiği tek uyarı bu değildir. “Britanya Yönetimi Mutlak bir Monarşiye mi yoksa bir Cumhuriyete mi eğilim göstermektedir (Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic Britanya)” başlığını taşıyan denemesinde şu öneriyi sunmaktadır:

“Neredeyse her bir bilimde, ilkelerinden emin olsa da her bir konuyu anlama ya da her şeyin bağımsız sonuçlarını önceden kestirme bilgeliği iddiası sağduyulu bir insanın zihninde şiddetli bir önyargıyla reddedilmektedir. Örneğin bir hekim, iki hafta ya da bir aylık bir sürecin ardından bile hastasının durumu ile ilgili bir şey söyleme tehlikesini göze almayacaktır ki bir siyasetçi bir yıldan az bir sürede halkının durumunu öngörebilsin.”³⁰⁷

Hume tarafından dile getirilen bu iki uyarıdan siyasette alelacele ilkeler türetmememiz gerektiği sonucu çıkmaktadır. Ancak, Hume’un bu noktada asıl vurguladığı sorunun ilkelerin pratiği olduğunu söylememiz mümkündür. Başka bir ifadeyle, siyasi ilkeler her ne kadar iyi biçimlendirilmiş olsa da bunların insani pratikler alanına uygulanmalarının problematik olmasıdır.

Bu bağlamda Hume’un siyaset bağlamında ortaya koyduğu girişim bir ‘ılımlılık (moderation)’ çağrısı olarak görülebilir. Ancak esasen Hume’un bizden dikkat kesilmemizi istediği nokta; siyasi yaşamın ne kadar kırılğan, rastlantısal ve beklenmedik olduğudur ki bu tür karaktere sahip bir yapı, siyasi ilkelerin biçimlendirilmesini ölçülemez bir şekilde zorlaştırmaktadır. Daha da ötede tüm

³⁰⁶ D. Hume, “E.M.P.L”, “Of Civil Liberty”, 1889, s. 81

³⁰⁷ D. Hume, “E.P.M.L.”, “Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic Britanya”, 1889, s. 47

siyasi meseleler “son derece karmaşıktır ve tercihlerimizden doğan beklenmedik ve istenmedik sonuçlar siyasi dünyamızı sürekli olarak karartmaktadır.”³⁰⁸

Hume’un siyasi denemeleri, siyaset dünyasını şekillendiren ve meydana getiren olayların ve olguların karmaşıklığına ilişkin kesin ve tekrar eden bir anlayışla karşımıza çıkmaktadır. Hume bu denemelerde sürekli olarak siyaseti, şaşırtıcı, dikkat çekici ve sıra dışı olarak adlandırır.

Yine de, Hume’un siyaset alanında özellikle de ekonomi politik alanında yeter derecede siyasi ilke ve kurallar türettiği izlenimine kapılmak hatasına düşülmemelidir. Aynı zamanda, onun genel siyasi ilkeler hakkındaki şüpheli duruşunu göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Aslında, siyaset üzerine yazıları, siyasi ilkeler ile siyasi ilkeler üzerine duyulan tereddüt arasındaki gerilimin ortaya konulmasını içermektedir.

Hume’un siyasi ilkeler kavramsallaştırması siyaset etkinliğine yaşam veren ve onun taşıyıcısı olan tutkular, fikirler ve imgeleme ilişkin bir anlayış tarafından şekillendirilir. Hume’a göre siyaset dünyası, adetler, gelenekler ve alışkanlıkları ortaya çıkaran tutkularımız, fikirlerimiz ve imgelemimiz tarafından oluşturulmaktadır. “Hitabet Üzerine (Of Eloquence)” adlı denemesinde, “Çıkar(interest) ve hırs (ambition), şeref (honour) ve utanç (shame), dostluk (friendship) ve düşmanlık (enmity), vefa (gratitude) ve intikam (revenge) gibi tutkuların kamusal işlerde başat güdüleyiciler olduğu ve bu tutkuların oldukça ısrarcı ve zorlu bir doğaya sahip olduğu”³⁰⁹ tespitinde bulunur. Daha önce de değindiğimiz üzere, yönetimin dayanağı Hume’da fikirlerdir. “İlk Sözleşme Üzerine (Of the Original Contract)”adlı denemesinde Hume’un belirttiği üzere, siyaset söz konusu olduğunda bir kriter olarak kabul edilecek tek şey ‘fikir’lerdir. Buna ek olarak Treatise’de bir toplumun adalete ilişkin belirli kurallarını oluşturan en önemli etmenin imgelemin işleyişi olduğunu ileri sürmektedir.

Hume’un Ahlâk Teorisini incelerken, insani ilişkiler söz konusu olduğunda adaletin hep var olan çıkar tutkusuna dayandığını belirtmiştik. Yine de, (çıkarın da dâhil olduğu) tutkular arasındaki karşılıklı etkileşimden yola çıkarak, sayısız

³⁰⁸ D. Hume, a.g.e., “Of The Protestant Succession”, 503

³⁰⁹ D. Hume, “E.P.M.L.”, “Of Eloquence”, 1889, s. 97

fikirlerin ve imgelemin fantezist oyununun bir bileşimi olarak, bazı siyasal düzenlerde var olanların neden diğerlerinde olmadığı açıklanabilir. Daha da ötede bu karşılıklı etkileşim bir siyasal düzeni bir başkasından ayıran unsurları kesin bir biçimde ortaya koyabilir. Dolayısıyla bu unsurlar tikel düzen içerisinde genel olarak ele alınsa bile ender de olsa görünüşe gelebilirler. Böylece Hume’da, tümelden tikele doğru değişen bir siyasi olaylar dizgesi bulunduğunu söyleyebiliriz.

Hume’a göre, siyasi ilkeleri ya da geneli keşfetme girişimi; tutku, fikir ve imgelemin birbirine geçmişliğinden doğan durumların karmaşası içerisinde bir istikrar ve düzen bulma çabasıdır.³¹⁰ Bu nedenle siyaset düşünürü, tikel siyasi dünyaların karakteri üzerine çalışmalı ve nasıl olup da çeşitli fikirlerin, tutkuların ve imgelemin fantezist oyunlarının karışımından doğup, düzenlenip değiştiklerinin soruşturmasını yapmalıdır. Bu soruşturma bize siyaset söz konusu olduğunda gayri meşru inançlara dayanarak oluşturulan kurgusal teoriler ile hakiki inançlara dayanılarak oluşturulan ilkeleri tespit etmemizi sağlayacaktır. Bu ayırım Hume’un siyaset kuramı söz konusu olduğunda sözleşme teorilerinin ve doğal haklar yaklaşımının reddi, onun adalet kuramının deneye dayanıyor olmasında ifadesini bulur. Ayrıca yüzeyde böyle bir çaba dışarıdan bir açıklamayla ya da betimleyici bir girişimle ortaya konulabilir gibi görünmektedir ancak değildir. Deyim yerindeyse, siyaset felsefecisi siyasal düzenin pratiğini yeniden inşa etme girişimiyle bağlanmıştır ve Hume’a göre bu pratikler ahlaki ve siyasal dünyanın gerçekleri olmakla normatif bir karaktere sahiptir. Böylelikle, filozofun ele alacağı siyasi ilkeler siyasal düzenin karakterini şekillendirmektedir ki bu karakter kimi yönleriyle normatiftir.³¹¹

Tam da bu nokta bize, Hume’un genel felsefi anlayışından ötürü siyaseti anlamak için nereden başlayacağımızı belirtir ki, bu da siyasal düzen içerisinde gerçekleştirilen otonomi (autonomy) ya da siyasi bağımsızlık pratikleridir. Bu bağlamda sivil toplum içerisindeki siyaset dünyasının ortaya çıkışının dayandığı temel pratik, çatışan çıkarlardır. Bu pratikler, ancak pratiklerin öteki nitelikleri bağlamında eleştiriye tabi tutulabilirler, başka türden bir uygulamaya yer bırakmamaktadırlar. Buradan yola çıkarak Hume’un siyaseti öncelikle, bir sonraki

³¹⁰ Stuart D. Warner, Donald W. Livingston, “David Hume Political Writings” 1994, s. XVII

³¹¹ Stuart D. Warner, Donald W. Livingston, “David Hume Political Writings” 1994, s. XVIII

adında ne yapılacağı hususuyla ilişkilendirdiğini söylemek mümkündür. Hume'a göre, geniş çapta, bu durum pratiklerimiz içerisinde bulduğumuz örtük imaların peşine düşmek ve bu imaların keşfedebileceğimiz evrensel ve genel prensiplerin ve elbette pratiklerimizden imgelemin yardımıyla türetebileceğimiz bir idealin sayesinde ortaya çıktığı anlayışına ulaşmak anlamına gelmektedir. Hume'un çözümlenmelerinde bir şeyin avantaj ya da dezavantaj olarak adlandırılması yalnızca pratikler bağlamında ve onların ima ettikleri şeyler ile ilgisinde gerçekleştirilmektedir. Hume'a göre, siyaset etkinlik, bu yüzden dikkatli yorumlamayı gerektirir ve siyaset dünyasındaki hiçbir şey bildirilecek yargıyı kesin bir biçimde belirlememektedir.³¹²

Bunun yanı sıra, Hume'un siyasal ilkeler üzerine geliştirdiği anlayış siyasal yaşamın soyut spekülative ilkelere dayandığını iddia eden yaklaşımların bir eleştirisine dayanmaktadır. Bu eleştiri, Hume'un siyasal yaşamın soyut spekülative ilkelere eğilmek olarak adlandırdığı bir teşebbüstür ve bunu en güçlü yansımasıyla "Genelde Partiler Üzerine (Of Parties in General)", "Batıl İnanç ve Coşku Üzerine (Of Superstition and Enthusiasm)" ve "İlk Sözleşme Üzerine (Of the Original Contract)" adlı metinlerinde bulmak mümkündür. Bu denemelerden ilkinde Hume, değişik üç türden siyasal parti (taraf) arasında bir ayırım yapmaktadır: Çıkar tarafları, duygusal yakınlık tarafları ve spekülative ilke tarafları. Çıkar partilerini toprak ve ticaret çıkarlarında temellenecek biçimde ayırmaktadır ve en akılsal olan olarak belirlemektedir, duygusal partileri ortak bir aileye bağlanım olarak görmekte ve diğeri kadar akılcı bulmamaktadır ancak yine de bu türden bir gruplaşma da anlaşılabilir. Ancak, spekülative ilkeye dayalı partiler saçmalaktır ve dikkate değer bir biçimde modern zamanlara özgüdürler. Hume şöyle söylemektedir: "İlkesel partiler, özellikle soyut spekülative ilkeleri temel alanlar, modern zamanlara özgü olarak bilinirler ve insani ilişkilerde ortaya çıkmış en sıra dışı ve açıklanamaz fenomen olmalıdırlar."³¹³

Hume'a göre soyut spekülative ilkeleri ayırt etmenin yolu, bu ilkelerin insanların tutumunda bir değişiklik yaratmadığı hususunda yatar; bu ilkeler,

³¹² D. Hume, "E.P.M.L.", "Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic Britanya", 1889, s. 53

³¹³ D. Hume, "E.P.M.L.", "Of Parties in General", 1889, s. 56

davranışa rehberlik edecek bir yapı üretmekten uzak olduklarından boş olarak nitelenebilirler. Bu ilkelerin belirtileri, yeniden düzenlenmemiş bir otonomi ilkesini varsaymaları ve bu temel dayanak üzerinden sıradan yaşamın pratiklerini aştıklarını zannetmeleridir. Yine de, siyaset alanında böyle ilkeler ender bir biçimde boş olduklarını ima ederler, gerçekte toplumsal sözleşmeciler ve doğal haklar kuramı savunucuları kendi teorileri bağlamında hemen bir tutum reçetesi vermeye hazırdır. Hume, burada olan şeyin soyut spekülâtif teorisyenlerin ister bilerek ister bilmeyerek teorilerini canlandırmak için sıradan yaşamın bazı sevilen ve verimli niteliklerinin alanına gizlice –bando olmadan- girmeleri olduğuna inanmaktadır.³¹⁴

Hume'un eleştirisi, spekülâtif siyaseti, siyasetin yozlaşmış bir formu olarak göstermeyi amaçlamaktadır ki, bu form altında soyut spekülâtif siyasi ilkeler bir toplumsal düzenin istikrarını sağlamak yerine onun altını oyabilirler. Bu eleştiri tabii ki siyasetin; çıkarlar, tutkular tarafından ortaya çıkarılan soyut spekülâtif ilkelerin bir sonucu olmayan bir yapıya denk gelmediğini düşünen siyaset filozoflarına yöneltilmektedir. Aslında, siyaset dünyasının soyut spekülâtif ilkelerce yönlendirildiği görüşü sirayet edici bir yapıdadır. Dolayısıyla siyaset bir soylu girişimine dönüşmüştür. Sonuçta, birçok siyaset filozofu böyle ilkeler yoluyla dünyaya bir katkı yaptığını düşünmektedir. Hume, siyasetin soylu bir girişim olduğunu yadsımayacaktır ancak soyut spekülâtif siyasi ilkelerin ticaretini yapanların düşündüğü şekilde değil. Siyaseti bir soyluluk meselesine dönüştüren şey soyut spekülâtif ilkelerin saf ve iyi olduğu yönündeki iddiadır ancak kendi dönemine ve döneminin koşullarına ilişkin bilgi sahibi olan ve ılımlı olan yasa koyucular çatışan çeşitli çıkarlar ve tutkular arasında hassas bir denge kurmaya muktedirdir. Siyaset açısından soyluluğun sağlanması insani durumun zayıf olduğu düşünülen yanlarını reddetmekle değil, bunları kabul edip hatta bunlardan utanmakla mümkündür.

18. yüzyıl antikler ile modernler arasındaki çatışmanın yalnızca bir tanığı değildir, aynı zamanda bu çatışmanın içerisindedir. Bu çatışmanın merkezi teması antiklerin, edebi, ahlaki, yasal, siyasal açıdan ve insani olan ne varsa buna ilişkin olan her şey konusunda modernlerden üstün olup olmadığıdır. Hume bu çatışma ile derinden ilgilenmektedir özellikle de bu çatışmada konu edilen ahlaki ve siyasal

³¹⁴ D. Hume, "E.P.M.L.", "Of The Original Contract", 1889, s. 467- 469

huşulara eğilmektedir. Siyasal denemelerinde, antik döneme nazaran modern siyasal dünyada oldukça ileri işler yapıldığını göstermek konusunda oldukça ısrarcıdır. Hume'un bu noktadaki tespitleri sırf modern siyasal duruma ışık tuttuğu için değil aynı zamanda bizim kendi çatışmalarımıza ne türden bir yorum getireceğine ilişkin bir yol gösterme kapasitesinde olduğu için de değerlidir.

4.1. D. Hume'da Toplumun ve Devletin Kaynağı

Hume'un siyaset kuramı, toplumsal düzen ve devlet arasındaki ilişkilerin şekillendirdiği bir içeriğe sahiptir. Bu içerik, insanın toplumsal düzeni nasıl kurduğu ve bu düzeni daimi istikrara kavuşturmada önemli faydaları olan bir buluş olarak nitelediği devlet ve onun işlevlerine yönelik açıklamaları çerçevesinde ayrıntılandırılır. Hume'un toplum kavrayışı, insanlar arasında var olan ekonomik ilişkilerin yanı sıra toplumsal ilişkileri de kapsayan geniş bir içeriğe sahiptir. Ekonomik ilişkiler, adalet ve mülkiyet kurallarının belirlediği ilişkilerdir. Toplumsal ilişkilerin kapsamını, aile, yakın dostlardan başlayarak ortak zevklerin ve inançların paylaşıldığı insanlardan, aynı ulusun mensuplarına kadar uzanan yakınlık, benzerlik ve dostluk bağları oluşturur. İnsanlar arasında var olan bu ilişki türleri aynı zamanda Hume'un incelemesine konu olan yönetim biçimlerinin de temelini oluşturur. Monarşik, aristokratik ya da cumhuriyetçi bir yönetim biçiminin temel dayanağı, toplumsal yaşamı biçimlendiren insanlar arasında var olan bu ilişki türleridir.³¹⁵ Başka bir şekilde ifade edersek, toplumsal yaşamı şekillendiren alışkanlıklar ve gelenekler, küçük ölçekli toplumlardan başlayarak geniş ölçekli toplumları ve yönetim formlarını da şekillendirmektedir.

Hume'un toplum, adalet ve mülkiyete dair açıklamalarında birbirleriyle bağlantılı olarak ele aldığı iki ortak yön bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bunların var olması ve varlıklarının devamı için birbirlerini gerektirmeleridir. Toplum, adalet ve mülkiyet birlikte var olan kurumlardır, çünkü bunların hiç birinin diğer ikisi olmadan bir anlamı yoktur.³¹⁶ "İnsanlar toplumu oluşturmadan yaşayamazlar, eğer insanlar toplumsuz yaşasaydı adalet, adaletsizlik ve mülkiyet olmazdı."³¹⁷ İkincisi ise,

³¹⁵ C. Finlay, Hume's Social Philosophy, 2007, s., 134

³¹⁶ C. Kukathas, A Definition of the State, 2008, s., 357

³¹⁷ Hume, Ahlâk, 2010, 143

toplum, adalet ve mülkiyet kuralları fayda (utility)'ya dayanan bir 'uylaşım (convention)' olarak doğmuş ve yerleşmişlerdir.

Hume, Treatise'in "Ahlâk Üzerine" isimli üçüncü kitabının, "Adaletin ve Mülkiyetin Kökeni"³¹⁸ başlıklı bölümünün içeriğini, toplum, adalet ve mülkiyet kurallarını ortaya çıkaran koşulların birbirleriyle olan bağlantıları oluşturur. Hume, adalet ve toplumsal düzeni birlikte ele alıp değerlendirmiş, adaletin ne olduğu ve nasıl sağlanacağı sorunu zorunlu olarak toplumsal düzeni açıklamayı gerektirmiştir. Bu, Hume'da adaletin toplumsal bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Hume'a göre adalet, insan uylaşım (teamül, gelenek)'larının bir ürünüdür ve varlığını tamamen insanoğlunun birbiriyle ilişkisi ve toplumsal durumu bağlamlarındaki zorunlu kullanımından alır.³¹⁹ Nitekim Hume Treatise'de insanları adalet kurallarını oluşturmaya yönelten temel nedenleri bulmamız için araştırmaya ilk olarak, insanı toplumu oluşturmaya ve toplumsal bir düzeni sağlamayı gerekli kılan faktörlerin neler olduğunun belirlenmesinden başlamamız gerektiğini belirtir.³²⁰

Hume'un düşüncesine göre, bu faktörlerin başında, insan doğasının temel özellikleri yer almaktadır. Ona göre, insanın bireysel olarak yaşamını sürdürmekten başka bir amacı yoktur. Ancak doğa, insana bu amacını gerçekleştirebilmesi için diğer canlı türlerine oranla daha acımasız davranmıştır. Bu yüzden Hume'un adaletin ve toplumun kökenine dair açıklaması, insanın toplum öncesi hayatının bir tasviriyle başlar.³²¹ Hume'a göre, doğa insana sayısız ihtiyaçlar ve zorunluluklar yüklemesine karşın; bu ihtiyaçlarını ve zorunluluklarını gidermesi için insana sağladığı araçları yetersiz bırakmıştır. Doğa, insan dışındaki diğer türlerin yaşamını sürdürmesi için gerekli olan ihtiyaçları ile bu ihtiyaçlarını gidermek için verdiği araçlar bakımından dengeli davranmıştır. Örneğin etobur olan aslana, ihtiyaçlarını karşılamak üzere, gözü peklik, çeviklik gibi üstün yetenekler vererek aslanın eksikliklerini dengelemiştir. Diğer taraftan örneğin koyun ya da öküz gibi hayvanlar aslanın sahip olduğu üstünlüklere sahip değildir, ancak bu hayvanların da iştahları ölçülü ve besinleri kolay elde edilebilecek bir niteliğe sahiptir. Yalnızca insan türünde zayıflığın ve zorunluluğun bu doğal olmayan birlikteliği böylesine tamlık içinde

³¹⁸ Hume, Treatise, 1997, 420- 432

³¹⁹ M.J.Sandel, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, 2014, s., 58

³²⁰ Hume, Treatise, 1997, 421

³²¹ C. Finlay, Hume's Social Philosophy, 2007, s., 127

gözlenebilir. Böylesi bir durumda insan, hem açlığını gidermek hem geçimini sağlamak hem de doğanın olumsuz koşullarına karşı giyinmek ve barınağa sahip olmak zorundadır. Ancak insanın, tek başına bir varlık olarak düşünüldüğünde, böyle çok sayıdaki ihtiyacını karşılayabileceği “ne silahı, ne gücü, ne de başka doğal yetenekleri vardır.”³²² Hume’un insanın toplum öncesi hayatına dair yaptığı bu tasvir, insanın, doğada bireysel bir varlık olarak kendi amacını gerçekleştirmesini engelleyen zayıflıklarını aşmak için diğer insanlarla neden bir araya gelmek zorunda olduğunun cevabıdır.

İnsanın sahip olduğu güçsüzlüğü aşmasında insana yardımcı olan en önemli güç toplumsal yaşamdan gelir. Tek bir insan ancak toplum sayesinde kendi eksikliklerini giderebilir, kendisini diğer canlılarla eşit bir seviyeye yükseltebilir ve hatta diğer canlılar üzerinde bir üstünlük bile kazanabilir.³²³ Hume, doğanın insana yüklediği dezavantajlı konumundan ancak toplum sayesinde avantajlı bir konuma erişebileceğini vurgulamıştır. Hume’un bu vurgusu, “doğada insanın birey olarak düşünüldüğünde, hiçbir ekolojik yerinin olmadığına, insanın ancak belli bir tür toplumsal hayat yaşamasıyla doğada kendine bir yer edinebileceğine dikkat çeker”³²⁴ Hume’a göre toplum durumunda, insanın ihtiyaçları daha da çoğalır. Ancak toplum durumunda bu çoğalan ihtiyaçları tatmin etmeye elverişli ve böylece insanı, yabanıl ve yalnız koşullarında olanaklı olandan daha doyum sağlayacak ve mutlu edecek olan araçlar da çoğalır.³²⁵ Toplum dışında kalan her birey ayrı ayrı ve yalnızca kendisi için çalıştığında, emeğini tüm farklı ihtiyaçlarını tek başına karşılamaya harcadığı için, asla toplum sayesinde kazanabileceği bir yetkinliğe erişemez. Toplum dışında kalan her birey kendisi için gerekli olan ihtiyaçları karşılamada başarısız olur; bu başarısızlık ise ona kaçınılmaz bir yıkım ve mutsuzluk getirir. Birey toplum dışında “hiçbir zaman hiçbir sanatın ustası olamaz ve bir kriz durumunda daima bir yıkıma mâruz kalır.”³²⁶ Böylece Hume’un açıklamalarından yola çıkarak, insanın tüm ihtiyaçlarını karşılamasının, kendini mutlu ve güvende hissetmesinin ancak toplum sayesinde mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

³²² Hume, THN, 1997, 420

³²³ Hume, THN, 1997, 420

³²⁴ K. Haakonssen, *The Science of Legislator*, 1981, s., 12

³²⁵ Hume, THN, 1997,421

³²⁶ C. Finlay, *Hume’s Social Philosophy*, 2007, s., 127

Hume'a göre toplum, insanın toplum öncesi bir durumda karşılaşılabileceği üç sıkıntının çaresidir. Buna göre, toplum sayesinde: “güçlerin birleştirilmesi aracılığıyla gücümüz; işlerin paylaşılmasıyla yeteneğimiz artar ve yaptığımız karşılıklı yardımlarla talihsizlik ve kazalardan daha fazla korunuruz. Bu ek güç, yetenek ve güvenlik sayesinde toplum daha avantajlı hale gelir.”³²⁷ Ancak toplumun insana sağladığı bu avantajların toplum öncesi bir durumda tasarlanabilmesi ve bilinebilir olması Hume için olanaklı değildir. İnsanların toplum öncesi bir durumda, neye ihtiyaçları olduğunu ve ihtiyaçlarını karşılamak için hangi araçların uygun olduğunu belirlemeleri söz konusu değildir.³²⁸ Bu bağlamda toplum; geleneklerin, alışkanlıkların ve eğitimin belirleyici bir önem taşıdığı tarihsel süreç içerisinde oluşur. İnsanlar toplumun sağladığı avantajlara, ne yabanıl ve eğitimsiz durumda ne de yalnızca inceleme ve akıl yürütme aracılığıyla erişebilirler. Hume'un topluma yönelik bu açıklamaları, onun empirik temelden hareketle oluşturduğu epistemolojisi ve ahlâk teorisinin doğal bir sonucudur.

Hume'un adaletin kökenine ilişkin bu analizi toplumun sunduğu çarelerin keşfine ve başarılı bir şekilde uygulanmasına götüren adımların tutarlı bir açıklamasını sunmayı amaçlamaktadır.³²⁹ Bu adımlardan ilki, toplumun doğuşunun açıklanmasıdır. Hume'a göre, toplumun ilk ve kökense ilkesi; cinsellik ve ailedir.³³⁰ Bu ilke, insanları toplum halinde yaşamaya sevk eden şartları doğuran doğal bir zorunluluktur. Cinsellik Hume'a göre, cinsiyetler arasında bir ihtiyaç “doğal bir itki”dir.³³¹ Bu ihtiyaç hem karşı cinsleri birleştirir hem de onları evlatları için kaygılandırarak aralarında yeni bir bağ ortaya çıkarır. Bu yeni kaygı aile birliğinin bir ilkesi haline gelerek daha kalabalık bir toplumu oluşturur. Böylece aile, Hume'da “toplumun temel kriterini oluşturur ve ana- babalık duygularıyla bir arada tutulur.”³³² Bu konuda ayrıca Deleuze, Hume'un “doğada bulduğu şeyin, istisnasız aileler olduğunu; doğa durumunun dâima zaten basit bir doğa durumundan fazla bir şey olduğunu; aileyi bütün yasa yapımından bağımsız bir şekilde cinsel içgüdü ve

³²⁷ Hume, THN, 1997, s. 421

³²⁸ C. Finlay, Hume's Social Philosophy, 2007, s., 128

³²⁹ C. Finlay, Hume's Social Philosophy, 2007, s., 128

³³⁰ Hume, THN, 1997, s. 421

³³¹ Hume, THN, 1997, s. 421

³³² K. Haakonssen, The Science of Legislation, 1981, s., 13

ebeveynlerin birbirlerine ve çocuklarına yönelik duygudaşlıklarıyla açıkladığını”³³³ belirtir. Aileler, toplumun ve toplumun sağladığı avantajlar içinde gelenek ve alışkanlıklar aracılığıyla çocuklarını eğitir ve toplumun yeni bireylerini topluma uygun hale getirirler. Gelenek ve alışkanlıklar, topluma yeni katılan bireyleri toplum sayesinde elde edebilecekleri avantajlara duyarlı hale getirir ve “bireylerin birbirleri ile kaynaşmalarını engelleyen kaba köşelerini ve aksi duygularını törpüler.”³³⁴

Hume’a göre, toplumun kökeni olan aile içinde bireyler arasındaki ilişkiyi belirleyen, insan doğasının olumlu yönlerinden ortaya çıkan doğal sevgi ve şehvet (lust) tutkusudur. Ancak ailelerin birleşmesiyle oluşan toplum söz konusu olduğunda, insanlar arası ilişkilerimizi tehlikeye düşürecek hatta toplum için gerekli olan kaynaşmaya karşıt olan bazı? tikel noktalar vardır. Hume için bu tikellikler, doğal huyumuz ve dışsal nesnelere durumu olmak üzere ikiye ayrılır. Hume’un dışsal nesnelere durumu ile kastettiği şey, insanların sınırsız istek ve dileklerine oranla doğada nadir bulunmaları ve kolayca değişmeleridir.³³⁵ Birinciler arasında en önemlisi Hume için bencilliktir. Ancak burada belirtmemiz gerekir ki Hume için bencillik, insan doğasının eylemlerimizi motive eden sınırlı bir yönünü oluşturur. Hume, bencilliğin toplum için çok uygunsuz olduğunu kabul etmekle birlikte, bu nitelikte ilgili tasvirlerin bazı filozoflar tarafından çok abartılarak dile getirildiğini belirtir.³³⁶ Deleuze’ünde belirttiği gibi, toplumsal ve siyasi her etkinliğin nihai açıklamasının bencillığe dayandırılması Hume için fazlasıyla basit bir yorumdur.³³⁷ Hume’a göre, dünyada başkasını kendinden daha çok seven bir insana rastlamak ne kadar ender bir durumsa, kendisindeki bütün sevgi türlerinin tüm bencilliklerine ağır basmadığı birisine rastlamak da o kadar ender bir durumdur. Örneğin sıradan deneyim, yönetimi tamamen kendilerine bağlı olmalarına rağmen, servetlerinin çok büyük bir kısmını eşlerinin zevklerine ve çocuklarının eğitimine ayırmayan çok az aile reisi olduğunu gösterir.³³⁸

Deneyimin bu tanıklığı, insanların doğal olarak bencil bir yapıya sahip oldukları kadar, cömert (generosity) bir yapıya da sahip oldukları anlamına gelir. Ne

³³³ G. Deleuze, Ampirizm ve Öznellik, 2016, s., 39

³³⁴ Hume, THN, 1997, s. 421

³³⁵ Hume, THN, 1997, s. 421- 427

³³⁶ Hume, THN, 1997, s. 421

³³⁷ G. Deleuze, Ampirizm ve Öznellik, 2016, s., 36

³³⁸ Hume, THN, 1997, s. 422

var ki Hume için, böylesine soylu bir duygu, “insanları büyük toplumlara hazırlamak yerine, hemen hemen en bağınaz bencillik kadar topluma terstir.”³³⁹ Çünkü insanın sahip olduğu cömertlik, ailesi ve sevdikleriyle sınırlıdır, insanlığın tamamına yönelik değildir. Zihnimizin “ilksel yapısı içerisinde, dikkatimizi en çok kendimize yöneltilir, sonra akraba ve tanıdıklarımıza, en sonunda da en zayıf şekilde yabancılara ve bizimle ilgisi olmayan insanlara yönelir.”³⁴⁰ Bu durum zorunlu olarak, bir tutkular çatışması ve eylemler çatışması yaratır. Bu da yeni kurulmuş bir birlik için tehlikelidir.

Hume’a göre, insanoğlunun sahip olduğu (possessive) üç tür mülkiyet vardır. Bunlar: “zihnimizin içsel doyumu, bedenimizin dışsal avantajları ile çalışma ve talihimiz sayesinde elde ettiğimiz mülkiyetlerden yararlanmadır.”³⁴¹ Bunlardan ilkinden yararlanmamız başkalarının müdahalesine açık olmadığı içins tamamen güvence altındadır. İkinciler bizden onayımız dışında zor kullanılarak alınsa da, bizi onlardan yoksun bırakana hiçbir avantaj sağlamaz. Üçüncüler ise, sahip olduğumuz dışsal nesnelere. Bunlar, yalnızca başkalarından gelebilecek şiddete açık olmalarına rağmen; herhangi bir şekilde zarar görmeden ve değişikliğe uğramadan başkalarına devredilebilirler. Ancak dışsal nesnelere herkesin sınırsız istek ve dileklerini karşılamaya yetecek kadar çok olmadıklarından “başkalarının tecavüzüne elverişlidirler.”³⁴² Sahip olunan iyiliklerin gelişimi Hume’a göre toplumun başlıca üstünlüğü olmasına rağmen; dışsal nesnelere nadir oluşu ve bunların mülkiyetlerinin el değiştirebilir oluşu da toplumun önündeki başlıca engeldir.³⁴³

Hume’un bu açıklamalarına göre, bir tarafta toplumsal yaşamın sağladığı avantajlar, diğer tarafta dışsal nesnelere nadir oluşu ve bunların sahipliklerinin güvence altına alınmamış olması ile insanın bencilliği ve sınırlı cömertliğinin biraradalığı toplumun varlığı için birbiriyle çelişen etkileri oluştururlar. Bu durumda mülkiyetlerin güvence altına alınması ve buna bağlı olarak insan doğasının olumsuz yönlerinin kısıtlanması gerekmektedir. Toplumsal yapıyı tehdit eden çelişkilerin

³³⁹ Hume, THN, 1997, s. 422

³⁴⁰ Hume, THN, 1997, s. 423s

³⁴¹ Hume, THN, 1997, s. 422

³⁴² C. Finlay, Hume’s Social Philosophy, 2007, s., 128

³⁴³ Hume, THN, 1997, s. 423

çözümüne yönelik çare Hume'a göre doğa değil; insan hüner (artifice)'leri tarafından icat edilen kurallardır.³⁴⁴

Hume'a göre, toplumda sahipliklerin güvence altına alınması, toplumun tüm üyelerinin katıldığı bir uyuşım (convention)'la mümkün olur. Bu uyuşım sayesinde herkes neye güvenle sahip olabileceğini bilir ve tutkuların çelişkileri kısıtlanır. Ancak böyle bir kısıtlama tutkulara karşı değil; aksine gereklidir. Hume için uyuşım; yalnızca 'genel bir çıkar duygusu (general sense of common interest)' dur.³⁴⁵ Bu duygu, toplumun tüm üyeleri tarafından birbirlerine ifade edilir ve toplumun tüm üyelerini, davranışlarını belli kurallarla düzenlemeye yönlendirir. Her birey, kendi çıkarını (mülkiyetini) korumanın ancak başkasının mülkiyetinden uzak durmakla mümkün olduğunun bilincine varır; yeter ki diğer(ler)i de bilincinde olsun. Toplumsal yaşamda davranışının düzenlenmesi için benzer bir çıkarın farkında olsun. Hume'a göre, bu ortak çıkar duygusu taraflarca karşılıklı olarak ifade edilip, her iki tarafça tanındığı zaman ancak uygun bir çözüm ve davranış üretir. Bu, uygun bir ifadeyle, "aramızda bir uyuşım veya anlaşma olarak adlandırılabilir."³⁴⁶ Hume uyuşımın ne olduğunu netleştirmek için çeşitli örnekler verir. Bu örneklerden biri; bir teknede kürek çeken iki kişinin eylem birliğinin tasvir edilmesidir. Bu iki kişi aralarındaki bir uyuşım ya da anlaşma üzerine birlikte kürek çekerler ve bu eylemi gerçekleştirmek için birbirlerine bir söz vermemişlerdir. Teknenin hareket etmesi ve gideceği yere ulaşması, Hume'un net bir şekilde belirtmemiş olmasına rağmen, kanımızca, bu iki kişinin amaç ve işbirliğine dayanır. Benzer şekilde aynı dili konuşan insanlar da birbirleriyle iletişim kurmak için verilmiş bir söze gerek duymazlar. Nitekim dilin, toplumların dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimlerini ifade ediş tarzı olduğunu göz önünde bulundurursak, dilin gelişiminin tarihsel süreçte tedricen kurulmuş bir uyuşıma dayandığını söyleyebiliriz. Yine benzer şekilde altın ve gümüşün mübadelenin ortak ölçüsü olması, Hume için insanların kurduğu uyuşımın bir örneğidir. Hume'a göre, bu örneklerden de anlaşılacağı üzere uyuşım, söz verme (promise) ile aynı yapıda değildir. Filozofumuzun kendi ifadesiyle uyuşım, "söz vermenin bir sonucu değil, aksine söz vermenin nedenidir."³⁴⁷ Başka

³⁴⁴ Hume, THN, 1997, s. 422

³⁴⁵ Hume, THN, 1997, s. 423

³⁴⁶ Hume, THN, 1997, s. 424

³⁴⁷ Hume, THN, 1997, s. 423- 424

bir şekilde ifade edersek uyuşum, tecrübesi edinilmiş bir eylem üzerine, söz verme de böyle bir eylemin sonucu olan uyuşum temeline dayanır. Bununla birlikte Hume'un görüşlerinden yola çıkarak uyuşum, insan doğasının sınırlı cömertliği ve bencilliğinin, duygudaşlık aracılığıyla toplum içinde olumlu bir şekilde bütünleştirilmesi olarak anlayabiliriz. Böylece de Hume'un 'uyuşum ve söz verme arasında' yaptığı bu ayrımın, hem onun 'Toplumsal Uyuşum' teorisinin temeli hem de, çalışmamızın daha ileri aşamasında detaylı bir şekilde incelememizin konusu olacak olan, 'Toplumsal Sözleşme Teorileri' eleştirilerinin temeli olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Hume için doğal insan ne bencil ne de sınırsızca cömerttir. Bir toplum kavrayışına ulaşmak, ancak insan doğasının bu olumsuz yönlerinin duygudaşlık aracılığıyla aşılabütünleştirilmesine bağlıdır. Böyle bir bütünleşme - bencillik ve sınırlı cömertliğin, bencil ve sınırlı cömert olmayanın tarafına geçişi bağlamında- ancak ahlâki ve siyasi bir dünya içerisinde gerçekleşebilir. Bu dünya ise Hume için doğal değil, insan hünerleri aracılığıyla icat edilmiş bir dünyadır. Hume'un düşüncesine göre, ahlâk bir şemalaştırma, ³⁴⁸ doğal olmayan çıkarları doğal olmayan siyasal bir bütünlük kategorisiyle ilişkilendirmez. Bu kategoride tikel amaçlar birbirine eklenerek bütünlendir ve yapay bir bütünlük oluşturulur. Bu şema, her bireyin tikel çıkarlarının gerçekleşmesini sağlayan sistemdir. Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz; Hume için, "ahlâki bilinç ile siyasi bilinç özdeştir, gerçek ahlâk da gerçek siyasettir."³⁴⁹ Çünkü sadece ve sadece icat etme böyle bir bilince aittir. Bu yüzden Hume için, "en büyük icatlar yasalardır, mucitler ise yasa koyuculardır, yasaları uygulayanlar değil."³⁵⁰

Hume için, dışsal sahipliklerin güvenceye alınması Rawls'ın da vurguladığı gibi, "uyuşumların ilkidir"³⁵¹ ve aynı zamanda, toplumsal düzenin varlığının devamını garanti eden 'adalet'in ilk kuralını oluşturur. Bu bağlamda Hume'un adalet ve mülkiyete dair açıklamalarında, bu kavramlar arasında var olan bağlantının bir zorunluluk ilişkisi olduğunu söylememiz mümkündür. Zira Hume'a göre, herkesin kendi mülkleri ile ilgili belirli bir istikrar elde etmesiyle hemen adalet (justice) ve adaletsizlik (injustice) ideleri ve ayrıca mülkiyet (property), hak (right) ve

³⁴⁸ Hume, THN, 1997, s. 450

³⁴⁹ G. Deleuze, Ampirizm ve Öznellik, 2016, s. 31

³⁵⁰ Hume, EPML, "Partiler Üstüne (Of Parties in General), 1889, s., 55

³⁵¹ J. Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000, s. 60

yükümlülük (obligation) ideleri ortaya çıkar. Buna paralel olarak Hume için, mülkiyet, hak ve yükümlülük kavramlarının anlaşılması da, adalet ve adaletsizlik kavramlarının tam anlaşılmasıyla mümkündür. Hume'a göre mülkiyet, "sürekli sahiplikleri toplum yasaları, eş deyişle adalet yasaları tarafından saptanan şeylerdir."³⁵² Bir insanın mülkiyeti, bir kişi ve bir nesne arasında, kişiye o nesnenin özgürce kullanımı ve sahipliği konusunda izin verirken bunları diğer kişilere yasaklayan bir ilişkidir. Bu ilişki Hume için "tikel bir nedensellik"³⁵³ ilişkisidir ve bu ilişki aynı zamanda "doğal değil, ahlâkidir ve adalet üzerine kuruludur."³⁵⁴ Adalet ve mülkiyetin var olması, birinin varlığının ancak diğerinin varlığıyla mümkün olmasıyla açıklanabilir ki Hume için, "adaletin kökeni, mülkiyetin kökenini açıklar."³⁵⁵ Adalet ve mülkiyet 'uylaşım' temelinde ortaya çıkan kurumlardır ve "bütün yasa ve adalet şeması toplumun faydasıdır ve bu faydayı göz önüne alarak insanlar gönüllü uylaşımaları aracılığıyla toplumu kurmuşlardır."³⁵⁶

Hume'un adalet ve mülkiyet kurallarına yönelik açıklamalarının önemli diğer bir vurgusu ise, bu kuralların ancak empirik bir temelden hareketle izah edilebileceğidir. Başka bir şekilde ifade edersek bu uylaşım, toplumsal yaşam içinde tedricen ortaya çıkar, yavaşça ilerler. Tecrübe sayesinde, bu kuralları çığnemenin getirdiği sıkıntıların farkına varılarak bu sıkıntıların çözümüyle gelen istikrar sağlanırlır. Aynı zamanda tecrübe, çıkar duygusunun insan türü için ortak bir duygu olduğuna herkesi inandırır ve toplumsal yaşam içerisinde davranışların düzenini güvence altına alır. Böylece Hume'un nazarında toplumsal yaşamda kurallılık ve gelecekte bu kurallara karşı davranışlardan kaçınmak yalnızca "bu beklentiler üzerine kurulabilir."³⁵⁷ Hume'un bu açıklaması Hayek'in işaret ettiği gibi, klâsik liberal teorinin '*kendiliğinden doğan düzen (spontaneous order)*' denilen çok önemli unsurun köklerinin izahıdır.³⁵⁸

Rawls'ın belirttiği gibi, Hume'da uylaşımın iki temel yönü vardır. Bunlardan ilki, her uylaşımın içeriği kurallar tarafından belirlenir. İkincisi, toplumun bütün

³⁵² Hume, THN, 1997, s. 424

³⁵³ Hume, THN, 1997, s. 284

³⁵⁴ Hume, THN, 1997, s. 424

³⁵⁵ Hume, THN, 1997, s. 424

³⁵⁶ Hume, THN, 1997, s. 494

³⁵⁷ Hume, THN, 1997, s. 424

³⁵⁸ Aktaran Atilla Yayla, Liberalizm, 2008, s. 65 ;'Hayek, Studies in Philosophy, Politics and Economics, 1967, s. 113'

üyeleri, ortak bir çıkarı paylaştıklarının bilincindedir: bu ortak çıkarı birbirlerine ifade ederler ve söz konusu ortak çıkarın kabulü toplumun bütün üyelerini kendi davranışlarını uyuşmanın içerdiği kural aracılığıyla düzenlemeye sevk eder.³⁵⁹ Ancak Rawls'a göre, Hume'da bir uyuşmanın içerdiği kuralı takip etmemiz koşullu (conditional)'dur. Rawls'a göre, Hume, hem mülkiyetin hem de adaletin ilk kuralını, "bir başkasının sahip olduğu mallardan uzak durmak benim çıkarımadır, yeter ki o da bana karşı aynı şekilde hareket etsin"³⁶⁰, tespitinde bu koşulluğu dile getirmiştir. Rawls bu yüzden Hume'da uyuşmanın bir karşılıklılık fikri içerdiğini belirtmiştir.³⁶¹

Rawls'a göre, Hume'da bir uyuşmanın var olması üç şartın yerine getirilmesiyle mümkündür. Bu şartlardan ilki, paylaşılan ortak çıkar duygusunun karşılıklı olarak açıkça belirtilmesi, böylece de bu ortak çıkarın varlığının kamusal bir bilgi haline gelmesidir. İkincisi, uyuşmanın içerdiği kuralın amaca uygun olması ve herkes tarafından bilinmesidir. Üçüncüsü, bir uyuşmadan beklenen, herkesin ya da çoğunluğun sadık kaldığı, uygun bir davranış düzenlemesi üretmektir. Bu son şart, uyuşmanın var olması için, toplumda kuralların gerçekten takip edilmesi gerektiği anlamına gelir. Hume'un belirttiği gibi, bir uyuşmada toplumun üyelerinin ortada verilmiş bir herhangi bir söz olmamasına rağmen, tıpkı bir söz verme durumunda olduğu gibi, eylemlerini başkalarından bekledikleri eylemleri referans alarak gerçekleştirmelerini sağlayan başlıca etken de bu son şarttır.³⁶²

Hume'da uyuşmalar, toplumsal yaşamda ikili ilişkilerdeki etkileşimlerden başlayarak küçük ölçekli topluluklarda var olan işbirliğine oradan geniş ölçekli toplumlardaki koordinasyon kalıplarına ve devletin/yönetimin kuruluşunu mümkün kılan geniş bir alanı kapsar. Hume'da uyuşmalar, takip edilen davranış kuralları olarak, güçlerine ve sürekliliklerine göre geçici işbirliğinden büyük ölçekli topluluklarda ve devlette/yönetimde karşılaşılan koordinasyon problemlerinin çözümünü oluşturacak gerekli düzenlemeleri içeren yöntemleri ifade eder. Hume'un uyuşma yönelik açıklamalarında biz "ortak aktiviteleri, sembollerin ortak kullanımını, gelenekleri, görgü kurallarını, mülkiyet ve anlaşmaları düzenleyen kuralları, hükümetin ortaya çıkışını, egemenliğin devri ve kabulünü, dini ritüelleri,

³⁵⁹ J. Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000, s. 60

³⁶⁰ Hume, THN, 1997, s. 423

³⁶¹ J. Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000, s. 60

³⁶² J. Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000, s. 60- 61

devlet otoritesi tarafından kurulan ve uygulanan yasaları buluyoruz.”³⁶³ Buna bağlı olarak Hume’da küçük ölçekli topluluklarda ya da iki kişi arasındaki kürek çekme örneğinde olduğu gibi uyuşmanın tezahürü işbirliği şeklindedir. Bu gönüllü bir faaliyettir, doğaldır, hiçbir söz vermeye tabii değildir. Böyle eylemler, insanlar arası ilişkilerin her safhasında gerçekleştirilebilir, resmi bir prosedüre dayanmaz ve kısa sürelidir. Büyük ölçekli toplumlar ve devlet/yönetim söz konusu olduğunda koordinasyon kategorisi, mülkiyet kuralları, tacın devri ve kabulü, toplumsal tercihleri karara bağlayan çeşitli kuralları içeren bütün norm ve uyuşmaların tezahürüdür. Bu bağlamda Hume’da gerek “düzen olarak adaletin gerekse düzen olarak adaleti yönetmek için devleti/yönetimi kurmak ve meşrulaştırmak bir koordinasyon problemidir ve bu problemlerin çözümü içeren yöntem uyuşmadır.”³⁶⁴ Burada önemli olan, Hume’da uyuşmanın yerine getirdiği işlevin aynı zamanda uyuşmanın amacını da içeriyor olmasıdır. Koordinasyon problemlerinin çözümü, uyuşmanın genel olarak kamusal yarara denk gelen amacını oluşturur. Bu amaç dâhilinde uyuşmalar, “kurumların ve normların problemlerine yönelik mümkün çözümleri üretirler.”³⁶⁵ Bu nedenle D. W. Livingston, Hume’un siyaset kuramında en önemli kavramın uyuşma kavramı olduğunu ileri sürer.³⁶⁶

Hume için, “bütün yasa ve adalet şeması toplumun faydasıdır ve bu faydayı göz önüne alarak insanlar gönüllü uyuşmaları aracılığıyla toplumu kurmuşlardır.”³⁶⁷ Bu nedenle Hume’da toplum, sözleşmeye dayanan bir yükümlülükler kümesi olmayıp, faydaya dayanan bir uyuşmalar kümesidir.³⁶⁸ Hume’un düşüncesinde kurum, insan toplumunun ihtiyaçlarına göre,³⁶⁹ insan hünerleriyle icat edilmiş, olumlu araçlar sistemidir ve faydalılık doğrudan kurumdan gelir ve kurumun faydasını belirleyen uyuşmalardır. Bu kavrayış, kurumun yasa gibi bir sınırlandırma olmayıp bir eylem modeli olduğunu ortaya çıkarır. Uyuşma ve kurum Hume’da olumluların ve olumsuzların yani karşıtların birliğine dayandığından kültürel bir sistemdir. Kültürel bir sistemde, kurumların fayda ve ihtiyaçla olan

³⁶³ C.M. Schmidt, “David Hume, Reason in History”, 2003, s., 257- 259

³⁶⁴ R. Hardin, “David Hume: Moral and Political Theorist”, 2007, s. 59-61

³⁶⁵ R. Hardin, a.g.e., s.94

³⁶⁶ D. W. Livingston, “Hume’s Historical Conception Of Liberty”, 1990, s. 111

³⁶⁷ Hume, THN, 1997, s. 494

³⁶⁸ G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, 2016, 37

³⁶⁹ Hume, “Ahlâk”, 2010, 44

ilişkisi, bize kurumların bunlara bağlı olarak değişebileceğini ve çeşitli biçimler alabileceğini vurgular; evlilik türleri, mülkiyet sistemleri örneklerinde olduğu gibi. Bu çeşitlilik aynı zamanda Hume'da kurumların temelini neden içgüdü olamayacağını da açıklar. Hume'a göre, eğilimler, içgüdüler ve tutkular bir kurum içinde tatmin edilirler;³⁷⁰ örneğin, evlilik aracılığıyla cinsellik, mülkiyet aracılığıyla açgözlülük.³⁷¹ Kurumlar, sadece eğilimi tatmin etmekle kalmaz, aynı zamanda onları sınırlandırıp, kısıtlayarak meşru hale getirirler. Bir eğilimin tatmin edildiği araçlar kendisi ya da içgüdüler (bir türün bütününe ait özellikler) tarafından belirlenmemişse, bu kurumdur.³⁷² Hume'a göre, aynı türden bütün kuşların her zaman ve her yerde yuvalarını benzer bir şekilde yapmaları içgüdüsel bir davranış örneğidir. Buna karşılık insanların evlerini inşa etme şekillerinin zamana ve mekâna göre farklılaşması aklın ve alışkanlıkların etkisidir. "Üreme içgüdü ve mülkiyet kurumunun arasındaki bir karşılaştırmadan da benzer bir çıkarım yapabiliriz."³⁷³

Ancak Hume için, kurumların açıklanmasında sadece onların faydalı olduğunu söylemek yetersizdir. Ona göre, kurumun özüne ilişkin, daha açık bir ifade ile onun tikel karakterine ilişkin, açıklama yapmamızı belirleyen "akıl, alışkanlık"³⁷⁴ ya da "imgelem"dir.³⁷⁵ Onun bu tespitinden anladığımız, insan davranışlarını yönlendirmede eğilimlerin ve ihtiyaçların ve de faydanın yetersiz kaldığı, bunlarla birlikte bireylerin mensubu olduğu toplumun koşulları imgelemde incelenerek ve değerlendirilerek eylemlerin gerçekleştirildiğidir. Örneğin üreme içgüdü sadece kendisi aracılığıyla tatmin edilirse, insanlarda da hayvanlarda olduğu gibi ensest ilişkiler görülebilir ve nesiller birbirine karışabilirdi. Mülkiyet söz konusu olduğunda, mülkler arttıkça açgözlülükte artar. Bu durumda çıkar duygusunu denetlemenin tek yolu, düşünüm (refleksiyon) aracılığıyla bu duygunun yönünü değiştirmektir.³⁷⁶ Bu bağlamda adalet ve çıkar ilişkisini incelediğimizde; adalet tutkuları sınırlandırmaz, aksine genişletir, yayar ve tutkunun ve çıkarın bir yayılımı olarak kavranır. Adalet, kişisel çıkar (self- interest) üzerine bir refleksiyon değildir,

³⁷⁰ Hume, THN, 1997, s. 421

³⁷¹ G. Deleuze, "Ampirizm ve Öznellik", 2016, 38

³⁷² G. Deleuze, "Ampirizm ve Öznellik", 2016, 38

³⁷³ Hume, "Ahlâk", 2010, s. 44

³⁷⁴ Hume, "Ahlâk", 2010, s. 44

³⁷⁵ Hume, "Treatise", 1997, s. 434 / Hume, "Ahlâk", 2010, s. 45

³⁷⁶ Hume, "Treatise", 1997, s.424- 425

kişisel çıkarın kendi üzerine imgelemdeki refleksiyonudur. Bu bencillikten ve sınırlı cömertlikten, ‘benim ile senin’ ayırımına götüren imgelemdeki refleksiyonun kendi kendini dizginleyen eğilimin bir işlemidir. “Adalet yapay da olsa ahlâksallığın duyusu doğaldır. Bir adalet edimini toplum için faydalı (beneficial) kılan insanların bir davranış sistemi içindeki birlikteliğidir. Ama bir edim bir kez bu eğilimi taşıdığı anda onu doğal olarak onaylarız.”³⁷⁷ Kurumların eğilimi, topluma doğrudan faydalı olan davranış kurallarını saptamaktır.³⁷⁸ Ancak kuralları belirleyen imgelemdir. “Kurumu açıklayan eğilim değil, eğilimin imgelemdeki refleksiyonur.”³⁷⁹ Yukarıda kurumların faydasını belirleyen uyuşma olduğunu söylemiştik. Böylece Hume’da uyuşmaların, bireysel çıkarların yönünün insan türü için, imgelemdeki refleksiyon aracılığıyla, ortak bir duyguya yani toplumun faydasına yönelik bir eğilime dönüşmesiyle mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Toplumun kurulmuş olması Hume için, tıpkı Thomas Hobbes’ da olduğu gibi, yeterli değildir. Bu bir başlangıç aşamasını oluşturur ki, bu noktadan sonra Hume’un düşüncesinin asıl odağında, toplumsal düzenin istikrarının nasıl korunacağı sorunu bulunur. Hardin’in belirttiği üzere, toplumsal düzenin nasıl istikrar kazanacağı problemi, gerektiği ölçüde takdir edilmemiş olmasına rağmen, siyaset felsefesinin en temel problemidir. Bütün siyaset felsefesi söz konusu olduğunda bu probleme ilişkin iddialar üç grupta sınıflandırılabilir. Bu iddiaların ilkinde toplumsal düzen, Hobbes tarafından temsil edilen zalimce kudrete; ikincisinde Hume’un döneminde birçok ahlâkî duygu kuramcısı, birçok dindar filozof tarafından temsil edilen ortak değerlere; üçüncüsünde değerleri büyük ölçüde farklılaşmış insanlar için bile karşılıklı olarak faydalı olan bir uyuşma düzenine dayandırılır.³⁸⁰ Hardin’e göre, bu üçüncü iddia, “Hume’un teorisi ve eşsiz buluşudur.”³⁸¹ Çünkü Hume bu en önemli iddiasıyla “toplumsal düzeni genellikle yumuşak bir uyuşma olarak nasıl kurduğumuzu göstererek, Hobbes’un mutlak güçlü egemenine yönelik ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır.”³⁸² Hume’un bu ihtiyacı, devletin/ yönetimin meşruiyetinin temeli olarak gördüğü toplumsal düzenin dayandığı uyuşmalara denk gelen kurumlar

³⁷⁷ Hume’ “Treatise”, 1997, 524

³⁷⁸ G. Deleuze, “ Ampirizm ve Öznellik”, 2016, 37

³⁷⁹ G. Deleuze, “ Ampirizm ve Öznellik”, 2016, 40

³⁸⁰ R. Hardin, “ David Hume; Moral and Political Theorist”, 2007, s. 80-82

³⁸¹ R. Hardin, a.g.e., s.82

³⁸² R. Hardin, a.g.e., s.83

aracılığıyla ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz. Nitekim Hume'da toplumun temelini adalet ve mülkiyet kuralları oluştursa da, bu kurallar toplumun sürekliliğini mümkün kılmaz. Bu kurallara itaat edilmesini dolayısıyla toplumun devamını sağlayacak daha üst bir kuruma yani yönetime/ devlete ihtiyaç vardır. Ona göre, insanlar adaletin kurallarını korunmasını yönetsel kurumlarla koruma altına alma arayışındadır.³⁸³

Hume eserlerinde, devlet kavramından çok hükümet (government) kavramını kullanmayı tercih eder ve devlet kavramını kullandığında yine hükümeti kast eder. Onun hükümet teorisi, faydacılığın bir formu olarak sağlam argümanlarla içeriklendirilen kompleks bir bütündür.³⁸⁴ Bu bütünlüğü hem oluşturan hem de onun daimi istikrarını sağlayan, devlet ve onun bünyesindeki tüm kurumların birbirleriyle koordineli işleyiştir.

Devletin kökeni, işlevi; devlete sadakat (allegiance)'in kaynağı ve dereceleri Hume'un siyaset kuramının, yönetimle ilgili açıklamalarının odaklandığı hususlardır. Ona göre devlet, temelde toplumsal düzenin daimi istikrarını sağlamakla yükümlü beşeri bir üründür. Hume'da devletin kökeni, meşruiyeti ve devlete sadakat (allegiance) birbiriyle bağlantı olarak açıklanır. Devletin kökenine ve meşruiyetine ilişkin açıklamalarında Hume daima 'Toplumsal Sözleşme' kuramlarına karşı olumsuz tavrını korumuştur. Çünkü ona göre, bunlar yönetsel otoriteye sadakatin temelini oluşturmaz, oluşturamazlar.³⁸⁵ Hume'un yönetimin/devletin otoritesinin nasıl şekillendiğine dair açıklamaları ise iki farklı etmene dayanmaktadır. Ona göre, devlet otoritesini şekillendiren etmenlerden ilki, "Treatise³⁸⁶, Ahlâk³⁸⁷" adlı eserlerinde ve "Yönetimin Kökeni (Of the Origin Of Government)"³⁸⁸ adlı denemesinde ifade ettiği üzere bir halkın, ortak çıkarı muhafaza etmeye dair algıları (özellikle adalet kurallarına uyma konusunda)'dır. İkincisi, "Yönetimin Kökeni (Of the Origin Of Government)" ve "Yönetimin Başlıca İlkeleri (Of the First Principles Of Government)"³⁸⁹ denemelerinde ifade ettiği üzere, halkın devlete sadakat yükümlülüğü ile ilgili algılarıdır. Şimdi sırasıyla Hume'un bu görüşlerini nasıl

³⁸³ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 460

³⁸⁴ Annette C. Baier, "The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice", 2010, s. 3

³⁸⁵ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 459- 461

³⁸⁶ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 459- 484

³⁸⁷ D. Hume, "Ahlâk", 2010, s. 47

³⁸⁸ D. Hume, "E.P.M.L", 1889, s. 37

³⁸⁹ D. Hume, "E.P.M.L", 1889, s. 32

temellendirdiğini ve bu temeller üzerine yükselen devlet teorisini incelemeye çalışacağız.

Hume'a göre insanlar, çıkarları tarafından yönetildiklerinden ve kendi çıkarlarını korumalarının yalnızca toplumsal yaşamda adalet kurallarına uymakla mümkün olduğunun net bir biçimde farkındadır. Ancak insanoğlu için bu kadar net olan başka bir şey ise, doğası gereği adalet kurallarına hiçbir esnekliğe izin vermeden ve evrensel olarak uyacak biçimde dikkate almalarının olanaksızlığıdır. Bunun nedeni ise insan doğasının zaafı ve sapkınlıklarıdır. İnsanı saptan ve hata yapmadan adalet yolunda tutmak mümkün değildir. Toplumsal yaşamda birey, yaptığı haksızlığın toplumda yol açtığı çatlaktan bizzat zarar göreceğini bilmesine rağmen, bireyin çıkarını yolsuzluk ve çapulculukta gördüğü olağandışı durumlar olabilir. Bu gibi durumlarda bireylerde çoğu zaman, büyük ve önemli olan ama uzun vadeli çıkarlar yerine kısa vadeli ancak çoğunlukla önemsiz çıkarları ağır basar. Hume'a göre, işte insan doğası böyle büyük ve tedavi edilemez bir zaafa sahiptir.³⁹⁰

İnsan doğasının bu zayıflığı, devletin doğal kökenini açıklar. İnsan doğası ve devletin kökeni arasındaki ilişki Hume'a göre, tutkuların imgeleme olan bağlantıları çerçevesinde açıklanabilir. O, bireylerin, nesnelere ve amaçlarının istenmeye değer olup olmadıklarını belirlerken, onlar hakkındaki bu kararlarını imgelemen ışığında vermeye eğilimli olduklarını ileri sürer. Biz "güçlü bir şekilde imgelemimiz tarafından yönetildiğimizden, bize zaman ve mekânda yakın olan bir nesne tutkularımızın kışkırtmasıyla, bize uzak dolayısıyla da belirsiz ve bulanık olan bir nesneden daha büyük bir güçle etkiler: gerçekte uzak olan nesne daha değerli olsa da."³⁹¹ İmgelem ile tutkunun Hume'un ifade ettiği tarzda bağlantılı ilişkisinin toplumsal yaşamdaki tezahürü, daha değerli olan ancak zaman ve mekân bakımından uzak olan çıkarlar yerine zaman ve mekân bakımından yakın ancak daha değersiz çıkarların tercih edilmesidir. Yani insanlar "mevcut ama önemsiz bir çıkarı, adaletin uygulanmasıyla toplumda düzenin korunmasındaki bilinen önemli çıkarlarına tercih ederler."³⁹² Böylece insanlara, her hakkaniyet (equity) ihlâlinin sonuçları çok

³⁹⁰ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 459- 460 / D. Hume, "Ahlâk", 2010, s. 47 / D. Hume "E.P.M.L.", 1889, "The Origin of Government", s. 37 / "Of the First Principles Of Government", s. 32

³⁹¹ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 460

³⁹² C. Finlay, Hume's Social Philosophy, 2007, s., 131

uzaktaymış gibi görünür ve onlar hakkaniyetin çiğnenmesinden elde edilebilen yakın bir çıkara karşı koyarak onu dengeleyemezler.³⁹³

Hume'a göre, tüm insanlar hakkaniyeti ihlâl etmede, aynı zayıflığa, farklı derecelerde de olsa, sahiptir. Bu zayıflığın zorunlu sonucu, toplumda adaleti çiğneyen eylemlerin sayısının artmasıdır. Böyle olumsuz eylemlerin artması neticesinde, toplumsal yaşamda insanlar arası ilişkiler oldukça belirsiz ve tehlikeli hale gelir. İnsan doğasının bu olumsuz niteliği, üstünkörü bir değerlendirmede bulunanlar için, yalnızca toplum için zararlı olmakla kalmayıp, aynı zamanda çözüme kapalı olarak da görülür. Hume için bu durum çözümsüz değildir, çözüm ancak insanların onayından gelebilir.³⁹⁴ Hume, “insanların belli mesafeden çatışan çıkarları arasında doğru ayrımlar yapabilme ve önceliklerini belirleme kapasitesine sahip olduklarını”³⁹⁵ düşünür. Böylece Hume için, insan doğasının bu zayıflığının çaresi yine kendisidir. Çünkü uzaktaki nesnelere incelediğimizde, onların aralarındaki bütün küçük farklılıklar yok olur ve daima, durum ve koşullarını incelemeyen, kendisi bakımından değerli olana öncelik veririz. Bu durum Hume için, “uygun olmayan bir anlamda ‘akıl’(reason) diye adlandırdığımız, kendilerini nesneye yaklaştığı zaman ortaya koyan, bizi yakın ve doğrudan çıkarları tercih etmeye sevk eden, olumsuz eğilimlerle sık sık çelişkiye düşen bir ilkeyi ortaya çıkarır.”³⁹⁶ Hume'un burada akıl olarak adlandırdığı, Deleuze'un ifadesiyle “refleksiyon ya da mesafeli bir görüş üstünde temellenen tutkuların genel ve soğukkanlı bir belirleniminden başka bir şey değildir.”³⁹⁷

Hume'un akli bu şekilde tanımlayan farklı bakış açısı, aynı zamanda toplumun genel çıkarlarının ne olduğuna tarafsızca karar verecek ve uygulayacak bir yetkinin, yani devletin kökenini oluşturur. Hume için devlet, insan doğasının sahip olduğu zayıflıkları mümkün olduğunca gidermek adına, yapısı içinde yer alan bütün kurumlarla bu amaca hizmet edecek bir çare olarak icat edilmiştir. Başka bir ifadeyle bu çare, insan doğasının zayıflıklarını iyileştirmeden ve yakında olan çıkarı uzakta olan çıkara üstün görmeleri yönündeki olumsuz eğilimlerini düzeltmeden mümkün

³⁹³D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 460

³⁹⁴D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 461

³⁹⁵C. Finlay, Hume's Social Philosophy, 2007, s., 131

³⁹⁶C. Finlay, Hume's Social Philosophy, 2007, s., 131

³⁹⁷G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, 2016, s. 18

değildir. Hume, insan doğasındaki herhangi bir kusuru değiştirmek ya da düzeltmek olanaksız olduğu için, yapılabileceğimiz en iyi şeyin, koşullarımızı ve durumumuzu değiştirmek ve “adalet yasalarına uymayı en yakın çıkarımız, ihlâl edilmelerini ise en uzak çıkarımız kılmak olduğunu ifade eder.³⁹⁸ Ancak bu, bütün insanlık için uygulanabilir olmadığı için, adaletin yerine getirilmesini tek çıkar olarak gören ve toplumun çıkarlarına hizmet eden birkaç kişi için geçerli olabilir. Bu kişiler, “devlet görevlileri (civil magistrates), krallar ve bakanları, valiler ile yöneticilerimiz dediğimiz kişilerdir.³⁹⁹ Bu kişiler, toplumdaki mevcut durumlarından ya da rollerinden memnun oldukları için, toplumun istikrarı için zorunlu olan adaletin her icrasında doğrudan kendi çıkarlarını bulurlar. O halde, “ medeni/özgür devletin (civil government) ve ona sadakatin kökeni buradadır.”⁴⁰⁰ Burada dikkat etmemiz gereken husus, Hume’un bu vurgusunun yalnızca medeni/özgür devletlere yönelik olmasıdır. Bu bağlamda Hume’un devletlere ilişkin temel bir ayrımının bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu ayrım, devletten kronolojik olarak önce gelen toplumların yapısına bağlı olarak şekillenen barbar ve medeni devletlerdir.⁴⁰¹

Burada belirtmemiz gereken diğer bir husus, Hume için devlet ve toplum arasındaki ilişkinin özsel bir niteliğe sahip olmadığıdır. Nitekim ona göre, devlet her ne kadar insanlık için yararlı hatta kimi durumlarda zorunlu bir icat olsa da, toplumlar uzun bir süre devlet olmadan varlıklarını sürdürebilirler. Ancak bu durum toplumların ekonomik bakımdan ilkel oldukları dönemlerle ilgilidir.⁴⁰² Toplumun dışından gelen tehlikeler, bir kişiyi askeri bir lider olarak ortaya çıkardığından genellikle devletin kurulmasının ilk aşamasını oluştururlar. Kalıcı bir yönetimin kurulması, toplumların genel ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyin çok üzerinde bir zenginliğe ve bolluğa kavuşmasıyla mümkündür.⁴⁰³ Hume böyle toplumlara örnek olarak Amerikan yerli kabilelerini gösterir. Bu kabilelerin hem mensubu olduğu insan sayısı çok azdır, hem de temel ihtiyaçları dışında kendilerine ait fazla bir zenginliğe ve bolluğa sahip değildirler. Bu niteliklerinden dolayı, onlar daimi bir

³⁹⁸ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 461

³⁹⁹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 461

⁴⁰⁰ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 461

⁴⁰¹ Hume bu ayrımı, “Yönetimin Başlıca İlkeleri” adlı siyasi denemesinde yapar. “E.P.M.L”, 1889, s. 40

⁴⁰² C. Finlay, “Hume’s Social Philosophy”, 2007, s.132

⁴⁰³ C. Finlay, “Hume’s Social Philosophy”, 2007, s.132

yönetime/devlete ihtiyaç duymazlar ve kendi aralarında uyum ve dostluk içinde yaşarlar ve savaş dışında hiçbir zaman aralarından herhangi birine itaat etmezler. Bir tek savaş esnasında liderleri geçici bir yetkeden yararlanır, savaş sonunda barış imzaladığında sahip olduğu yetkeyi de kaybeder. Bununla birlikte, bu geçici yetke kabile mensuplarına devletin üstünlükleri konusunda bir fikir verir ve savaş ganimetleri, ticaret ya da başka faktörler aracılığıyla sürekli bir refaha ve servete erişmesi toplumu doğal zayıflığına yani öz- çıkarlarını (self-interest) gözetme eğilimine ve bu eğilimin tutkusal tezahürlerine daha duyarlı hale getirir. Bunun nedeni, böyle durumlarda açgözlülük artar ve toplumun mensuplarında adaletin korunmasına yönelik çıkarlarını unutturacak kadar güçlenir ve o topluma devlete başvurmayı öğretir.⁴⁰⁴ Hume'a göre Amerikan kabilelerinin toplumsal yapısında gözlenen bu durum aynı zamanda yönetimlerin/devletlerin ilk formunun neden monarşi olduğunu da açıklar. Aynı akıl yürütme, cumhuriyetlerin yalnızca monarşinin ve baskıcı otoritesini kötüye kullanmasından doğduğunu da açıklar. Bu bağlamda askeri yönetimlerin ardından medeni yönetimlerin gelmesi de bu akıl yürütmeyi doğrular.⁴⁰⁵

Hume'a göre, toplumun devletsiz durumu insanların en doğal durumlarından biridir ve ilk kuşaktan çok daha sonra birçok ailenin birleşmesine bağlı olarak varlığını devam ettirmesi gerekir. Ancak zenginliklerin ve mülklerin artması insanlar arasında çeşitli çatışmalara neden olduğundan devleti zorunlu hale getirmiştir. Ancak insanların devlet olmadan eğitimsiz küçük ölçekli bir toplumu sürdürmeleri olanaklı olsa da, adalet yasalarına uymaksızın “medeni bir toplumu”⁴⁰⁶ sürdürmeleri olanaksızdır. Bu elbette, Hume'un kastettiği biçimde olmasa da, küçük ölçekli toplumlarda adalet kurallarının (mülkiyetin istikrarı, mülkiyetin onay yoluyla devri, sözlerin yükümlülüğü) olmadığı ve uygulanmadığı anlamına gelmez. Küçük ölçekli toplumlarda ya da Amerikan kabilelerinin bulunduğu koşullarda, bir mülkiyet başlığı altında yer alabilecek şeyler, hem kabilenin ihtiyaçlarını karşılayacak kadar kısıtlıdır hem de toplumun ortak malıdır. Başka bir şekilde ifade edersek, bu toplumların mal sahipliğine yönelik anlayışları medeni toplumlarda var olan özel mülkiyete yönelik bir anlayışa tekabül etmez. Hume'a göre, medeni/özgür devleti

⁴⁰⁴ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 463- 464

⁴⁰⁵ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 464

⁴⁰⁶ D. Hume, “Treatise”, 1997, s.474

zorunlu hale getiren özel mülkiyete yönelik bir kavrayışa ulaşmak; zenginliklerin ve mülklerin insanlar arasında çeşitli çatışmalara neden olacak kadar artmasına bağlıdır.⁴⁰⁷

Hume, “Treatise” ve “Ahlâk” adlı eserlerinde medeni/ özgür devlet ile genel anlamda devlet arasında bir ayırım yapmaz. Kimi zaman “medeni/ özgür devletin kökeni”⁴⁰⁸, kimi zaman da “devletin kökeni”⁴⁰⁹ ifadeleri ile aynı şeye göndermede bulunur. Buna göre devlet, insanlar arasındaki “gönüllü uyuşmalar”dan doğmuştur.⁴¹⁰ Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hume için, siyasi otorite ile bu otoriteye sadakat birlikte geliştiğinden, devleti kuran aynı uyuşım yöneticileri de belirler. Bu nokta onun değerlendirmesine göre, şüpheye yer vermeyecek kadar açıktır.⁴¹¹ Ancak burada bir belirsizlik mevcuttur ve bu belirsizlik bizi, devleti kimin yöneteceği sorunuyla karşı karşıya getirir. Haakonssen’in ifade ettiği üzere, Hume’un devlete olan sadakate ilişkin açıklamaları, onu kalıtsal bir problemle uğraşmak zorunda bırakmıştır: Devletin kökeninin nasıl açıklanacağı problemiyle.⁴¹² Haakonssen’in bu konu hakkındaki açıklamalarını özetlersek, Hume erken dönem yazılarında devletin kökeni ve devlete olan sadakat yükümlülüğüne yönelik kısa bir açıklama getirdiği için memnundur. Devlet, hâlihazırda adalet kurallarını tanıyan toplum üzerine inşa edildiğinden, onun kökenini karşılıklı uyuşmaların bir sonucu olarak görmek mümkündür. Haakonssen’in bildirdiği üzere, Hume’un uyuşmalar çerçevesinde yaptığı açıklama, devlete karşı sadakati sürekli hale getiren bir imaya sahiptir ve Hume’da bunun bilincindedir. Bir ömür bu problem üzerine düşünüp sonuç olarak arkadaşı Adam Smith ile de bu konu üzerine görüş alış verişi yaptıktan sonra Hume, bu konuda yazdığı son denemede (Yönetimin Kökeni Üzerine) argümanını değiştirmiştir.⁴¹³

Hume, “Yönetimin Kökeni Üzerine” adlı denemesinde, ilk başta “Treatise ve “Ahlâk” adlı eserinde belirttiği gibi devletin uyuşmalar sonucu icat edildiğini öne sürer. Devlet toplumsal düzenin istikrarını sağlamak amacıyla, toplumda adalet

⁴⁰⁷ D. Hume, “Treatise”, 1997, s.474

⁴⁰⁸ D. Hume, a.g.e., s. 461

⁴⁰⁹ D. Hume, a.g.e., s. 474

⁴¹⁰ D. Hume, a.g.e., s. 474

⁴¹¹ D. Hume, a.g.e., s. 474

⁴¹² K. Haakonssen “Hume’s Political Theory”, 2006, s. 193

⁴¹³ K. Haakonssen “Hume’s Political Theory”, 2006, s. 193- 194

kurallarını ifa etmek için icat edilmiştir. Adaleti desteklemek için, icat edilmesi gereken yeni ödev (duty) ise “devlete itaat (obedience)’tir ve hakkaniyet (equity) bağları sadakat (allegiance) bağları ile güçlendirilmelidir.”⁴¹⁴ Ancak Hume bu saptamasının hemen ardından, yaptığı bu açıklamanın tarihsel süreç içerisinde edinilen tecrübeler ve insanlığın gelişimine ters olduğunu belirtir. Ona göre, tarihsel deneyimlerimize uygun olacak şekilde devletin ilk formu, medeni/ uygar formuna kıyasla daha kusurlu ve gelişigüzeledir. Buna göre devletin ilk kökenleri, insanların kendilerini savaş zamanlarında askerî bir lidere teslim etme alışkanlığına dayanır. Toplumların birbirleriyle savaştığı dönemler, barış içerisinde yaşadıkları dönemlerin sayısına oranla daha fazla olduğu için, topluma mensup insanları lidere boyun eğme (obedience)’ye itmiştir. Böyle bir liderlik durumu savaş dışında da çeşitli etkilere neden olur. Örneğin liderin savaşı yönetirken sergilediği cesaretli ve güçlü tutumunu, barış zamanlarında arabulucuk yapması gereken bir anlaşmazlık durumunda, adil ve sağduyulu bir tutuma dönüştürdüğü ölçüde toplumun otoritesi haline gelir. Hume’a göre böyle bir aşamada lider, savaş ve barış zamanlarında farklı davranmalı ve içinde bulunduğu durumun gerekliliklerine göre etkisini göstermelidir.⁴¹⁵

Hume “Yönetimin Başlıca İlkeleri” (Of the First Principles of Government) adlı denemede, bütün devletlerin en temelde insanların “fikir (opinion)’leri” üzerine kurulduğunu ve bu ilkenin en despotik ve askeri devletlerden en özgür ve halkçı bütün devletler için geçerli olduğunu belirtir. Fikrin, çıkar ve hak olmak üzere iki çeşidi olduğunu düşünür.⁴¹⁶ Çıkar fikrini Hume, “devletten elde edilen genel avantaj duygusu” olarak adlandırır.⁴¹⁷ Hume’un ahlâk anlayışıyla tutarlı olarak çıkar fikri, halkın adalet kurallarının ifa edilmesiyle toplumda sağlanan istikrarın devletin varlığıyla kendilerine dolaylı bir çıkar sağlayacağı fikrini kabul etmeleri anlamına gelir. Böylece halkın, devlete karşı sadakat duygusu adalet kurallarının yarattığı ödev duygusunun bir uzantısı olarak işlev kazanır. Bu duygu ikincil bir ödev duygusu olmakla birlikte, Hume birincinin adeta ikincinin hatırına meydana geldiğini ileri sürer.⁴¹⁸ Adalet kurallarının uygulanmasını sağlayan devlet aracılığıyla insanların, yakın ama daha değersiz çıkarlarının yerine, uzak ama daha değerli

⁴¹⁴ D. Hume, “E.P.M.L”, “Origin of Government”, 1889, s. 39

⁴¹⁵ D. Hume, a.g.e., s. 39-41

⁴¹⁶ D. Hume, E.P.M.L, “Of the First Principles of Government”, 1889, s. 32

⁴¹⁷ D. Hume, a.g.e

⁴¹⁸ B. Kalkan, “Kendiliğinden Doğan Düzen”, 2016, s. 133

çıkarlarının ardından gideceklerinden Hume emindir. Böylece, “vatandaşlarına vergi koyan bir hükümdar sadakat beklemektedir.”⁴¹⁹ Diğer taraftan “tutkular tatmin olmanın dolaylı aracı olarak toplumu ve devleti gerektirir.”⁴²⁰

Hak fikri, halkın, devleti kimin yönetmesi gerektiğine dair algısıyla ilgilidir ve ikiye ayrılır: “ Güç (iktidar, power) hakkı ve Mülkiyet hakkı”⁴²¹ Hume’a göre, iktidar hakkının ne olduğu kolayca anlaşılabilir. Bunu anlayabilmek için, bütün ulusların eski yönetimlerine ve hatta geçmişte kabul görmüş isimlerine olan bağlılıklarının gözlemlenmesi yeterlidir. Geçmiş her zaman hak düşüncesine yol açar, ancak Hume için, kamu adaleti (public justice)’nin idame ettirilmesinde daima, hem soy hem de zenginlikler etkilidir.⁴²² Hume, bu söylediklerinin geçerliliğini tarihin tanıklığına başvurarak ortaya koyar.

Hume, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, siyaseti insan doğasının bir bilimi olarak görür ve bu yüzden siyasetin de yöntemi gözlem ve tecrübedir. Siyasetin nesnesi tarih, tarihin nesnesi de siyasal örgütlenme ve kurumlardır. Hume için, siyasal örgütlenme ve kurumlar, “... bağlam ve koşulların farkına vararak toplumsal eylemlerin işlevlerini analiz edebilmemizi sağlayan tarihsel eylemlerin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini gösteren açıklayıcı modellerdir.”⁴²³ Bu modelleri ve gelişimlerini izleyerek, toplumların içinde buldukları koşulları ve bu koşulların ürünleri olan siyasal yapılanmalar hakkında bilgi edinebiliriz. Tarihsel gelişimin bilgisine de ancak neden sonuç ilişkisine dayanan akıl yürütmelerimiz aracılığıyla ulaşabiliriz. Hume’un kendi ifadesiyle:

“Tarih bize yeni ya da alışılmadık hiçbir şey sunmaz, insanlık birçok yönden, bütün Çağlarda ve yerlerde aynıdır. Tarihin temel yararı, insanlığın bütün koşullarının ve durumlarının çeşitliliğini göstererek ve bizi gözlem yapmamızı sağlayacak materyallerle donatarak ve insan eyleminin ve davranışının sıradan kaynaklarına aşına kılarak insan doğasının sabit ve evrensel ilkelerinin keşfedilmesidir. Savaşlar, entrikalar, partiler ve devrimleri anlatan bu tarihsel nakiller, siyaset ya da moral felsefe ile uğraşanların, kendi bilimlerinin ilkelerini tespit etmesine yarayan bir çeşit deneyler toplamıdır.”⁴²⁴ Bu deneylere dayanarak “... tarihçilerin tüm akıl yürütme zinciri neden ve sonuç ilişkisi üzerine kuruludur.”⁴²⁵

⁴¹⁹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 357

⁴²⁰ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 485

⁴²¹ D. Hume, E.P.M.L., “Of the First Principles of Government”, 1889, s. 33

⁴²² D. Hume, E.P.M.L., “Of the First Principles of Government”, 1889, s. 33

⁴²³ Craig Smith, “ Adam Smith’s Political Philosophy”, 2006, s. 105

⁴²⁴ D. Hume, “Enquiry”, 1976, 125-126

⁴²⁵ D. Hume, “Treatise”, 1997, 108

Hume, bu ifadelerinin hemen devamındaki açıklamalarında, yukarıdaki ölçünün aranmadığı akıl yürütme türlerinin ya hipotetik ya da varsayıma dayandığını bildirir. Hume'un bu görüşleri çerçevesinde kamu adaletinin idame ettirilmesinde iktidar hakkını, yalnızca halefiyet (succession) ya da mülkiyet düşüncesine dayandıranların akıl yürütmeleri olguya dayanmadığından felsefi olmayan bir olasılık türü, bir kurgudan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Onun düşüncesine göre, tarihin tanıklığına başvurduğumuzda iktidar hakkının, hem halefiyet hem de mülkiyet düşüncesine bağlı oluşunu ve gelişimini çeşitli yönetim formlarıyla birlikte olgusal olarak ispatlayabiliriz.⁴²⁶

Hume'a göre bir devletin yönetimi, genellikle iktidar hakkı olan kişilerce elde edilir ve bu durumda genel çıkara hizmet etme istikrarlıdır. Ancak yönetim ne zaman halkın etkisine girerse, cumhuriyetlerde ve birleşik yapılarda olduğu gibi, bu istikrar bozulur. Böyle durumlarda insanların mülkiyet hakkı fikirleri, mülkiyet ile siyasi nüfuz arasında doğru orantı olması gerektiği yönündeki kanıyı da içermektedir. Hume bu konuda şöyle söylemektedir: “ünlü yazar (James Harrington), devletin kökenini yalnızca mülkiyete bağlamaktadır ve siyaset yazarlarımızın çoğu onun bu görüşünün takipçisidir.”⁴²⁷ Ancak Hume, Harrington'ın siyasi iktidar dengesinin mülkiyet dengesine bağımlı olduğu yönündeki iddiasını reddeder. Ona göre, iktidarın zengin olana doğru belirgin bir eğilimi bulunmaktadır ancak, bu süreç doğal olarak birçok faktör, örneğin devletin yapısal formlarına duyulan saygı, tarafından etkilenmektedir. Ona göre devletin kökeninde mülkiyet hakkı fikri etkili olsaydı, Britanya'nın yönetim formu cumhuriyetçi olurdu ve halk zengin seçkinlerin sahip olduğu Avam Kamarası'nın peşinden giderdi. Halk, kendisini, temsilcisi ve özgürlüğün koruyucusu olarak seçtiği Avam Kamarası'na anayasanın diğer herhangi bir üyesinden daha fazla bağlı hissetmekle beraber, halkın, tıpkı kral WILLIAM dönemini örneğinde olduğu gibi, tahta muhalefet ettiği zamanlarda bile Avam Kamarası'nın peşinden gitmediği dönemler olmuştur.⁴²⁸ Hume'a göre, bu örnekte

⁴²⁶ D. Hume, E.P.M.L., “Of the First Principles of Government”, 1889, s. 34

⁴²⁷ D. Hume, E.P.M.L., “Of the First Principles of Government”, 1889, s. 33-34

⁴²⁸ D. Hume, a.g.e., s. 35 Hume burada, yüzyılın başlarında Britanya kralı III. William ile Avam Kamarası'ndaki Tory (Halk Partisi) çoğunluğu ile arasındaki çatışmadan söz eder. Konu kralın, Britanya'nın Avrupa'daki iktidar siyasetine karışıp karışmaması ve tahta Hannover hanedanının çıkıp çıkmaması sorunuydu. Whigler (Saray Partisi), Avam Kamarası'na gönderilmek üzere açılan imza kampanyası dahil olmak üzere birtakım güçleri kralı desteklemek üzere harekete geçirmişti.

olduğu gibi, mülkiyetin nüfuza sahip olduğu siyasi yapılarda, her zaman iktidar hakkı fikri ile mülkiyet hakkı fikri arasında bir çatışma tehlikesi mevcuttur ve dolayısıyla bir istikrarsızlık tehlikesi hep kapıdadır. Buna karşılık istikrarsızlık tehlikesi, öncelikle iktidar hakkı fikrinde temellenen yönetimlerde, örneğin mutlak monarşilerde böyle önemli bir etkiye sahip değildir.⁴²⁹

Hume'un 'Hak Fikri (iktidar hakkı fikri ve mülkiyet hakkı)' ile ilgili incelemesi, alışkanlıktan gelen davranışlar, beklentilerin yaratımı ve ahlâki yargılamalar arasındaki bağlantılar çerçevesinde şekillenir. Ona göre, bu bağlantıları şekillendiren etkenler beş tanedir: Uzun süreli sahiplik (long possession), güncel sahiplik (present possession), fetih (conquest), halefiyet (succession) ve pozitif yasalar (positive laws).⁴³⁰

İktidara uzun süreli sahip olmak en güçlü ve yaygın otorite kaynağıdır tıpkı Stuartların diğer tüm otorite kaynaklarını tüketmelerinin ardından uzunca bir süre Britanya' da ki etkilerinin sürmesi örneğinde olduğu gibi ki bu etki aynı zamanda güncel sahipliği de içermektedir. Güncel sahiplik, insanların kime sadakat göstereceklerini hakkındaki fikirlerini etkilemektedir ki buna en iyi örnek on yedinci ve on sekizinci yüzyıl boyunca Britanya'da tekrar eden iktidar değişiklikleridir. Fetih, güncel sahipliğin en güçlü, en canlı göstergesidir ve kayıtlı tarih bunu verimli bir şekilde göstermiştir. Bazılarının gözünde, Orange of William (Hollandalı Prens)'in Britanya tahtına oturması bir fetih örneğidir. Halefiyet ile Hume'un kastettiği, tahtın babadan oğula geçmesidir ve bu durumda halefiyet uzun süreli olmasa da otorite bir tür mülkiyet gibi görünmektedir. Son olarak iktidara kimin sahip olacağını belirleyen pozitif yasalar, her zaman insanların otorite hakkı fikirleri üzerinde en meşru etkiye sahip olmuştur. Bunun en çarpıcı örneği Hume'a göre 1701'deki "Tahta Çıkış Yasa (Act of Settlement)"sının, Hanover halefiyetinin (1707 Birlik Sözleşmesi, İngiltere ve İskoçya arasında imzalanan anlaşma) Britanya tahtı üzerindeki hâkimiyetini güvence altına almış olmasıdır.⁴³¹ Tüm bu ilkeler, insanların meşru otoritenin ne olduğu hakkındaki fikirlerini etkilemektedir ve eğer tüm bu

("Political Essays (Cambiridge Texts in the History of Political Thought), D. Hume, edt. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, 1994, s. 50, dipnot 3)

⁴²⁹ D. Hume, E.P.M.L., "Of the First Princibles of Government", 1889, s. 34-35

⁴³⁰ D. Hume, "Treatise", 1997, 474- 484

⁴³¹ D. Hume "E.P.M.L.", "Of the Original Contract", 1889, s. 473- 479

etmenlerin kesiştiği bir durum söz konusu olursa devlet, “hâkimiyetin en güçlü makamı olur ve kutsal ve dokunulmaz olarak görülür.”⁴³² Ancak Hume’a göre, devletin kendine dayanak olarak aldığı ilkeler ne olursa olsun otoritesinin meşruluğu, eğer büyük oranda halkın çıkarlarını ihlâl ediyorsa ortadan kalkacaktır.⁴³³

Hume’a göre, devletin hâkimiyet iddialarını dayandırdığı ilke ya da ilkeler her ne olursa olsun, bazı tarihçiler ve devleti yönetenler bu ilkelerin meşruiyetini zamanı kriter olarak belirleyip, buna dayanarak ispatladıklarını düşünürler. Monarşilerde örneğin, zamanın önemi miras olarak devralınan ilkelere verilen önemle kendini gösterir. Seçimli monarşiler, istikrarsızlık eğilimi gösterebilirler ancak sıklıkla bu durumu hâlefîyet ilkesiyle telafi etmeye çalışırlar. Cumhuriyetlerde ve çoklu yönetimlerde (eyaletlere bölünmüş), takip edilen yapısal biçimlerin zamansal meşruiyeti antik kökenlerde aranır. Geçmişin gerekçelendirilmesi için yeniden uyandırıldığı bu durumlar genellikle efsanelere karışır ve Hume, bu görüşleri salt kurgu (fiction) olmaları nedeniyle reddeder. Hume’a göre böyle efsaneler, modern/özgür yönetimler söz konusu olduğunda istikrarı sarsma tehlikesine neden olmadan eleştirilebilirler. Geçmişe dair tarafsız bir bakış açısıyla Hume, geçmişin şimdiyi nasıl etkilediğini olgusal olarak ortaya koyduğunu düşünmektedir. “ Zaman ve alışkanlık devletin tüm formlarına yetki vermektedir ve prenslerin tüm halefîyeti ve başlangıçta yalnızca adaletsizlik ve şiddet üzerine kurulan iktidar zamanla yasal ve yükümlülük dayatıcı bir hale gelir.”⁴³⁴

Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak, Hume’da toplumsal düzenin daimi bir istikrara kavuşması ancak adalet kurallarının (mülkiyetin istikrarı, onay yoluyla devredilmesi, sözlerin yükümlülüğü) icra edilmesiyle mümkündür. Bu, aynı zamanda, hem devlete gösterilen sadakatın kökeni hem de devletin temel amacıdır. Hume’da ‘hak fikri (iktidar hakkı ve mülkiyet hakkı)’ne dayanan devletin kökeni; uzun süreli sahiplik, güncel sahiplik, fetih, halefîyet ve pozitif yasalar olarak ifade ettiği ilkelere dayanmaktadır. Devletin gelişimi ve aldığı yönetim formu, bu ilkelere hangisini kendi meşruiyeti için temel dayanak olarak görmesiyle ilişkilidir. Buna göre, başlangıçta yalnızca adaletsizlik ve gasp üzerine kurulan

⁴³² D. Hume, a.g.e., s. 474

⁴³³ D. Hume “Treatise”, 1997, s. 481

⁴³⁴ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 484

iktidarın zamanla yasal hale gelmesi, devletin ilk formu olan monarşinin medeni/ özgür bir devlet formunu almasıyla aynı anlama gelmektedir. Bir devletin medeni/ özgür (civil government) bir forma kavuşması Hume için ancak, devlet yöneticisi de dâhil olmak üzere, herkesi kapsayan ve esneklik taşımayan pozitif yasalar aracılığıyla adalet kurallarının uygulanmasıyla mümkündür. Bu ilkeye dayanan özgür/ medeni devletin ve ona olan sadakatin kökeni Hume’da insanlar arasındaki “gönüllü uyuşmalar”dır.⁴³⁵ Böylece, yukarıda dile getirdiğimiz, Hume’un devletlere yönelik temel ayrımının dayandığı ilkenin uyuşım(lar) ya da pozitif yasalar olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, Hume’da barbar bir yönetimin temel niteliği pozitif yasalara dayanmaması; medeni/ özgür yönetimin temel niteliği pozitif yasalara dayanmasıdır. Hume’un görüşüne göre genel bir adlandırmayla özgür/ medeni ünvanını alan devlet;

“otoritenin farklı üyeler arasında paylaşıldığı, bu üyelerin birleşik otoritesinin herhangi bir monarkın otoritesinden daha az olmadığı ya da çoğunlukla daha fazla olduğu, ancak bu birleşik otoritenin bütün üyelerinin ve bütün vatandaşların önceden bildiği genel ve tarafsız yasalar çerçevesinde hareket ettiği bir yönetimdir.”⁴³⁶

Hume’un yaptığı bu tanımdan anlaşılacağı üzere göre, genel ve tarafsız yasalar çerçevesinde hareket eden bir yönetim anlamına gelen özgürlük, sivil toplum (civil society)’un mükemmel hale gelmesi demektir.⁴³⁷ Ancak, böyle bir toplumun varlığını idame ettirebilmesi yine de otoritenin varlığını gerektirir. Otorite ile özgürlüğün karşılıklı olarak birbirini dengelediği böyle bir yapıda, “devletin temel yetkileri ve işlevleri kuvvetler ayrılığı ilkesine”⁴³⁸ dayanılarak belirlenir. Kısaca, Hume’da medeni/ özgür bir devletin var olması ve varlığını idame ettirmesi özsel olarak “devletin sahip olduğu otoritenin yasama, yürütme ve yargı arasında dağıtılması ve devletin bu organlarının birbirlerini karşılıklı olarak kontrol etmesi”⁴³⁹ ile mümkündür.

Böylece Hume’un, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, özgür/ medeni yönetimler ile barbar yönetimler arasındaki temel ayrımı, bu yönetimlerin pozitif yasalarla olan ilişkilerine bağlı olarak belirlenmiştir. Hume “ Sanat ve Bilimin Yükselişi ve

⁴³⁵ D. Hume, a.g.e., s. 461

⁴³⁶ D. Hume, “E.P.M.L”, “The Origin of Government”, 1889, s. 41

⁴³⁷ D. Hume, “E.P.M.L”, “The Origin of Government”, 1889, s. 41

⁴³⁸ Mustafa Erdoğan, “Anayasa Hukuku”, 2005, s. 78

⁴³⁹ N. McArthur, “David Hume’s Political Theory”, 2007, s. 66

Gelişimi (Of the Rise and Progress of Arts and Sciences)”⁴⁴⁰ adlı denemesinde, barbar bir yönetimi karakterize eden olumsuz nitelikleri, barbar bir monarkın (hükümdar) doğuşu ve sahip olduğu olumsuz kişilik özellikleri ile bağlantılı olarak ele alıp açıklamıştır. Hume’a göre, insanların henüz barbar ve cahil olduğu ilk çağlar, onların en fazla şiddet ve adaletsizlikle karşı karşıya kaldıkları dönemlerdir. Böyle dönemlerde insanlar, maruz kaldıkları şiddet ve adaletsizlikler yüzünden çok acil bir güvenliğe ihtiyaç duymuşlardır. Devletin ilk doğuş aşamalarına karşılık gelen bu çağlarda, insanlar güvenlikleri için mecburen bir monarkın otoritesine boyun eğmişlerdir. Ancak böyle bir monarkın sahip olduğu otorite hiçbir şekilde hukuksal ve siyasi güvenceye dayanmadığından, monark kendi egemenlik gücünü istediği gibi sınırsızca kullanabilir. Otoritenin tek bir kişide toplandığı bu aşamadan sonra, gerek fetihle ya da gerekse çoğalma nedeniyle, nüfus monarkın her yere bizzat yetemeyeceği kadar artacak ve bu durumda monark otoritesini kendi bölgelerinde huzur ve barışı sağlayacak olan yöneticilere dağıtmak zorunda kalacaktır. Ancak burada önemli olan monarkın kendi otoritesini yöneticilerine dağıtması değil, bu otoriteyi dağıtma biçimidir. Bu monarkın, kendisinde topladığı devletin bütün otoritesini, yönetimi altındaki tüm coğrafyada kendi otoritesini sağlamlaştırmak için, kendi buyruğu altında olan yöneticilere ve davalarda kendisi adına karar veren yargıçlarla aynı mutlaklıkla kullanılacak şekilde aktarmasıdır.⁴⁴¹ Böylece Hume’da bir monarşinin barbarlığını belirleyen, “monarkın sınırsız otoritesini, kendi buyruğu altındaki yöneticilere dağıtma tarzıdır.”⁴⁴² Monarkla aynı yetkilere sahip yöneticiler vasıtasıyla monarkın otoritesi, kendi egemenlik alanı içindeki her yere ulaşacak ve nüfusun tamamını etkileyecektir. Ancak kendi bölgelerinde barış ve huzuru korumak için böylesine sınırsız bir otorite ile görevlendirilen yöneticilerin, sahip oldukları yetkeyi sınırsızca kullanmaları yönetimlerindeki halk arasında kişi ve mülkiyet güvenliği açısından ciddi sorunları da beraberinde getirir. Örneğin, barbar, denetimsiz ve cahil bir yasa koyucu olarak monark, bütün otoritesini alt yöneticilere devreder ve bu barbarca siyaset de halkı yozlaştırarak bütün ilerlemeleri engeller. Hume’a göre, böyle keyfi bir otorite halk üzerinde daima baskıcı olur ve bu durum halk için alçaltıcıdır. Keyfi iktidarı elinde tutan kişi, tebaasını kendi malıymış gibi

⁴⁴⁰ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of the Rise and Progress of Arts and Sciences”, 1889, s. 111-137

⁴⁴¹ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of the Rise and Progress of Arts and Sciences”, 1889, s. 115-117

⁴⁴² N. McArthur, “David Hume’s Political Theory”, 2007, s. 42

tam bir otoriteyle; başkasının malıymış gibi de ihmal ve titanlıkla yönetir. Böyle yönetilen bir halk Hume'a göre, "köledir ve bu insanların yaşamın zevklerinden ya da otoritenin sağladığı güvenlikten yararlanmaları da mümkün değildir."⁴⁴³

Hume'un barbar yönetimlere ilişkin açıklaması yalnızca monarşilerle sınırlı değildir. Ona göre, cumhuriyetle yönetilen bir devlet de barbar niteliklere sahip olabilir.⁴⁴⁴ Hume'a göre bunun nedeni, bir cumhuriyetin özellikle başlangıç aşamasında çok az yasayla yönetilmesi ve yöneticilerini sınırsız bir yetkiyle donatmasıdır. Bu nokta Hume'un barbar monarşiler ile barbar cumhuriyetler arasındaki ayrımın temel hareket noktasıdır. Ona göre, monarşilerin barbarlığını belirleyen yöneticilerin kişisel karakterleri iken; cumhuriyetlerin barbarlığını belirleyen, onların başlangıçtaki yasal çerçevelerinin kurgulanışı ile ilgilidir. Hume, buna örnek olarak, bir dönemki Roma Konsüllerinin hiçbir sınırlamayla karşılaşmaksızın her konuda tek başlarına karar vermelerini gösterir.⁴⁴⁵ Ancak ilerleyen süreçte halk, bu yükümlülüğü istemeden taşıdığından, 'on iki levhayı' ortaya çıkararak kanun yazıcı (december)'ları yaratmıştır. Böylece, bir cumhuriyetin, barbar dahi olsa, zorunlu ve kaçınılmaz olarak yasa üretiyor olması onun monarşiden farkını anlamamız için yeterlidir. Yasası olmayan bir cumhuriyet zaten uzun ömürlü olamaz. Buna karşılık, barbar monarşilerde yönetim şekliyle yasa çıkması zorunlu değildir. Hume'a göre, daha da ötesi monarşi mutlaksa, yasaya aykırı bir içeriği vardır.⁴⁴⁶

Hume'a göre, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bir siyasi otoritenin kökeni ve amacı, toplumdaki barış ve huzuru sağlayarak toplumsal düzene daimi bir istikrar kazandırmaktır. O halde Hume'a sorabiliriz: Bu amacı gerçekleştirmeye en uygun yönetim biçimi hangisidir ve onun hangi niteliklere sahip olması gerekir? Bu sorularımızın yanıtını Hume'un "That Politics May Be Reduced to a Science" adlı denemesinde bulabiliriz. Hume için öncelikle ideal bir devlet, kendi yasal sistemini oluşturan ve uygulayan medeni/ özgür bir yapıdır.⁴⁴⁷ Burada belirtmemiz gerekir ki, Hume için, özgür bir devlet formu ile pozitif yasalar arasında "nedensel bir bağ"

⁴⁴³ D. Hume, a.g.e., s. 118

⁴⁴⁴ D. Hume, a.g.e., s. 118

⁴⁴⁵ D. Hume, a.g.e., s. 118

⁴⁴⁶ D. Hume, "E.P.M.L", "Of the Rise and Progress of Arts and Sciences", 1889, s. 118-119

⁴⁴⁷ D. Hume, "E.P.M.L", "That Politics May Be Reduced to a Science", 1889, s. 16

vardır ve bir devlet özgürleştiği/ medenileştiği andan itibaren pozitif yasaları yürürlüğe koyar.⁴⁴⁸ Bu bağlamda Hume'a göre, devlet formları arasında bir farkın olmadığını ve asıl farkın yöneticilerin karakter ve icraatlarından kaynaklandığını tartışmak yersizdir. Çünkü ona göre,

“Yasaların ve belli devlet biçimlerinin gücü o kadar fazla, insanların kaprislerine ve ruh hallerine o kadar az bağımlıdır ki, tıpkı matematik bilimlerde olduğu gibi bunlardan da bazen genel ve kesin sonuçlar çıkarabiliriz.”⁴⁴⁹

Hume'a göre siyaset, , matematikte olduğu gibi, vatandaşın veya siyasi otoritenin karakteriyle ya da eğitimiyle değişmeyen genel gerçekleri esas alır. Bu yüzden, “en iyi Monarşiyi, Aristokrasiyi ve Demokrasiyi verasetle gelen bir hükümdar, varılları olmayan bir soylu ve temsilcileri aracılığıyla oy kullanan bir halk kurar.”⁴⁵⁰ Bununla birlikte Hume'un, devletin ilk kökenini gasp ve savaşa dayandığını ve böyle bir yönetim formunun barbar monarşiler olduğunu, barbar monarşilerden sonra sırasıyla askeri hükümetlerin ve cumhuriyetlerin geldiğine dair açıklamalarını yukarıda dile getirmiştik. Onun bu açıklamalarından yola çıkarak, devletlerin bu en iyi formlara ulaşmalarının Hume perspektifinde, ancak tarihsel süreçte kültürel bir evrimle gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz. Böyle bir süreçte, hem barbar monarkların keyfî ve sınırsız otoriteleri kısıtlanır hem de barbar cumhuriyetlerin yapısal kurgusunu oluşturan pozitif yasalardaki kusurlar ayıklanarak medeni/ özgür devletler aşamasına ulaşılabilir. Hume'un özgür/medeni devletler olarak kabul ettiği iki temel yönetim biçimi vardır. Bunları Hume, “That Politics May Be Reduced to a Science” adlı denemesinde “cumhuriyetler ve medeni/özgür monarşiler”⁴⁵¹ olarak belirler. Hume, yönetim biçimi cumhuriyet olan bir devleti, devletin sahip olduğu otoritenin bir takım meclisler ve senatolar arasında paylaşıldığı bir yönetim olarak tanımlar. Ona göre, otoritenin meclisler ve senatolar arasında dağıtılmasıyla, “ özgür/ medeni cumhuriyetçi yönetimlerde kontrol ve denetim mekanizmalarının daha düzenli bir şekilde işlemeleri sağlanır.”⁴⁵² Hume için özgür/ medeni bir cumhuriyette kontrol ve denetim mekanizmalarını temin eden anayasadır. Monarkın otoritesine çok fazla bağımlı olan barbar mutlak monarşilerden medeni/özgür bir cumhuriyeti ayıran temel farkı anayasanın temin ve garanti ettiği

⁴⁴⁸ N. McArthur, “ David Hume's Political Theory”, 2007, s. 66

⁴⁴⁹ D. Hume, a.g.e, s. 17

⁴⁵⁰ D. Hume, a.g.e., s. 18

⁴⁵¹ D. Hume, a.g.e., s. 20

⁴⁵² D. Hume, “E.P.M.L”, “Of the Independency of Parliament”, 1889, s. 42

kontrol ve denetim oluşturur. Başka bir ifadeyle, medeni/ özgür bir cumhuriyete Hume'un nazarında böyle bir ayrıcalık tanımayı sağlayan, anayasal bir zeminde yönetimin sahip olduğu otoritenin; yasama, yürütme ve yargı organları arasında dengeli bir şekilde dağıtılmasıdır.⁴⁵³

Hume "Of civil Liberty" adlı demesinde, zaman içinde veya siyasi gelişmeler sonucu meydana gelen değişimler nedeniyle, modern dönemlerde, ister mutlak olsun ister özgür olsun her türlü yönetimde olumlu gelişmeler meydana geldiğini belirtir. Modern dönemlerde bütün yönetim biçimleri arasında, en fazla ilerleme kaydedenler ona göre, monarşik yönetimler olmuştur. Monarşik yönetimlerin böyle bir ilerleme kaydetmelerinin temeli Hume'a göre, tıpkı cumhuriyetlerde olduğu gibi onların da artık hukuka dayalı bir yönetime sahip olmalarıdır. Onun kendi ifadesiyle "önceleri yalnızca cumhuriyetleri övmek için söylenen kişiye değil; hukuka dayalı yönetim sözü artık medeni/ özgür monarşiler için de geçerlidir."⁴⁵⁴ Hume'a göre, medeni/ özgür monarşiler tıpkı özgür/ medeni cumhuriyetlerde olduğu gibi düzene, hukuksal yönetime ve istikrara yatkındırlar. Mülkiyet burada da güven altındadır, halk çalışkan olmaya teşvik edilir ve tıpkı bir babanın çocukları arasında güvende olması gibi, hükümdar da tebaasının arasında güvende olur.

Hume'a göre, kendi dönemi içerisinde özgür/medeni bir yönetim formuna sahip olan tek ülke Britanya'dır. Ona göre, Britanya Medeni Monarşisi, diğer yönetimlere göre daha üstündür. Onun sahip olduğu bu üstünlüğü karakterize eden nitelikler beş tanedir.⁴⁵⁵ Bunlardan birincisi, Britanya Medeni Monarşisi, yurttaşlarına dini özgürlük, mülkiyet güvencesi ve (en azından ilkesel olarak) keyfi vergilendirmeye karşı güvence de dâhil olmak üzere, geniş bir kişisel özellik sağlamasıdır. İkincisi, yasama, yürütme ve yargı organlarının sahip olduğu otoriteler, karma bir anayasa aracılığıyla hem sınırlandırılması hem de bu otoritelerin özgürlüklerinin güvence altına alınmasıdır. Üçüncüsü, Britanya siyasetine bireylerden çok kurumların hâkim olmasıdır. Dördüncüsü, Hollanda ile birlikte Britanya'nın bir ülke olarak sahip olduğu zenginliklerin ticarete bağlı olmasıdır. Beşincisi de, Britanya'nın esas olarak ticarete ve ikinci olarak da fethi dayalı bir imparatorluk oluşturma faaliyeti içerisinde olmasıdır. Ona göre böyle bir faaliyetin

⁴⁵³ D. Hume, "E.P.M.L", "Of the Independency of Parliament", 1889, s. 43

⁴⁵⁴ D. Hume, "E.P.M.L", "Of Civil Liberty", 1889, s. 94

⁴⁵⁵ D. Hume, "Political Essays", edt: K. Haakonssen, 1994, s. 18-19

amacı, “giderek ticarileşen Avrupa toplumu içinde Britanya’nın rekabet gücünü koruyabilmektir.”⁴⁵⁶

Hume’a göre Britanya’nın bu üstünlere sahip olmasını belirleyen, ne tümüyle mutlak monarşi ne de tümüyle cumhuriyetçi olan karma yönetim şeklidir.⁴⁵⁷ Bu iki uç yönetim biçiminin, yani kölelik ve özgürlüğün, genelde birbirine çok benzediğini kanıtlayan siyasi bir gözlemdir. Ona göre böyle bir siyasi gözlem bizi, uçlardan uzaklaşıp da özgürlüğe biraz monarşi katılınca yönetimin her zaman daha özgür olduğu, diğer taraftan monarşiye biraz özgürlük katılınca yönetimin halk üzerindeki baskısının her zaman daha ızdırap verici ve dayanılmaz olduğu sonuçlarına ulaştırır. Hume için, bu iki uç yönetim şekli kendi dönemindeki Fransa ve Hollanda örneklerinde somutlaşır: Yasa, gelenek ve dinin hepsinin birden halkın mevcut koşullarından tatmin olduğu hususunda uzlaşma içinde olan Fransa’ da mutlak güce sahip olan monark, tebaasına konuşma ve hareket özgürlüğü tanıdığından onlara karşı herhangi bir baskı uygulamaz. Hollanda gibi tamamen cumhuriyetçi olan bir yönetimde, yasa koyucu (magistrate)’ya geniş karar yetkisi tanımakta bir sakınca yoktur. Çünkü bu tür yetkiler barış ve düzen açısından birçok avantaja sahip olmakla birlikte, insanların hareketlerini oldukça kısıtlar ve her vatandaşın yönetime aşırı saygı duymasını zorunlu kılar. Hume’a göre egemenlik, her iki yönetimde de karşılıklı güven ve inanca dayanırken; monarşilerde bir tür özgürlük, cumhuriyetlerde ise bir tür keyfilik üretir.⁴⁵⁸

Hume’a göre, Britanya Medeni Monarşisi, mutlaklık ile yasaları uzlaştırdığından monark, bir yasa koyucu konumundadır. Medeni/özgür bir Monarşi olan Britanya’da “yalnızca monarkın otoritesi sınırsızdır, gelenek (custom)’ten ve kendi çıkar anlayışından başka hiçbir şeyle kısıtlanmayan yetki sadece onun elindedir.”⁴⁵⁹ Ancak monarkın bu hukuksal konumu, bir taraftan yürütme yetkileri olmaksızın yasaların üstündedir, diğer taraftan, Montesquieu’nun özgürlüğün gereği olarak gördüğü orta otoritelerden kaynaklanan bütün kısıtlamalardan da tamamen özgür ve onların üstündedir.⁴⁶⁰ Montesquieu’nun orta otoriteleri, Hume’un Britanya Medeni Monarşisinde, bakanların ve diğer yöneticilerin karşılığıdır. Britanya’da ne

⁴⁵⁶ D. Hume, a.g.e., 19

⁴⁵⁷ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of The Liberty of Press”, 1889, 10

⁴⁵⁸ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of The Liberty of Press”, 1889, s. 11

⁴⁵⁹ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of the Rise and Progress of Arts and Sciences”, 1889, s.125

⁴⁶⁰ N. McArthur, “David Hume’s Political Theory”, 2007, s. 68

kadar önemli olursa olsun her bakan ve yönetici, bütün toplumu yöneten genel yasalara uymak ve kendisine monark tarafından aktarılan otoriteyi belirtilen kurallar çerçevesinde kullanmak zorundadır.⁴⁶¹

Hume'un özgür/ medeni monarşi ve böyle bir monarşide monarkın hukuksal konumu, yasanın temin ve garanti ettiği kontrol ve denetimin işlevselliğine yönelik bütün vurgulamaları, Britanya'nın kendine ait siyasi evrim tarihinin ürünleridir. Bununla birlikte Hume, Britanya'nın sahip olduğu bu karma yönetime dair çeşitli tartışmaların yaşanmasına da tanık olmuştur. Bu tartışmaların konusu, Britanya yönetiminin mutlak monarşiye mi yoksa cumhuriyete mi eğilimli olduğu üzerinedir. Bu konu Hume'u da endişelendirmiştir ve o, bu endişelerini ve kendisinin bu konu üzerine tercihinin "Britanya Yönetiminin Mutlak Monarşiye mi Yoksa Cumhuriyete mi Eğilimli Olduğu Üstüne" adlı denemesinde dile getirmiştir.⁴⁶² Onun endişesi tartışılan konudan ziyade, Britanya Medeni/ Özgür Monarşisinin temeli olan Britanya Anayasası'nın çok hassas iç dengeler (Monark, Lordlar ve Avam Kamarası arasında) üzerine kurulmuş olmasına yöneliktir. Hume bu yüzden, iki farklı yönetim formunu savunanların beklentilerini ortalama bir ölçüde karşılayan Britanya Medeni Monarşisi'nin, içinde bulunulan ortamda, kalıcı olmasından yana bir tutum benimser. Ancak Hume, organizmacı olarak tasvir edebileceğimiz bir tutumla, her siyasi yönetimin eninde sonunda ömrünü tamamlayacağını yani mevcut siyasi yapının ölümünün kaçınılmaz olduğunu belirtir. Onun değerlendirmesine göre, Britanya Özgür/ Medeni Monarşisi'nin ölmesi, bu sahip olduğu hassas dengenin bozulması ve devletin yönetim şeklinin mutlak monarşiye ya da cumhuriyete dönüşmesi anlamına gelir. Ancak Hume'a göre, ölüm bir son olarak kaçınılmaz olsa da bu sonu bir tercih belirleyebilir. Onun bu konudaki tercihi, "özgürlüğün neredeyse her halükârda köleliğe tercih edilmesine rağmen"⁴⁶³, mutlak monarşiden yanadır, çünkü buradaki sorun Hume'un perspektifinde küçük bir adada hayali bir cumhuriyet oluşturmak kadar basit değildir. Hume, seçimle gelen bir yönetimin mutlak monarşiden daha mükemmel olacağından şüphe duymamakla birlikte, Britanya Medeni/ Özgür Monarşisi yıkıldıktan sonra böyle bir yönetim biçiminin kurulmasının neyi garanti

⁴⁶¹ D. Hume, "E.P.M.L", "Of the Rise and Progress of Arts and Sciences", 1889, s.125

⁴⁶² D. Hume, "E.P.M.L", "Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic", 1889, s. 47-54

⁴⁶³ D. Hume, a.g.e, 52

altına alacağına şüpheyile yaklaşır. Örneğin, “herhangi biri, (şu anki) anayasayı yerle bir edip yerine yeni bir anayasa yapacak kadar gücü eline geçirebilir ve bu durumda o kişi gerçek bir mutlak monarktır.”⁴⁶⁴ Böyle bir durum ona göre, yönetimi ele geçirenin mevcut anayasadan daha özgür bir anayasaya oluşturmayacağını düşünmemize neden olur. Dolayısıyla Hume için, Britanya Medeni Monarşisi’nin işleyişi kendi akışına bırakılmalıdır; mevcut anayasaya göre, seçimle iş başına gelen böyle bir yönetimde Avam Kamara’sının tek yasama gücü olması gerektiği düşünülebilir. Ancak Hume’un nazarında bu da tam bir çözüm değildir ve çeşitli sakıncaları vardır. Örneğin, Avam Kamarası böyle bir konumdayken kendini feshederse, her seçimde hiziplere bölünerek bir iç savaşla karşı karşıya kalınmasına neden olabilir. Böyle bir yönetim de Hume’a göre, uzun ömürlü olmayacak ve bir sürü karışıklık ve iç savaştan sonra, halk kendi ayak izlerini takip ederek huzuru yeniden mutlak monarşide arayacaktır. Bu nedenle, Hume’un kendi ifadesiyle, “Britanya Anayasası için en kolay ölüm, yani ötenazi yöntemi mutlak monarşidir.”⁴⁶⁵

Hume, neticede, Britanya Medeni/ Özgür Monarşisinin, Britanya’nın kendine özgü tarihi içinde cumhuriyete yeğlenebileceğini açıkça ifade eder. Britanya Medeni/ Özgür Monarşisinde tıpkı bir Medeni/ Özgür Cumhuriyette olduğu gibi, “monark da dâhil olmak üzere hiç kimse eylemlerinde yasaların sınırlarının dışına çıkamaz ve hukukun hâkimiyeti mutlaktır: böyle karma bir yönetim monarka tebaasının hayatlarını ve özgürlüklerini tehdit eden hiçbir ayrıcalık tanımaz.”⁴⁶⁶ Hume için Britanya karma yönetimi, sahip olduğu bu özellikler nedeniyle kendi dönemi içinde diğer yönetimlerden daha üstündür.

Burada belirtmemiz gereken bir diğer husus, Hume için mevcut Britanya Medeni/ monarşisi diğer yönetimlerden ne kadar üstün olsa da, yine de mükemmel bir biçime sahip değildir. Hume için, Britanya yönetiminden daha etkin ve daha kusursuz olan yönetim şekli cumhuriyettir. O kendi ideal devlet biçimini ve onun yapısal özelliklerini “İdea of Perfect Commonwealth (Kusursuz Bir Commonwealth İdesi)” adlı makalesinde dile getirir.⁴⁶⁷ Hume, bu en ideal yönetim kurgusunda, dönemin Hollanda’sını örnek aldığını belirtir ve kendi ideal yönetimini “iyi huylu

⁴⁶⁴ D. Hume, a.g.e., s. 53

⁴⁶⁵ D. Hume, a.g.e, s.54

⁴⁶⁶ Duncan Forbes, “Hume’s Philosophical Politics”, 1975, s. 167

⁴⁶⁷ D. Hume, “E.P.M.L”, “İdea of Perfect Commonwealth”, 1889, s. 512- 532

demokrasi”⁴⁶⁸ olarak adlandırır. Hume’un ideal devleti, ancak bir cumhuriyette etkili ve düzenli bir şekilde işleyebilecek kurumları ve düzenlemeleri içerir. Bütün bu kurumlar ve düzenlemelerin amacı ve faydası siyasi otoritenin yasama, yürütme ve yargı arasında dengeli dağıtımını ve işleyişini sağlamaktır. Hume’un temsili bir demokrasi uygulamasını içeren ideal cumhuriyetinde ilk olarak, yılda bir belirli miktarda geliri olan her mülk sahibine oy hakkı tanır. Bu yönüyle “halkın büyük bir kısmı oy hakkına sahiptir.”⁴⁶⁹ Hume’un çok ayrıntılandırarak tanımladığı bu yönetimi özetleyecek olursak; iki aşamadan oluşan seçim sisteminde seçmenler sırasıyla il temsilcilerini, il temsilcileri de il yöneticilerini (Kontları) ve senatörleri seçerler. Seçimlerin ardından başkentte toplanan senatörlere bu ideal devletin yürütme yetkisi verilerek, onların barış ve savaş yapma, generallere, amirallere ve elçilere emir vermesi sağlanır. Kısaca senatörler, veto dışında BRİTANYA Monarkı’nın bütün ayrıcalıklarına sahiptir.⁴⁷⁰ Hume’un ideal yönetiminde, seçimler yılda bir kez tekrarlanır ve bu sayede yetkileri çok geniş olan senatörler üzerinde denetim ve kontrol sağlanarak, onların görevlerini suiistimal etmeleri önlenmiş olur. Onun iyi huylu demokrasisinde, otoritenin tek elde toplanmasını ve senatörlerin keyfi güç kullanımını önlemek için, ayrıca alınan tedbir; merkezi otoritenin sahip olduğu gücü azaltmaya yöneliktir. Merkezi otoritenin sahip olduğu güç, her kontluğun kendi içinde bir tür cumhuriyet olması hasebiyle, kontlara yerel yasalar yapma yetkisi verilerek azaltılır. Ancak kontların bu yetkileri kontrolsüz değildir. Oylandıktan sonra üç ay içerisinde yürürlüğe girmeyen ve bir kopyalarının senatoya ve diğer kontluklara gönderilmeleri gereken kontların yaptıkları bu yasalar, senato ya da başka bir kontluk tarafından faydalı bulunmazsa feshedilebilir.⁴⁷¹ Böylece hiçbir tarafın kendi başına karar çıkartmaması sağlanır.

Hume’un ideal yönetiminde seçimlerin ikinci aşamasında, bütün senatörler, tıpkı kardinaller gibi bir oturumda bir araya gelir ve oylamayla; bu yönetimin saygınlığını temsil eden ve senatoya başkanlık eden bir hami ve iki bakan ve altı konseyin yöneticisini seçerler. Bu altı konsey; bir devlet konseyi, bir din ve eğitim konseyi, bir ticaret konseyi, bir hukuk konseyi, bir savaş konseyi, bir deniz

⁴⁶⁸ D. Hume, a.g.e., s.521

⁴⁶⁹ N. McArthur, “David Hume’s Political Theory”, 2007, s. 76 / D. Hume, a.g.e., s.521

⁴⁷⁰ D. Hume, a.g.e., s. 520

⁴⁷¹ D. Hume, a.g.e. 522

kuvvetleri konseyi olup, her konsey beş kişiden oluşur ve bunlara hazine den altı temsilci ile bir birinci temsilci eklenir. Bütün bunlar senatör olmalıdır. Senato ayrıca diğer ülkelere elçileri atama yetkisine sahiptir. Hami ve iki bakan, devlet konseyinin toplantılarına katılma ve oy hakkına sahiptir. Bu konseyin görev alanı dış siyasettir. Devlet konseyi bütün diğer konsey toplantılarına katılma ve oy hakkına sahiptir. Din ve eğitim konseyi üniversiteleri ve din adamlarını denetler. Ticaret konseyi, ticari her konuyu denetler. Hukuk konseyi, alt düzey yöneticilerin yasalara uyup uymadığını denetler; ayrıca yerel yasaları geliştirmekle yükümlüdür. Savaş konseyi milisleri, disiplin ve cephane ve teçhizat durumunu denetler ve cumhuriyet savaşa girdiğinde generallerin verdikleri emirlerin isabetliliğini inceler. Deniz kuvvetleri konseyi de aynı yetki ve görevleri deniz kuvvetlerinde yerine getirir, bütün alt ve üst düzey komutanları atar. Hiçbir konsey senatodan yetki almadıkça bizzat emir verme yetkisine sahip değildir. Diğer durumlarda her şeyi senatoya bildirmek zorundadırlar.⁴⁷²

Bütün bunlarla birlikte Hume için, siyasi otoritenin gücünün keyfi kullanılmasında sakıncalı olan ve bu konuda sınırlandırılması gereken iki kurum daha vardır. Bunlardan ilki, Hume'a göre, "Reformasyon'u üreten ve İngiltere'de 16. Yüzyıl boyunca süren iç savaşlarda çatışan taraflar üzerinde yürüttükleri iktidar mücadeleleri yüzünden"⁴⁷³, kilisedir. Hume'un ideal devlet düzeninde kilise yönetime tâbidir ve siyasi yönetim tarafından presbiteryen bir yönetim kurulur. Bu yönetimde, kontluğun bütün presbiterlerini bir araya getiren kurul ya da sinod en yüksek dini meclistir. Ancak Devlet yöneticileri, herhangi bir davayı bu meclisten alıp bizzat kendileri karara bağlayabilir. "Devlet yöneticileri; presbiterleri yargılama, görevine son verme ve açığa alma yetkisine sahiptir."⁴⁷⁴ Hume'a göre yetkilerine sınırlandırma getirilmesi gereken kurumlardan ikincisi ordudur. Hume, ideal devlet düzeninde ordunun İsviçre modeli taklit edilerek oluşturulacağını belirtir.⁴⁷⁵ Bu devletin ordusunda bütün albaylar ve alt rütbeliler sivil yöneticiler tarafından atanır. Daha üst rütbeleri atama yetkisi senatoya aittir. Savaş zamanında albay ve alt rütbedekiler general tarafından atanır ve bu atama on iki ay geçerli olur. O tarihten

⁴⁷² D. Hume, "E.P.M.L", "Idea of Perfect Commonwealth", 1889, s. 523- 524

⁴⁷³ D. Hume, " The History of England", Cilt: 3, 1883, s. 134 Aktaran: Melih Yürüşen, "David Hume'un Sosyal ve Siyasal Felsefesi", 2013, s. 509

⁴⁷⁴ D. Hume, "E.P.M.L", "Idea of Perfect Commonwealth", 1889, s.520

⁴⁷⁵ D. Hume, a.g.e., s. 521

sonra alayın bağılı olduğu kontluk yöneticisinin onayına başvurulur. Yöneticiler alaydaki herhangi bir subayı görevden alabilir. Senato da aynı yetkiye sahiptir. Yönetici, generalin yaptığı atamayı uygun görmezse, reddettiği subayın yerine başka bir subay atayabilir. Hume'un ideal siyasal düzeninde kilise ve ordu gereklidir. Çünkü "Özgür bir yönetimin güvenlik ve istikrarı ancak güçlü bir ordunun varlığına ve kilise ile birlikte sivil yöneticilere tabi olmasına bağlıdır."⁴⁷⁶

Hume, ana hatlarıyla belirtmeye çalıştığımız dönemin Hollanda'sını model alan ve ona göre ütöpik olmayan ideal cumhuriyetinin uygulanabilir olduğundan kuşku duymaz.⁴⁷⁷ Onun perspektifinde kendi ideal yönetim şeması, Hollanda'yı örneğine göre oluşturulmasına rağmen, ondan daha üstün niteliklere sahiptir. Bu niteliklerden ilki, halk eşit bir şekilde temsil edilmiştir. İkincisi, HOLLANDA uluslar topluluğu içinde tam bir aristokrasi oluşturan ilçe belediye başkanlarını sınırsız yetkileri, iyi ayarlanmış bir demokrasiyle törpülenmiş ve halka kontluk temsilcisini yılda bir seçme hakkı tanınmıştır. Üçüncüsü eyalet ve ilçelerin HOLLANDA cumhuriyetinin ittifak yapma, barış ve savaş kararı alma ve vergi koyma yetkileri üzerindeki veto yetkisi burada kaldırılmıştır. Dördüncüsü bu yönetimde kontluklar birbirine çok fazla bağımlı olmadıkları gibi, yedi eyaletin özellikle HOLLANDA ve AMSTERDAM'a karşı oluşturduğu kadar, ayrı ve dolayısıyla yönetimin aksamasına yol açan birimler de oluşturmazlar. Beşincisi Senatoya Parlamento'dan daha fazla yetki tanınır; böylece senato daha hızlı ve gizli çalışma imkânına kavuşur.⁴⁷⁸

Hume'un kendi ideal yönetim kurgusunun, bu üstün niteliklere sahip olması ona göre, yasama yetkisinin yürütme yetkisini şekillendirmesinden kaynaklanır. Ona göre, bu çerçeve içinde yapılacak değişiklikler mevcut Britanya yönetimine uygulanabilir ve bu sayede Britanya yönetimi kusursuz bir sınırlı monarşiye dönüşebilir. Britanya yönetimini kusursuz bir modele dönüştürmek için ilk yapılması gereken Hume'a göre, mevcut parlamento yapısını değiştirerek, parlamentoda herkesin eşit temsil edilmesini sağlamaktır. İkinci olarak, mevcut yapıda Lordlar Kamarasına göre Avam Kamarası daha güçlü olduğundan, bu kamaradan Piskoposlarla İSKOÇ Lordların çıkarılması gerekir. Lordlar Kamarasında üyeliklerin ömür boyu sürmesi ve babadan oğula geçmesi kuralı kaldırılarak, yerine üyeliklerin

⁴⁷⁶ D. Hume, "E.P.M.L", "Idea of Perfect Commonwealth", 1889, s.525

⁴⁷⁷ D. Hume, a.g.e., 526

⁴⁷⁸ D. Hume, a.g.e., 526

seçimle belirlenmesi kuralı getirilmelidir. Böylece, Lordlar Kamarasının tamamen saygın, yetenekli ve ülkesini seven insanlardan oluşması sağlanabilir.⁴⁷⁹ Bunlar Hume'un, kendi ideal yönetim kurgusu içine dâhil ettiği, Britanya'nın mevcut yapısına yönelik siyasi önerileridir. Ancak bu önerilerin uygulanması, yani bir bakıma sınırlı monarşinin bu kusursuz biçime ulaşılması durumunda dahi, üç önemli sakıncası vardır. Birinci olarak, saray ve ülke partilerini yumuşatsa da tamamen ortadan kaldırmaz. İkinci olarak, kralın kişisel karakteri yönetim üzerinde hâlâ çok etkilidir. Üçüncü olarak, kılıcın, orduyu disipline etmeye kayıtsız kalacak tek bir kişinin elinde olması sürekli orduyu korumada bir bahane oluşturur.⁴⁸⁰ Hume, bununla söz konusu sakıncaların yapısal bir nitelik taşıdığını, yani ne kadar sınırlandırılmış olursa olsun monarşinin doğası gereği bu türde problemlerin daima var olacağını belirtmektedir.

Hume'un iyi huylu demokrasisinde en çok önemseydiği, böyle bir kurgunun, ancak bir şehirde veya küçük bir toprakta hayata geçebileceği şeklindeki genel kanının tersine, FRANSA veya BRİTANYA gibi büyük devletler içinde mümkün olabileceği sonucuna götürmesidir.⁴⁸¹ Ona göre, şehirden daha büyük olan geniş bir ülkede bir cumhuriyet yönetimi kurmak daha güç olmakla birlikte; bir kez kurulduktan sonra onu kargaşaya ve hizipleşmelere meydan vermeden istikrara kavuşturmak ve bütünlüğünü korumak daha kolaydır. Ancak büyük bir devletin uzak bölgelerini özgür yönetim planına dâhil etmek kolay değildir; buralarda tek bir kişi kolayca halkın sevgi ve saygısını kazanıp popüler bir figür haline gelerek iktidarı ele geçirebilir ve muhalif olanları boyun eğmeye zorlayarak monarşik bir yönetim kurabilir. Öte yandan, bir şehir yönetimle kolayca aynı ilkelere ulaşabilir, doğal mülkiyet eşitliği özgürlüğü teşvik eder ve bölgenin yakın olması halkın birbirine kolayca destek olmasını sağlar. Şehir yönetimleri mutlak hükümdarların egemenliği altında dahi genellikle cumhuriyetçi iken; kontluk ve eyalet yönetimleri monarşiktir. Ancak şehirlerde onun, ideal yönetiminin oluşumunu kolaylaştıran bu aynı koşullar anayasanın daha kırılğan ve belirsiz olmasına yol açar. Demokrasiler çalkantılıdır. Çünkü insanlar seçimlerde ne kadar küçük partilere ayrılırlar ya da bölünürlerse bölünsünler, şehirlerdeki yaşam alanlarının birbirine yakınlığı her zaman halk

⁴⁷⁹ D. Hume, a.g.e., 526

⁴⁸⁰ D. Hume, a.g.e., 527

⁴⁸¹ D. Hume, "E.P.M.L.", "Idea of Perfect Commonwealth", 1889, s.527

arasındaki akım ve eğilimlerin son derece duyarlılık kazanmasına yol açar.⁴⁸² Hume'un ideal siyasi düzeninde, aristokrasiler barış ve düzene daha kolay uyum sağlar ve antik demokrasiler gibi çalkantılı değildir. Hume'un ideal yönetiminin, bütün yönetimlerden üstün olan iki özelliği vardır: İlki ustaca oluşturulmuş geniş topraklı bir yönetimde demokrasinin, ilk seçimlere veya ilk düzenlemelere dâhil edilebilecek olan ilk en alttaki gruplardan, bütün hareketleri yönlendiren en üsttekilere doğru geliştirilmesi mümkündür. İkincisi, bölgeler arası mesafenin büyüklüğünden ötürü, buralardaki insanları kamu çıkarlarına karşı entrikayla, önyargıyla ya da tutkuyla ayartmak çok zordur. Hume için nihayetinde, “böyle bir yönetimin ölümsüz olacağını söylemeye bile gerek yoktur.”⁴⁸³

Sonuç olarak Hume iyi huylu demokrasisinde, büyük cumhuriyetlerin merkezi bir problem olarak gördükleri doğrudan demokrasiyi uygulamaktan ziyade, temsilcilerine bağımlı olmalarını gerektiren, “temsili demokrasiyi geniş toplumsal yapılarda halkın tutkularını ve önyargılarını kontrol etmenin bir aracı biçiminde sunarak bir erdeme dönüştürmüştür.”⁴⁸⁴

Çalışmamızın bu bölümünde genel olarak Hume'un toplum ve devlet anlayışının siyasi ve hukuksal boyutları üzerinde durduk. Bu bağlamda Hume'un devletlerin temel yapısına ilişkin temel ayrımının, devletten kronolojik olarak önce gelen toplumların yapısına bağlı olarak şekillenen barbar ve medeni/özgür devletler olduğunu ve Hume'da toplumla devlet arasındaki ilişkinin özsel olmadığını belirttik. Hume'un bu konudaki çeşitli açıklamalarından yola çıkarak, filozofumuzda toplum ve devlet arasında özsel olanın, bu iki yapının birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu karşılıklı etkiyi, toplumsal yapının devletin yönetim biçimini belirlemesi ve bu yönetim biçiminin zamanla toplumsal yapıyı şekillendirmesi olarak tarif edebiliriz. Bu bağlamda Hume'da, barbar toplumlardan barbar yönetimlerin, medeni/özgür toplumlardan da medeni/özgür yönetimlerin çıktığını ve zamanla bu yönetim biçimlerinin toplumu yeniden şekillendirdiğini söylememiz mümkündür. Bununla birlikte, toplumların mevcut ahlâkları ve buna dayanarak oluşturdukları adalet anlayışlarıyla yönetim biçimlerinin birbirleri üzerindeki karşılıklı etkisi zaman içinde, “toplumların genişliğine, zengin ya da fakir,

⁴⁸² D. Hume, a.g.e., s. 527- 528

⁴⁸³ D. Hume, a.g.e., s. 528

⁴⁸⁴ N. McArthur, “David Hume's Political Theory”, 2007, s.77

entelektüel veya cahil, savaşta yahut barışta olması gibi birçok etmene göre çeşitlenebilir.”⁴⁸⁵ İşte şimdi, Hume’un toplum ve devlet anlayışı içerisinde bu çeşitliliği ortaya çıkaran etmenler üzerinde duracağız.

Bu bağlamda, Hume’un insan dünyası araştırmalarını yaparken odaklandığı nokta uygarlaşan/ medenileşen insan varlıklarını ortaya çıkaran gerekli şartlardır. Ancak onun nazarında uygarlaşmak/ medenileşmek insan varlıklarında verili olarak bulunan bir şey değil, öğrenilmiş olması gereken bir şeydir. Bunun yanı sıra Hume, bireylerin uygarlaşmasından/ medenileşmesinden çok devletlerin ve toplumların barbarlıktan kaçıp uygar hale gelmeleri üzerinde durmaktadır. Hume’un “Sanatların ve Bilimlerin Yükselişi ve İşleyişi Üzerine” adlı denemesi bu hususta önemli saptamalar içermektedir. Bu denemede Hume, bir devlette o devleti uygarlığa/ özgürlüğe teşvik edecek elementlerin ne olduğunu betimlemektedir. Ve şaşırtıcı olmayan bir şekilde listesinin en tepesinde, sanatların (nezaket sanatını da içermektedir), bilimlerin, ticaretin, özgürlüğün ve yasanın gelişimi bulunmaktadır. Bu nitelikler, barbar bir toplumu özgür/ medeni bir toplumdaki ayıran ipuçlarını da vermektedir: Uygar/ medeni/ özgür bir toplum, kendisinin refleksiyonlarla icat ettiği uyuşmalar veya pratikler hakkında ikinci eleştirel refleksiyonlarla yeniden düzenlenen bir yapı olarak gösterilir. Bir topluma ait sanatlar ve bilimler eleştirel refleksiyon için araçlar sağlarken ticaret, özgürlük ve yasa da topluma daimi bir istikrar ve güven sağlamaktadır.

Hume’a göre, toplumların ve devletlerin medenileşme/ özgürleşme sürecini incelemekle sanat ve bilimin tarihini incelemek arasında bir fark yoktur.⁴⁸⁶ Ona göre, bir devlette bilimle uğraşanların sayısının birkaç kişiyi geçmemesine rağmen, bunların sahip oldukları bilimsel tutku ve dehayı içinde yetiştikleri toplumdaki almamış olmaları imkânsızdır. Dolayısıyla Hume için, sanat ve bilimin yükselişi ve gelişimiyle ilgili sorun yalnızca bireysel deneyim, zekâ veya ruh hali sorunu değil; toplumun deneyim, zekâ ve ruhunda dâhil olduğu bir sorundur. Bu yüzden ona göre, halkın özgür bir yönetimle yönetilmediği bir toplumda sanat ve bilimin gelişmesi mümkün değildir.⁴⁸⁷ Örneğin, barbar mutlak monarşilerde sanat ve bilimin gelişmesini beklemek Hume için bir çelişkidir. Bu barbarca siyaset halkı

⁴⁸⁵ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of National Characters”, 1889, s. 204

⁴⁸⁶ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, 1889, 113

⁴⁸⁷ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, 1889, 113-115

yozlaştırarak, toplumdaki bütün ilerlemeleri engeller.⁴⁸⁸ Ona göre, soylu bitkiler olarak nitelediği bilim ve sanat ancak özgür/ medeni yönetimlerde yeşerebilir.⁴⁸⁹

Hume, barbar ve medeni/ özgür monarşiler arasında yaptığı ayrıma benzer bir ayrımı bilim ve sanatlar ile sanatlar ve nezaket sanatları için de yapar. Onun bu ayrımına göre, bilimin gelişmesi için en elverişli ortam cumhuriyet iken, nezaket sanatlarının gelişmesi için en elverişli ortam özgür/ medeni monarşilerdir. Böyle bir ayrımın temelini Hume, özgür/ medeni yönetimlerde yönetime talip olan adayların davranış biçimlere bağlayarak açıklar. Buna göre, bir cumhuriyette yönetime talip olan adayın halkın oylarını alabilmek için aşağıya doğru bakması gerekirken; özgür/ medeni monarşide yukarıya doğru bakması, yani sarayın lütuf ve sempatisini kazanmak zorunda olmaları gerekir. Buna bağlı olarak bir adayın cumhuriyette başarılı olabilmesi için, çalışkanlığı, bilgi ve becerisiyle yararlı olduğunu göstermesi gerekir. Monarşide başarılı olmak içinse, adayın kendini zekâsı, sempatikliği ya da terbiyesiyle kabul ettirmesi gerekir. Kıvrak bir zekâ cumhuriyette daha başarılı olurken; ince bir zevk monarşide daha başarılı olur. Buna bağlı olarak, bilim cumhuriyette, ince sanatlar monarşide doğal gelişme ortamı bulur.⁴⁹⁰

Hume'a göre, siyasal alanda gerçekleştirilebilecek ilerlemelere dair en iyi umutlar toplumdan kaynaklanır. Ona göre, medeni/özgür monarşiler ve cumhuriyetlerde ilerleme aşağıdan, özellikle de serbest ticaret ve rafine (inceltmiş) bir tüketim, sosyal girişkenlik, çalışma ve bilgi konusunda yeni fırsatlarla karşılaşan bireylerin artan görgülerinden ve bilgilerinden doğar.⁴⁹¹ Hume, bu görüşünün temel argümanlarını "Of Commerce" ve "Of Refinement in Arts and Sciences / Of Luxury" adlı denemelerinde ortaya koymuştur. Hume "Ticaret Üzerine" adlı demesinde, insanların çalışmalarının temel amaçlarının toplumun ve devletin çıkarlarına hizmet etmek olduğunu bildirir.⁴⁹² Hume, "Lüks Üzerine" adlı denemesinde ise, toplumda lüksün ve sanatın gelişmesinin ahlâki ve diğer etkilerini ele almıştır.⁴⁹³ Hume'un siyasi ve özgür toplum anlayışında ticaret önemli bir yere sahiptir. Hume bu çerçevede lüks ve lüksün ahlâki sonuçlarına dair görüşlerinde, ticaretin başarılı bir

⁴⁸⁸ D. Hume, a.g.e., 117

⁴⁸⁹ D. Hume, a.g.e., 124

⁴⁹⁰ D. Hume, a.g.e., s. 124-130

⁴⁹¹ C. Finlay, "Hume's Social Philosopher", 2007, s. 151

⁴⁹² D.Hume, "E.P.M.L", "Of Commerce", 1889, s. 255

⁴⁹³ D. Hume, "E.P.M.L", "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", 1889, s. 113

şekilde gelişmesini, lüks üzerinden toplumsal ve siyasi ilişkilerdeki gelişmelerle ilişkilendirmiştir.⁴⁹⁴ Bununla birlikte Hume, ticaretin kökeni hakkındaki ilk ve genel teorik argümanını, ‘Treatise’ adlı eserinde dile getirmiştir. Burada Hume, dünyanın farklı bölgelerinin farklı sermayeler ürettiklerini ve farklı insanların hem doğa tarafından farklı işlere uygun kılındıklarını hem de onların kendilerini bu işlerden yalnızca biriyle sınırlandırdıkları zaman daha kusursuz olacaklarını belirtir. Ayrıca ona göre, bütün bunlar mübadeleyi ve ticareti gerektirir. Bu yüzden, mülkiyetin onay yoluyla devredilmesi, tıpkı mülkiyetin bir tür onay olmaksızın devredilemez oluşu gibi bir doğa yasası üzerine kurulmuştur.⁴⁹⁵

Hume, “Ticaret Üzerine” adlı denemesinde, bir devletin büyüklüğü ile halkın mutluluğunun ticaretten ayrı düşünülemeyeceğini ve toplumun bireysel ticareti ve mülkiyeti ne kadar korursa, bireysel refahın ve ticari gelişimin de toplumu o kadar güçlendireceğini belirtir.⁴⁹⁶ Bunlar Hume’a göre adaletli bir yönetimin altında yatan ilkelerdir.⁴⁹⁷ Ancak Hume, devletin büyüklüğü ve halkın mutluluğunun ticaretten bağımsız düşünülmemesinin modern dönemlere özgü bir düşünme biçimi olduğunu vurgular. Hume bu konuda, Roma ve özellikle Sparta gibi küçük antik cumhuriyetleri örnek gösterir. Bu iki örnekte de, Hume’a göre, devletin büyüklüğü ticaret ve lükse düşkünlüğün olmamasından kaynaklanır hatta ona göre, Sparta bu nedenle aynı nüfusa sahip bütün modern devletlerden daha güçlüdür.⁴⁹⁸

Sparta ve Roma gibi tarihsel örnekler, modern yönetimleri devletin büyüklüğünü ticarete ve lükse dayandıran kuraldan dönmeleri gerektiği üzerine düşünmeye yöneltmektedir. Yine de Hume, bizim bu kışkırtmaya karşı temkinli olmamız gerektiğini söylemekte ve bu direncin kaynağını insan doğası olarak işaret etmektedir. Hume, antik yönetimlerin şiddet içerdiğini ve olguların doğal ve olağan gidişatına zıt olduğunu dile getirmektedir. Olgu dünyasında, ticaret ve lüks düşkünlüğünün olmadığı yerde insanlar için tembellek ve barbarlık bulunmaktadır ki bu bir noktada yoksulluk ve uyuşukluğa yol açmaktadır ve bireylerin yoksullaşması ve uyuşukluk devletin büyüklüğünü destekleyici şeyler değildir. Tersine, ticaret ve lüksün olanağı endüstri, hırs, yetenek ve zenginlik gibi birey mutluluğunu ve devletin

⁴⁹⁴ C. Finlay, a.g.e., s. 151

⁴⁹⁵ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 444- 445

⁴⁹⁶ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of Commerce”, 1889, s. 255

⁴⁹⁷ C. Finlay, “Hume’s Social Philosopher”, 2007, s. 151

⁴⁹⁸ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of Commerce”, 1889, s. 255

gücünü arttıracak, ilerletecek şeyleri beraberinde getirmektedir. Sparta ve Roma'yı ortaya çıkaran Hume'a göre oldukça özel koşullardır ve bu koşullar modern siyasal şartlarda benzerinin ortaya konulacağı şeyler değildir. Daha da ötede Hume, antik dönemde savunulduğu gibi Roma'nın düşüşünün giderek artan ticaret ve lüks düşkünlüğünden kaynaklanmadığını iddia etmektedir, gerçek neden hatalı bir yönetim modeli ve sınırlandırılmamış fetih hareketleridir.⁴⁹⁹

Hume'a göre dünya üzerindeki her şey parayla değil, emekle satın alınır. Emegin tek nedeni, toplumun ve devletin refahına hizmet etmeyi sağlayan tutkulardır.⁵⁰⁰ Bu yüzden devletlerin üretimi teşvik etmek için tutkularla emek arasındaki bu ilişkiye uygun davranmaları gerekir. Bunun geldiği anlam, yönetimlerin ticareti desteklemeleri gerektiğidir. Yönetimlerin ticareti desteklemelerinin nedeni Hume'a göre onun yararındandır. Ona göre ticaret, “evrensel para kazanma hırsını refleksiyon aracılığıyla, işe yarayacak şekilde kullanılmasını ve bu hırsın çalışkanlık denilen faydalı bir güce çevrilmesini sağlayan en önemli araçtır.”⁵⁰¹ Ona göre, bir devlette üretim ve mekanik sanatlar fazlalaştığında, çiftçiler kadar toprak sahipleri de tarımla bir bilim gibi ilgilenirler ve çalışkanlıklarını ve dikkatlerini iki katına çıkararak hem kaliteli hem de gerektiğinden fazla ürün elde ederler. Bu ürün fazlalığı, barış zamanlarında üreticilerin ve sanatları geliştirenlerin geçimini sağlar. Böylece toplum için, üreticilerin birçoğunu askerlere dönüştürmek (Roma'da vuku bulanın tam aksine) ve bu üretim fazlasıyla onları beslemek kolaylaşır. Hume'un bu açıklamalarına göre, bütün özgür/ medeni yönetimlerde durum budur.⁵⁰²

“Sanatların İncelmesi” adlı deneme, Hume'un lüksün yarattığı etkilerin insani durumda duyulardan alınan hazlarda bir incelmenin meydana geldiği hususunu ortaya koyma çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Birçok denemede olduğu gibi Hume, bu denemede de iki uç arasında bir orta yolda ilerleme girişiminde bulunur. Lüksün masum olduğuna ve onun tüm kötülüklerin kaynağı olduğuna inanan iki ayrı uç arasında. Hume, lüksün masum olmaktan fazlası olduğunu birçok örnekte dile getirmektedir çünkü bireylere ve topluma faydalı olma

⁴⁹⁹ D. Hume, a.g.e., s. 255- 267

⁵⁰⁰ D. Hume, a.g.e., s.261

⁵⁰¹ N. McArthur, “David Hume's Political Theory”, 2007, s.32

⁵⁰² D. Hume, “E.P.M.L”, “Of Commerce”, 1889, s.261

etkisi bulunmaktadır. Aslında, “Sanatların İncelmesi” adlı denemesinde Hume, kendisini “incelme dönemlerinin hem en mutlu dönemler hem de en değerli dönemler” olduğu yargısında konumlandırmaktadır. Bunu kanıtlamak için, Hume, Lüks çağına ait üç temel etkiyi delil gösterir. İlki, lüksün ticareti canlandırdığı ve ticaretin de bireylere meşguliyet sağlayarak hem işlerinden keyif almalarını hem de çabalarının meyvesinden tat almalarını sağladığı yönündeki tespittir. Böylece “Zihin, dinçleşir, güç ve yeteneğini artırır ve dürüst bir üretim hem doğal zevkleri tatmin eder hem de kolaylık ve durağanlıktan kaynaklanan doğal olmayanların ortaya çıkmasını engeller.”⁵⁰³ İkincisi, yaygın ticaretin Hume’un mekanik sanatlar dediği alanlarda ilerleme sağlamasıdır ve Hume’a göre, bu türden ilerlemeler özgür sanatlarda da ilerleme sağlar. Ticaret ve lüks bir “çağın ruhunu” ortaya çıkarır, uyumsuzluğu ortadan kaldırır, göz ardı etmeyi yasaklar ve böylece, bireylerin “akılsal varlıklar olarak düşünme ve tabii eylemlerini, zihnin ve bedeninin memnuniyetini geliştirmeyi”⁵⁰⁴ sağlar. Üçüncüsü özgür sanatların geliştiği yerde bireylerin daha sosyalleştiği ve şeylere ilişkin her bir konuda ince bir zekâ ve beğeni ortaya koyacak şekilde düşüncelerinin değişeceği yönündeki tespittir. Bireyler sosyalleşirse daha da insan olma yönünde ilerlerler. “Bu nedenle, bilgi ve özgür sanatlardan edindikleri ilerlemelerle, teknik açıdan mümkün olmasa da bireyler birbirlerine bağlandıkları her bir alışkanlığın insan olma adına daha fazlasını ortaya çıkardığını ve birbirlerinin memnuniyetine ve zevkine daha fazlasını kattıklarını hissederler.”⁵⁰⁵ Böylece, Hume, “ticaret, bilim, sanat ve hümanitenin çözülmez bir zincirle birbirine bağlı” olduğu sonucuna ve bunun “daha parlak ve refahlı dönemlere”⁵⁰⁶ ve özgür/ medeni/adil toplumlara özgü olduğu yargısına ulaşır.

Burada belirtmemiz gerekir ki; Hume’a göre, barbar bir toplum eleştirel düşüncenin olmadığı bir toplumken yeni bir barbarlık örneğinin ortaya çıkması ancak özgür/ medeni bir toplumda mümkündür. Yeni barbarlar, eleştirel düşüncüyü sıradan yaşam içerisindeki bağlantı noktalarından koparan kişilerdir. Bunun sonucu olarak yeni barbarlar, hastalıkların en tuhafını ortaya çıkarırlar, kendi dünyalarına ait uylaşımların ve pratiklerin reddedilmesi hastalığı. Bu bir anlamda memnun edici

⁵⁰³ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, 1889, s. 113

⁵⁰⁴ D. Hume, a.g.e, s. 113

⁵⁰⁵ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, 1889, s. 113

⁵⁰⁶ D. Hume, a.g.e., 112, 113

olabilir ancak tehlikelidir de özellikle de söz konusu yeni barbarlar filozof olduklarında. Bir topluma ait ahlâki, toplumsal, siyasal ve yasal uyuşmalar fikir (opinion) temelinde yükseldiklerinden, bir fikir hatalı ve yanlış bir zihne ait eleştirel düşünce tarafından deforme edilebilir. Böyle bir durumda uygar düzeni oluşturan ve ona kaynaklık eden eleştirel düşünce yaratılmasına destek olduğu düzenin yok edicisi haline dönüşebilir.⁵⁰⁷

İşte Hume'un nazarında ve tarihin tanıklığında medeni/ özgür bir toplumu deforme edebilecek başat etken *gayri meşru inançlardır*. Hume'un görüşüne göre, gayri meşru inançlardan birisi modern dönemlere özgü olan partiler, diğeri ise dindir. Ancak ona göre, gayri meşru bir inanç olan din, kendi döneminde bir parti yapısına büründüğünden, medeniliği/ özgürlüğü baltalama anlamında bu iki etken tek bir çatı, yani din adı altında anılabilir. Bu bağlamda Hume için din, “en iyi şeylerin yozlaşmasıyla üretilmiş olan en kötü” dür.⁵⁰⁸ Hume bu konudaki düşüncelerini özellikle “Batıl İnanç ve Coşkunluk Üzerine (Of Superstition and Enthusiasm)” , “Of Parties in General” ve “ Of Independency of Parliament” adlı siyasi denemelerinde dile getirir.

Hume'a göre kendi döneminde yaygın olan, toplum ve siyaset üzerine geliştirilmiş düşüncelerin çoğu, köklerini "iki yanlış din türü" olan batıl inanç ve coşkunluktan/ fanatizmden birinde temellendirmektedir. Her ikisi de çatışan teolojik doktrinlerin iki farklı kişilik tipine uygulanması sonucu ortaya çıkan gelişmelerdir. Her ikisi de karşıt politik çıkarlarla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. İkisi de ihmalden doğmuştur.⁵⁰⁹ Ayrıca Hume “bu iki din türünün evrensel olarak tarih boyunca, her toplumda ve her bireyde değişen ölçülerde mevcut olmalarına rağmen, onlar arasındaki şiddetin birçok din savaşıyla kanıtlandığı gibi, Reformasyon sonrası modern Avrupa'ya özgü bir olgu olarak düşünür.”⁵¹⁰ Hume'a göre bu dinlerin en uç taraftarları, modern Britanya'nın hem kuzey hem de güneyde içine düştüğü kötü durumdan da sorumludur. Hume'a göre felsefi bir tarihçinin görevlerinden biri de bu iki kanadın belirli zamanlarda birbirine üstünlük sağladığını açıklamaktır. Bu bağlamda Hume'un kendi siyaset teorisine verdiği görev; “bu iki din türünün de

⁵⁰⁷ D. Hume, a.g.e., 135

⁵⁰⁸ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of Superstition and Enthusiasm”, 1889, s.73

⁵⁰⁹ D. Hume, a.g.e., s. 73

⁵¹⁰ K. Haakonssen, “Hume's Political Theory”, 2006, s. 182

felsefi bakımdan neden yanlış, empirik açıdan çürük ve siyasi açıdan özellikle en uç biçimlerinin niçin tehlikeli olduğunu açıklamaktır.”⁵¹¹

Hume’a göre, insanlık bir yönüyle “zayıflığa, korkuya, melankoliye ve hepsine eşlik eden umursamazlığa”⁵¹² eğilimlidir. Bu durumda hayal gücü (fantezist bir biçimde) yüzeyin altında işleyen güçleri çağırır ve zihin bu güçleri, etkileme yöntemlerini seremoniler, kurallar, çile çekme, fedakârlık, adaklar yoluyla ya da sahtekârlık ya da ahmaklık olarak da değerlendirilebilecek saçmalıklardan başka bir şey sunmayan pratikler aracılığıyla kavramaya meyillidir. Hume bunları ‘batıl inanç (superstition)’ olarak adlandırır. Dinde rahipler, kilise kurumu ve ayinler, birey ve bu güçler arasında bağ kurmak için kullanılır. Toplumsal ve siyasi alanda ise, batıl inançları olanlar, kurulu düzen ve güçleri kabul etmeye yatkındırlar. Toplumu, bir monarka dayalı hiyerarşik bir yapı ve kutsal hakkı, otoritenin ve egemenliğin tek kaynağı olarak görme eğilimindedir.⁵¹³

Buna karşın, insanlığın başka bir tarafı, umut etmeye, gururlanmaya, zannetmeye, sıcak bir hayal gücüne (fantezist bir biçimde), tüm bunları izleyen bir umursamazlığa eğilimlidir. Hume bu durumu ‘coşkunluk (enthusiasm)’ olarak adlandırır. Bu durumda bireyler hayallere dalarak gerçek dünyadan uzaklaşırlar, üstün güçlerle doğrudan bir bağ kurduklarını sanırlar ve yönetilemez benlik savunusuna doğru bir eğilim gösterirler. Dinde, papazlar, kilise kurumu ve ayinler reddedilir. Hume’a göre coşkunların/fanatiklerin tutumlarının temel karakteristiği, kendi kişiliklerine kutsal bir nitelik bahşetme anlamına gelecek şekilde kendilerine odaklanmalarıdır. Toplumsal ve politik alanda ise coşkunlar/fanatikler bireyin haklarını savunurlar. Sıklıkla otoritenin zorla yenildiği ve kendi kendini yönetmenin uygun yönetim biçimi olduğu düşüncesine, en azından ilkesel düzeyde, eğilim gösterirler. Coşkunlar, sözleşmecilerin siyasi otoritenin meşruiyetine ilişkin açıklamalarını doğru bulurlar. Çünkü sözleşmeciler, bireyin sivil haklarının korunmasını kabul eder ve bu konuda ısrarcı davranırlar.⁵¹⁴

Hume, bu iki din türünü her ne kadar eleştirse de kendi kişisel tercihinin coşkunlardan yana olduğunu çok net olarak belirtir. Bu tercihin iki nedeni vardır.

⁵¹¹ K. Haakonssen, “The Structure of Hume’s Political Theory”, 2006, 182

⁵¹² D. Hume, “E.P.M.L”, “Of Superstition and Enthusiasm”, 1889, s.74

⁵¹³ D. Hume, a.g.e., s.74

⁵¹⁴ D. Hume, a.g.e., s.74- 75

İlki, coşkunlar Tanrıyla ilişkilerinde, kendi değerlerine duydukları güven ve inançtan ötürü, tek merkezli dinsel kurumsallaşmayı ve bu tür bir kurumun mensuplarının aracılığını reddederler. İkincisi, toplumda ve siyasette bireyin haklarını savunmalarıdır.⁵¹⁵ Hume'un bu iki yanlış din türüne ait tespitlerinin dışında bir vurgusu daha vardır. Bu, kendi iyi huylu demokrasisinde, kiliseyi neden tamamen devlete bağlı kılmak istediğinin açıklamasıdır. Çünkü ona göre, batıl inanç sivil/medeni özgürlüğün düşmanı, coşkunluk/ fanatizm ise dostudur. Hume'un batıl inançla kast ettiği aslında Katolik mezhebidir ve bu mezhep yanlış bir din türü olarak batıl inancı karakterize eden tüm özelliklere sahiptir. Buna karşılık coşkunluk/fanatizmin özgürlükten yana olması, onun kilisenin otoritesi için tamamen yıkıcı olmasından kaynaklanır. Ayrıca Hume'a göre, cesur ve tutkulu yaradılışların zaafi olan coşkunluğa doğal bir şekilde özgürlük ruhu eşlik ederken; tam aksine batıl inanç, insanları tembel ve onursuz kıldığından, onları köleliğe uygun hale getirir.⁵¹⁶

Hume'un nazarında ve tarihin tanıklığında medeni/ özgür bir toplumu deforme edebilecek ikinci etken modern dönemlere özgü olan partilerdir. Hume, partileri ve partiler içinde meydana gelebilecek olan hizipleşmeleri organize olmaları bakımından üçe ayırır. Bunlar, "Çıkar partisi, ilke partisi ve kişi ya da aile partisidir."⁵¹⁷ Hume, parti içinde meydana gelebilecek bir hizipleşmeye ve bunun çözümüne yönelik bir durum söz konusu olduğunda, bu partiler içerisinde en makul çözümlerin çıkar partisinden geleceğini belirtir. Çünkü ona göre, ilke partisi içinde herhangi bir hizipleşme söz konusu olduğunda, taraflardan hiç biri kendi ilkelerinden ödün vermeyeceğinden, bu hizipleşmelerin sonucu daha yıkıcı olur.⁵¹⁸ Söz konusu durum, "ilkeye da dayalı hiçbir pozisyonun karşılıklı çıkarı esas almamasından, yani karşılıklı faydaya hizmet eden olası hiçbir ilkesel pozisyonun bulunmamasından"⁵¹⁹ kaynaklanır. Hume'a göre esasen çıkar partisini farklı kılan, siyasi bakımdan insan davranışının temel motifi olan çıkarın peşinden gitmeleri ve kamunun çıkarının aslında kendileri için en önemli kişisel çıkara denk geldiğinin bilincinde olmalarıdır.⁵²⁰

⁵¹⁵ D. Hume, a.g.e., s. 76

⁵¹⁶ D. Hume, "E.P.M.L", "Of Superstition and Enthusiasm", 1889, s.74

⁵¹⁷ D. Hume, "E.P.M.L", "Of Parties in General", 1889, s. 59

⁵¹⁸ D. Hume, a.g.e., s. 59

⁵¹⁹ R. Hardin, "David Hume: Moral and Political Theorist", 2007, s. 151

⁵²⁰ D. Hume, a.g.e., s. 62

Hume'a göre, "ilkesel farklılıktan, özellikle de soyut spekülâtif ilkelere kaynaklanan hizipleşmeler daha çok modern zamanlara özgü olup, belki de insan ilişkilerinde karşılaşılan en sıra dışı ve açıklanması güç fenomenlerden biridir."⁵²¹ Buradaki anahtar sözcük, 'spekülâtif'tir.⁵²² Spekülâtif konularda, siyasi eylemi gerekli kılabilecek herhangi bir nesnel gereklilik bulunmadığından, her zihin kendininkini benimser ve birilerine ya da onların grubuna dâhil olmak için ötekilerini ikna etme eğilimi taşır. Modern dünyada böyle bir doğal kayma eğilimine neden olan etmen, Hume'a göre Hıristiyan dinidir. Hıristiyanlık ilk ortaya çıktığında, çok tanrılı dinlerle karşıtlık içerisindedir, yani devletin dini değildir. Hıristiyanlık yalnızca, güçlü bir ruhbanlık kurarak cemaati seküler güce karşı koruyarak hayatta kalabilmiştir. Bu nedenle ruhban kesimi, kendi sürülerini devletten ve diğer cemaatlerden ayırmak için yerleşik bir çıkarı sahiptir. Hume'a göre, bu yüzden insanlar arasındaki bu tür bölünmeler haklı olarak ilkesel çatışmalar olarak görülebilir; ancak bu çatışmaların asıl taşıyıcıları din adamlarıdır ve onlar arasında tam bir çıkar çatışması mevcuttur.⁵²³

Hume, batıl inancın ve coşkunluğun çatışan temellerinde yükselen hizipçilikten isyan doğurucu potansiyelinden ötürü hep korkmuştur. Günün politik jargonu ne olursa olsun kendi retoriklerini saklayan liderler sokaklara dökülecek, toplantı salonlarına gidecektir ve uygun eğitimin sınırları dışındaki nüfusun geniş kesimine ulaşacaklardır.⁵²⁴ İşte Hume'un bu korkusu, uygar düzeni oluşturan ve ona kaynaklık eden eleştirel düşüncenin yaratılmasına destek olduğu düzenin yok edicisi haline nasıl dönüştüğünün bir tasviridir. Böyle bir hizipçilikle baş etmenin tek yolu, grupların potansiyel liderlerini aydınlatmaktır. Haakonssen, bu amaçla Hume'un yazınsal dünyada rahipler sınıfını içeren her hareketi desteklediğini belirtmiştir. Beğeni ve öğrenme konusunda bilgili din adamları, eğitimliler arasında dogmatik teolojinin meselelerini toplumsal ayrımların nedenleri olarak görmektense tartışma konusu olarak görmeye eğilimlidirler ve kendi mezhepleri ile karşılıklı olarak kendi

⁵²¹ D. Hume, a.g.e., s.60

⁵²² K. Haakonssen, "The Structure of Hume's Political Theory", 2006, 207

⁵²³ D. Hume, "E.P.M.L.", "Of Parties in General", 1889, s. 62

⁵²⁴ K. Haakonssen, "The Structure of Hume's Political Theory", 2006, 208

rollerini bağınazlığın örneği olarak değil, ahlâki yönden düzenleyici ve medenileştirici olarak görmektedirler.⁵²⁵

4.2. Toplum Sözleşmesi Kuramı Karşısındaki D. Hume'un Tutum ve Reddinin Temel Argümanları

Genel olarak, sözleşmecî teoriler sivil/ medeni toplumun ortaya çıkışını, doğa durumunda sınırsız özgürlüklerini yaşayan bireylerin daha güvenli ve istikrarlı bir yaşam için haklarının bir kısmından gönüllü olarak vazgeçerek, bir sözleşme etrafında bir araya gelmeleri ve medeni/ özgür devleti kurmaları ile açıklanır.⁵²⁶ Bu yaklaşım, 'doğal hukuk' anlayışının temel dayanağıdır. Bu anlayışa göre, bireylerin iradi olarak toplumsal yaşama katılmak için haklarının bir kısmından vazgeçmelerini anlamlılaştırmak için onların doğuştan gelen haklar üzerinde birtakım sınırsız yetkiye sahip olduklarını kabul etmek gerekir. Toplumsal yaşama geçildikten sonra devlet otoritesinin, özgür ve eşit bireylerin aralarında yaptıkları sözleşme ile sınırlı olması ya da sözleşmeye bağlı olması gerektiği neden- sonuç ilişkisi içinde ortaya konulur. Bu anlamda J. Locke, devletin görevlerini vatandaşlarının hayatını, özgürlüğünü ve mülkiyetini korumak olarak tanımlar. Ona göre, toplum sözleşmesinin amacı budur. Aynı minvalde T. Hobbes, Leviathan'ı meşrulaştırırken sözleşmeye konu olan bireylerin ortak amaçlarının güvenlik olduğu gerekçesini savunur.⁵²⁷

Haakonssen'e göre doğal hukukçular, genellikle kurumların özünde ahlâki veya siyasi bir anlam bulunmadığını ve bütün anlamın irade vasıtasıyla kurularak ahlâki ve siyasi olmayan doğal bir dünyaya dayatılabileceğini düşünürler.⁵²⁸ Hume'un toplumun ve devletin kökenine yönelik açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, bunların kökeni daima tarihsel deneyime bağlıdır. Kendi empirist anlayışıyla uyumlu olarak Hume'un düşüncesinde yasa ve kurum birbirinden ayrı düşünülemez. Toplum, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, sözleşmeye dayalı bir yükümlülükler kümesi değil; uyaşımlara dayalı bir yükümlülükler kümesidir. Toplumda yasalar önce kurumlar sonra gelmez, bu yüzden Hume için yasa koyucu öncelikle yasalar koyan değil; kurumlar kuran kişidir. Bu yüzden böyle bir kökenden gelmeyen tüm teorileri Hume, kabul etmez. Onun bu eleştirisinin en önemli vurgusu, insanların bir

⁵²⁵ K. Haakonssen, a.g.e., s. 209

⁵²⁶ Buğra Kalkan, "Kendiliğinden Doğan Düzen", 2016, s. 132

⁵²⁷ B. Kalkan, a.g.e., s. 132

⁵²⁸ K. Haakonssen, "The Structure of Hume's Political Theory", 2006, 196

sözleşmeye taraf olabilmeleri için öncelikle, sözleşmenin bir anlama sahip olması gerektiğidir ki, böyle bir anlama ancak tarihsel tecrübeyle sonradan ulaşılır. Aristotelesçi ve Thomasçı gelenekteki düşünürler gibi, Hume da iradi davranışların yalnızca dış yakın gruplar arasında, eğer bu davranışlar kendilerinden ötede ve yukarıda bir anlama sahiplerse ilişki kurabileceğini düşünmektedir.⁵²⁹ Bu gelenekle karşıtlık içerisinde, yine de, Hume, mülkiyet ve sözleşme gibi toplumsal kurumların düzenlenmiş ve özsel anlamlara sahip olduğunu öne süren bakış açısını kabul etmez. Böyle kurumlar bundan böyle etkinliklerden başka bir şey değillerdir. Bu, Hume'un onları ve onlara ait değer ve kusurları, örneğin hak ve haksızlık, yapay olarak adlandırdığı bir durumdur.⁵³⁰ Kurumlar yapaydır çünkü onlar insan yaratacılığıdır. Aynı zamanda Hume, kendisini basitçe bu kurumların iradenin ifadesi olduğunu düşünen sözleşmeciler arasına dâhil değildir. Zira Hume için, mülkiyet ve sözleşme kurumları üzerinde herhangi bir iradenin etkinliği olmadan evvel var olan toplumsal etkinliklerdir.

Hume'un sözleşme teorilerine yönelik itirazının temelinde, bu teorilerin iddialarının olgusal gerçekliği dikkate almamaları ve böylece iddialarının hesabını verememeleri yatmaktadır. Sözleşmeci kuramların ortak yönü, devlet otoritesinin meşruiyetini kanıtlamak için sözleşmeyi bir araç olarak kullanmalarındadır. Hume perspektifinden yorumlarsak, bu araç, siyasi otoritenin meşruiyetine olguya ters bir açıklama getirmekle birlikte, devletin meşru eylemlerini gerekçelendirememiş ve devletin itaate zorlayıcılığının nedenini açıklayamamışlardır. Hume, bu yüzden, böyle bir temellendirmeyi reddeder. Hume, siyasi otoriteyi temellendirdiği argümanlarını, hem *Treatise*'de hem de bu konuda onun görüşlerine en fazla başvurulan "Of the Original Contract" adlı denemesinde ortaya koyar.

Hume'a göre, insanlar arasında devlet otoritesine itaat etme eğilimi zaman içinde sonradan gelişir. İtaat ilk olarak, toplumun minimal yapısı olan ailede başlar. Ailede bireyler, ebeveynleri tarafından konulan kurallar yoluyla itaat etmeyi öğrenirler. Hume bu argümanı, "Of the Original Contract" adlı demesinde dile getirmiştir, ancak ilk eseri olan *Treatise*'de bu argüman aynı anlamı ifade eder. "İtaat eden insanlar genel olarak kuralların kökenini düşünmezler, hatta düşünseler bile,

⁵²⁹ K. Haakonssen, a.g.e., 2006, s. 201

⁵³⁰ D. Hume, "Treatise", 1997, 419

onların kökeninde duran şeyin sözleşme ve onay olduğunu hayal dahi edemezler. Sadece filozoflar, böylesi, insanlığın deneyiminden uzak bir düşünceyi öne sürebilirler.”⁵³¹

Hume, “Of he Original Contract” adlı denemesinde, kendi dönemindeki saray partisi olarak adlandırılan Tory’lerin ve Locke’un ve onun görüşlerini savunan, halk partisi olarak adlandırılan, Whig’lerin devletin meşruiyetine yönelik temel iddialarını eleştirir. Hume bu denemedeki eleştirilerine, kralların kutsal haklara sahip olduğunu iddia eden Tory’lerin görüşleriyle, siyasi otoritenin insanların onayına dayandığını iddia eden Whig görüşünün başlıca ayırıcı ilkelerini otaya koyarak başlar. Bu ilkeler, bu görüşlerin vücut bulduğu iki partinin spekülasyon dayanaklarıdır.⁵³² Hume’a göre bu partilerden ilki devleti Tanrıya bağlayarak, onu Tanrı kadar kutsal ve dokunulmaz kılmaya gayret eder ki, devlete yönelik en küçük bir eleştiriye bile neredeyse dine küfür olarak kabul eder. Hume perspektifinde böyle bir argüman bize göre, erekselliğe dayanan teolojik bir meditasyonun ürünüdür. Ereksel düşünce, neden sonuç ilişkisinin işleyişine terstir, çünkü nedenselliğe göre, sonuç daima en sonda bulunurken; ereksellik ulaşılan sonucun baştan bilindiği varsayımına dayanmaktadır ve bu da mantıksal bir çelişkidir. Dolayısıyla Hume için böyle bir iddia da gerçekten “olup biten her şeyin genel plânın veya tanrısal takdirin içinde kapsanır ve hiçbir kral ya da monark tanrının vekili olarak adlandırılmaz.”⁵³³

Hume’un bu denemede eleştirilerini yönelttiği asıl konu, özelde İngiltere, genelde Britanya’nın siyasi tarihinde önemli bir yere sahip olan 1688 Şanlı Devrim’den itibaren, bu devrimin haklılığını savunan Whig Partisinin dayandığı felsefi ilkedir. Hume burada, Locke’un adını anmamakla birlikte, Locke’u ve onun toplumsal sözleşme görüşünü hedef alır.⁵³⁴ Ona göre,

“Diğer Parti (Whig), devleti tamamen insanların onayı üzerine bina ederek, yurttaşların belli amaçla yöneticilerine emanet ettikleri otorite tarafından ne zaman mağdur edilirse, onun aracılığıyla yöneticilerine direnme hakkını örtülü bir şekilde korudukları bir tür orijinal sözleşmenin var olduğunu farz eder.”⁵³⁵

Hume’a göre, yönetimin dayandığı sözleşmenin toplumsal sözleşme olduğu ve dolayısıyla bugünkü kuşakların bilemeyeceği kadar eskilere dayandığı söylenir.

⁵³¹ B. Östbring, “David Hume and Contemporary Realizm in Political Theory”, 2011, s. 21

⁵³² D. Hume, “E.P.M.L.”, “Of The Original Contract”, 1889, s. 466

⁵³³ D. Hume, “E.P.M.L.”, “Of The Original Contract”, 1889, s. 467

⁵³⁴ J. Rawls, “Lectures on the History of Philosophy, 2007, s. 166

⁵³⁵ D. Hume, a.g.e., s. 466

Eğer burada vahşi insanların bir araya gelerek güçlerini birleştirmesini sağlayan anlaşma kastediliyorsa, bunun gerçek olduğu bilinir; ancak çok eski olduğu ve binlerce yönetim ve hükümdar değişikliği sonucunda yıprandığı için, bugün bir etkisinin kaldığı söylenemez. Bu çerçevede ille de bir şey söyleyeceksek eğer, hukuki olan ve vatandaşlardan bağlılık bekleyen her yönetimin uyuşum ve gönüllü sözleşme üstüne kurulduğunu söylememiz gerekir. Ama bu aynı zamanda babaların çocuklarını ve hatta en uzak kuşakları bile bu sözleşmeyle bağlamaya rıza gösterdiğini varsaymaktadır ki, Hume, tarihin ve deneyimin hiçbir çağda veya hiçbir yerde bunu doğrulamadığını iddia eder.

Hume'un toplumsal sözleşme kuramlarına yönelik bir diğer itirazı da, kendi döneminde de mevcut olan, gelmiş geçmiş bütün devletlerin gasp ya da fetih üzerine kurulmuş oldukları ve onların daima güç ve şiddet üzerine aracılığıyla kuruldukları şeklindedir.⁵³⁶ Dolayısıyla devleti bu şekilde kuranların halkın rıza göstermesi veya gönüllü boyun eğmesi gibi bir kaygıları olmamıştır. Ona göre, bir ordu veya grubun başına geçen kişi becerikli ve cesursa, bazen şiddet, bazen yalanlarla kendi yandaşlarından yüz kez daha kalabalık bir halk üzerinde egemenlik kurmakta hiç zorluk çekmemiştir. Asla düşmanlarının kendi sayılarını veya gücünü tam olarak bilmesine izin verecek bir iletişime girmez. Halkın tek bir vücut haline gelerek kendisine karşı koymasına fırsat vermez. Ayaklanma sırasında ona alet olanlar dahi düşmesini isteyebilir; ancak birbirlerinin niyetlerinden habersiz oldukları için hep korkarlar ki, zaten onun güvenliğinin tek kaynağı da budur. Tarihte çoğu yönetim böyle kurulmuştur; dolayısıyla Hume'a göre, bu anlayışı savunanların "övündükleri tek toplum sözleşmesi işte budur."⁵³⁷

Hume'un toplum sözleşmesine yönelik empirik itirazlarının bir diğeri şu şekildedir: Ona göre, dünya üzerindeki devletlerin parçalanma, yayılma, tarım kolonileri, göçlerle sürekli değişir. Bütün bu olaylarda belirleyici olan uzlaşma ya da gönüllü bir birlikteliğin tam aksine güç ve şiddettir. Evlilik ya da vasiyetname gibi yönetici hanedanın değişmesine neden olan durumlar da mevcut toplumun mensupları için onur verici olmadığı gibi, vatandaşlarına kendi yöneticilerinin zevk ya da çıkarları gereği bir çeyiz ya da miras muamelesine tâbi tutulduklarını

⁵³⁶ D. Hume, "E.P.M.L.", "Of The Original Contract", 1889, s. 471

⁵³⁷ D. Hume, "E.P.M.L.", "Of The Original Contract", 1889, s. 469- 471

düşündürürler. Dolayısıyla böyle bir durumda da Hume için “herhangi bir rıza ya da sözleşme geçerli değildir.”⁵³⁸

Hume, seçimlerle toplum sözleşmesi arasında bir benzerliğe dayanan kökensel bir ilişki kurmaya yönelik eğilimleri de güçsüzleştiren bir eleştiri de bulunur. Hume “seçimlerin sıklıkla birkaç büyük figürün birleşmesiyle kontrol edilmeleri yüzünden büyük bir ağırlık taşımadıklarını ve tikel bir rızayı doğuran sosyal sözleşme idesinin olgulara hiç uymadığını belirtir.”⁵³⁹ Hume’a göre bunun en iyi örneği 1688 Şanlı Devrim’dir.⁵⁴⁰ Ona göre bu olay, siyasi otoritenin sadece kraliyet kısmıyla ilgili bir veraset değişimidir ve bu değişimi yaklaşık on milyon Britanyalı için belirleyen yalnızca yedi yüz kişinin çoğunluğudur. Hume, kendi toplum ve devlet anlayışına uygun olarak, parlamenter uyuşmaların aldıkları bu kararı, gerçekten, bu on milyon insanın büyük çoğunluğunun isteyerek kabullendiklerinden şüphe duymadığını belirtir. Ancak buradaki asıl problem ona göre, söz konusu kararın ne alınışının ne de uygulandığının halkın tercihine bırakılmış olmamasıdır. Kararın alındığı andan itibaren yeni monarka itaat etmeyi reddeden herkesin cezalandırılması gerektiğine hükmedilmiştir ve sorunun başka türlü bir çözüme bağlanması da mümkün değildir.⁵⁴¹

Hume böylece başka tarihsel örneklerle de destekleyerek, Rawls’ın belirttiği üzere rızanın “Locke’un ona atfettiği türden bir otoriteye neredeyse hiç sahip olamayacağını ifade eder.”⁵⁴² Hume için, tarihle gelen tecrübenin ortaya koyduğu gibi fetih ve gasp bütün eski ve yeni devletlerin temelidir. Bununla birlikte Hume için, Şanlı Devrim örneğinde olduğu gibi, siyasi otoritenin temelinin gerçekte rızaya dayanıyormuş gibi görüldüğü çok az durumda ise “rıza genellikle o kadar düzensizdir, o kadar sınırlıdır ya da zorbalıkla öyle iç içe geçmiştir ki, otoritesi hiçbir zaman saygı görmez.”⁵⁴³ Burada belirtmemiz gerekir ki, Hume için rıza, aynı zamanda devletin temellerinden biridir. O bu konudaki görüşünü “ Amacım burada halkın rızasının bir devletin uygun kökeni olması bakımından taşıdığı önemi göz ardı

⁵³⁸ D. Hume, a.g.e., s. 472

⁵³⁹ J. Rawls, “Lectures on the History of Philosophy, 2007, s. 167

⁵⁴⁰ D. Hume, a.g.e., 472

⁵⁴¹ D. Hume, “E.P.M.L.”, “Of The Original Contract”, 1889, s. 472- 473

⁵⁴² J. Rawls, “Lectures on the History of Philosophy, 2007, s. 167

⁵⁴³ D. Hume, a.g.e., 474

etmek değildir. Rıza, muhakkak ki hepsinin en iyisi ve en kutsalıdır”⁵⁴⁴ diyerek belirtir. Ancak Hume için, rıza hiçbir zaman siyasi otoritenin meşruiyetinin tek kaynağı olamaz. Dolayısıyla onun için, gasp, fetih gibi yönetimin başka temelleri de vardır, fakat bunlar içinde en üstünü rızadır.

Hume’un toplum sözleşmesi kuramlarına yönelik itirazının başka bir boyutunu ise onun adalet ve ahlâk anlayışına bağlı olarak ortaya koyduğu eleştirilerini içerir. Bu bağlamda Hume’a göre toplum sözleşmesi görüşü adalet söz konusu olduğunda “insanların sahip olmadıkları bir bilgi ve saygı durumunu varsayar.”⁵⁴⁵ Ancak Hume’un nazarında böylesi bir durum, tarihsel tecrübenin tam aksini iddia eder ki bu, insanoğlunun yeryüzüne geldiği andan itibaren mükemmel bir varlık olduğunu imlemekle eş değer bir tutum olduğunu söylememiz demektir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere Hume için adalet, yapay bir erdem olarak icat edilmiştir. Zaten insanoğlu için böyle bir mükemmellik söz konusu olsaydı, ne rızaya dayanmayan bir siyasi otorite mümkün olurdu ne de ona itaat baskı ve zorbalık gerektirirdi. Bu yüzden Hume’a göre, yeni kurulan bir devlete başlangıçta gösterilen saygının nedeni, sadakat (bağlılık) ya da ahlâki bir yükümlülük idesinden ziyade korku ve zorunluluktur.⁵⁴⁶ Ancak zaman, yeni devletin kuruluşu sırasında ortaya çıkan hoşnutsuzlukları aşamalı olarak ortadan kaldırır ve toplum, devlet güçlenip istikrar kazandıkça, onu meşru yönetimleri olarak görmeye alışır. Bu alışkanlık, ilerleyen süreçte bir inanca dönüşür ve yönetime itaat “halk tarafından bir tercih meselesi değil, bir yükümlülük meselesi olarak kabul edilir.”⁵⁴⁷ İşte bu nokta bize göre, aynı zamanda Hume’un empirist epistemolojisinin, ahlâk ve siyaset anlayışına nasıl tezahür ettiğinin kanıtıdır. Bunun dışında kalan her anlayışın Hume’un gözünde birer gayri meşru inanç olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

Hume’un bu konudaki son eleştirisi, bütün meşru hükümetlerin insanların onayından kaynaklandığını ileri sürdüğümüzde onlara “kesinlikle hak ettiklerinden veya bizden beklediklerinden daha fazla onur verdiğimiz”⁵⁴⁸ biçimindedir. Bu son eleştiri, Hume’un sözleşme kuramları söz konusu olduğunda onun doğal ve yapay erdemler ayrımının sonucu olan iki farklı ahlâki ödev türünü ve buna dayanarak

⁵⁴⁴ D. Hume, “E.P.M.L.”, “Of The Original Contract”, 1889, s. 474

⁵⁴⁵ J. Rawls, a.g.e., s. 167

⁵⁴⁶ D. Hume, a.g.e., s. 475

⁵⁴⁷ D. Hume, a.g.e., s. 475

⁵⁴⁸ D. Hume, “E.P.M.L.”, “Of The Original Contract”, 1889, s. 478

toplumun bireylere sağladığı yarar temelinde icat edildiğini bize hatırlatır. Nitekim Hume, “ Of the Original Contract”⁵⁴⁹ adlı denemesinde tıpkı “Treatise” de ve Ahlâk adlı eserlerinde ele aldığı gibi ele alır. Buna göre, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hume’da humanity (insancılık)’nin belirlediği doğal erdemlerden kaynaklanan birinci tür ahlâki ödevler, çocuk sevgisi, yoksullara merhamet, anne baba sevgisi gibi, bütün yükümlülük idelerinden ve gerek kişisel çıkar gerekse toplumsal yarara dair bütün refleksiyonlardan bağımsız ödevlerdir. İkinci tür ahlâki ödevler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kaynağı duygudaşlık olan yapar erdemler, yani adalet, sadakat ve verilen sözlerin yerine getirilmesiyle ilgili ödevlerdir. Hume’a göre, bu ödevleri ihmal ettiğimizde, toplumun ihtiyaçlarını karşılamamızın imkânsız olduğuna dair refleksiyon sonucu bir yükümlülük duygusuyla uygularız. Nihayetinde bu üç yapay erdem “mecburi hale gelirler ve insanlık üzerinde bir otorite kazanırlar.”⁵⁵⁰

Hume’un sözleşmecî teorilere neden ve hangi yönlerden itiraz ettiğine dair açıklamalarımızı dile getirmiş bulunuyoruz. Hume’un sözleşmecî teorilere yönelik eleştirileri doğal olarak onun temel/ doğal haklara ilişkin itirazlarının temelini oluşturmaktadır. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında bu konu üzerinde duracağız.

4.3. David Hume’un Adalet ve Temel Haklar Yaklaşımı

Hume, sözleşmecî teorilerin bir uzantısı olan doğal hukuk anlayışının geleneksel hak kavramını ahlâk ve siyaset anlayışında nadir olarak kullanmaktadır. Bu konular üzerine yazanlar, genel olarak Roma hukukundan kalan materyallerden oluşan ve Hugo Grotius’un doğal hukukçuları tarafından geliştirilen bir şema kullanılmaktadırlar. Bu şemaya göre, her kişi insan olmaktan gelen belli niteliklere sahiptir ancak diğer nitelikler kişi tarafından yaşamdaki etkinliği sonucunda edinilir. İlki doğal ve içkin haklardır ve Hume’un doğal değerlerine kaba hatlarla tekabül ederler. Bazı doğal haklar mükemmel değilken bazıları tüm edinilmiş haklar gibi mükemmeldir.⁵⁵¹ Nezaket, cömertlik, kadirşinaslık gibileri mükemmel olmayan bir biçimde ortaya atılabilirler. Çünkü böyle bir durumda ortaya atanın nitelikleri, ortaya atılanı meşru kılmaktadır ki bu yasaya konu olacak bir şey için belirsiz ve değişken

⁵⁴⁹ D. Hume, a.g.e., s. 480

⁵⁵⁰ D. Hume, a.g.e., s. 480

⁵⁵¹ K. Haakonssen, “The Structure of Hume’s Political Theory”, 2006, s. 199- 200

bir yapı gösterir ve iddianın ahlâki önemi onları koruma altına alacak yasal zorlamayı sağlamak söz konusu olduğunda epey kısıtlıdır. Ancak mükemmel doğal haklar, yaşam, özgürlük, kişisel irade ve onların kişisel mülkiyet ve sözleşmesel ilişkiler arasındaki tesadüfi ve yapay uzanımları, yasal düzenlemeyle anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca onların yasa tarafından korunumu çok önemlidir, çünkü siyasi otoritenin meşruiyeti temelde buradan kaynaklanır. Mükemmel ve mükemmel olmayan haklar arasında yapılan, onların kesinliği ve uygulanabilirliğini temel alan ayırım Hume'un adalet örneğinde olduğu gibi yapay değerler ile sınırlı cömertlik örneğinde olduğu gibi doğal değerler arasında yaptığı ayrımı çağrıştırmaktadır. Yine de Hume, mülkiyete ek olarak belli doğal niteliklerin, zihin ve beden sağlığının yasa tarafından korunması gerektiğini ve mülkiyetin yasal korunumu sayesinde onların da dolaylı olarak korunduğunu kabul etmiştir.⁵⁵² Bu doğal nitelikler ve iyilikler doğal hukuk teorilerine göre, yaşamın içerisinde mükemmel doğal haklar olarak korunan alanları olarak görülür. Başka bir deyişle, Hume ahlâk alanında yaygın olan doğal hukuk öğretileri ile uzlaşmaktadır yine de bu uzlaşmayı formüle etmek için haklar kavramına başvuramaz. Onun hakları dile getirişi, ya mülkiyet ve sözleşme bağlamında üstünkörü bir değinme ya da siyasi otorite bağlamında yönetme hakkına gönderme yapmak biçimindedir.

Hume, doğal hukukçuların dile getirdiği anlamda, haklar üzerine bir görüş dile getirmemiştir. Çünkü haklar üzerine düşünce üreten her iki gelenek de onun perspektifinden kabul edilebilir görünmemektedir. Yaklaşımlardan birine göre haklar, ahlâki bir etmen olarak insanın nitelikleri demektir; tüm ahlâk sistemleri için öncelik arz ederler ve tüm ahlâki kurumlar, örneğin mülkiyetin kuralları ve otorite yapıları bireylerin her biri kendi haklarını ötekilerin haklarına uydurduğunda buradan doğar. Bu bakış açısı Grotius tarafından ortaya konulmuştur ve Hobbes tarafından yeniden felsefi bir formülasyona kavuşturulmuştur ki Hobbes için söz konusu nitelikler ya da haklar, bireylerin kendilerini çevreleyen dünya ve diğer bireyler üzerinde sahip olduklarını iddia ettiklerinden daha gizemli değildir.⁵⁵³ Bu bakış açısı Hume'un bakış açısına yakındır ancak Hume'un bunu neden kabul etmediğini açıklayan iki haklı gerekçe mevcuttur. İlk haklar argümanının bu biçimi, toplumsal kurumların

⁵⁵² D. Hume, "Treatise", 1997, 490

⁵⁵³ M. Hampsher-L. Monk, "Siyasal Düşünceler Tarihi", (çev: N. Arat v.d.), 2004, s. 54- 56

dayanağı bağlamında sözleşmeci irade teorilerine doğrudan kapı açmaktadır ki Hume'un bunları reddettiği görülmektedir. İkinci neden, bunun siyasi-dini coşkunluk ile hemen bağ kurabilen bir yapıda olması ve politik olarak tehlikeli olmasıdır. Dini temelli bir irade özgürlüğü iddiası, haklar ya da özgürlükler açısından çok kolay bir şekilde ele alınmıştır.⁵⁵⁴

İkinci bakış açısına göre, haklar, kişinin birincil ahlâki niteliği olmaktan ziyade, bireylere ödev ve haklardan söz eden doğal bir hukuktan türetilmişlerdir. Bu görüş hakların felsefi statüsü görüşleri içinde diğerlerine göre açık ara öndedir ve başka konularda uç noktalarda farklılık gösteren düşünürler tarafından (noe-skolastik Leibniz ve Wolff, Cambridge Platonculuğu ve onunla bağı olan Nanthaniel Culverwell, yarı-Kartezyen Richard Cumberland gibi isimlerden eklektik iradeci Samuel Pufendorf ve Christian Thomasius'a kadar) paylaşılan bir ortak noktadır. Bu teorilerin önde gelen niteliklerinden biri hakların ve özellikle mükemmel hakların ödevlere bağlı olmasıdır; bir kişinin bir şeye hakkı olduğunda diğerlerinin ondan uzak durması türünden ödevlere dayanır. Bu, Hume'un adaletin kurallarının ahlâki nitelikleri hakkındaki akıl yürütmesine benzemektedir. Ancak bu koşullar altında Hume'un bir haklar kavramı ortaya atması onun yanlış anlaşılması tehlikesini doğurabilirdi. Hume, tamamen haklarla ilgili geleneksel argümanlardan uzak durmayı tercih etmiştir. Çünkü görüldüğü gibi, doğal haklar genellikle meşrulaştırmanın teleolojik ve kayracı şemalarının bir parçası olarak görülmüşlerdir.⁵⁵⁵

Özetlemek gerekirse, Hume'un ahlak ve siyaset teorisi yaygın haklar teorisini reddetmek için yerinde nedenler barındırmaktadır. Ancak bu durum, onu, siyasete haklar çerçevesinden bakma yaklaşımından tamamen alıkoymamıştır. Hume'un yalın, istikrarlı yönetsel etkinlik ideali adaletin kurallarının hukuksal koşullarında yatmaktadır ve bu kurallar doğal hukuk sistemlerinin özel içtihatlarının merkezi alanlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla onlar, doğal ve arzi hakların, özellikle de mülkiyet, halefiyet, sözleşme gibi reel ve kişisel hakları kapsamaktadırlar.

⁵⁵⁴ K. Haakonssen, "The Science of Legislator", 1981, s. 99- 104

⁵⁵⁵ K. Haakonssen, "The Science of Legislator", 1981, s. 104- 109

Hume için adalet, toplumsal yaşamda uyaşımalar aracılığıyla icat edilen yapay bir erdemdir. Yapay erdemlerin toplumsal yaşamda işlerlik kazanmaları, kurumlara ve bu kurumların düzenlediği kurallara bağlıdır. Yapay erdemler ayrıca uygulandıkları toplumlara göre de çeşitlenirler. Bu çerçeve içerisinde yapay erdemlerin uygulanma alanları Hume’da küçük ölçekli topluluklar (Amerikan kabileleri gibi) ve büyük ölçekli toplumlar olmak üzere ikiye ayrılır. Küçük ölçekli topluluklarda herkes birbirini tanır, gözetler ve bunlarda kurallar, herkesin birbirini gözetlemesine bağlı olarak düzenlenir. Bu topluluklarda söz konusu kurallar, büyük ölçüde doğal erdemlere bağlı olarak oluşturulmuştur. Ayrıca bu tür toplulukların üyeleri ancak ihtiyaçlarını karşılayacak ölçüde mal ve mülke sahip oldukları için, onlarda adalet ve mülkiyet henüz kurumsallaşmamıştır. Devlet/ yönetim ise zaten kurulmamıştır. Büyük/ geniş ölçekli toplumlarda, toplumsal düzeni korumak ve bu düzeni daimi bir istikrara kavuşturmak resmi kurumların yani devlet ve onun kurumlarının amaç ve görevidir. Hume bu bağlamda öncelikle uyaşımlara ve mülkiyet yasaları üzerine odaklanır ve “onun bu konudaki bütün tartışması mülkiyeti korumak için zorunlu olan ceza hukuku ile ilgilidir ki, adalet Hume için, bir bakıma bu yasaların uygulanması anlamına gelir.”⁵⁵⁶ Adalet yasalarının uygulanmasıyla toplumsal yaşamda hâsıl olan hazzın ve onayın kaynağı kamusal veya genel faydadır.⁵⁵⁷ Hume böylece, toplumun çıkarları ve kamusal faydayı adalet ve mülkiyet ile sıkı bir biçimde ilişkilendirir. Bu bağlamda, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, bütün yasa ve adalet şeması toplum için faydalıdır.

Hume’da bu faydayı ortaya çıkaran, adalet ve mülkiyet kurallarının genel ve katı kuralları içeren niteliğidir. Bu katı ve genel kurallar adalet ve mülkiyeti “refah kriterinden ziyade prosedürel kriterlere göre tanımlarlar.”⁵⁵⁸ Bu katı ve genel kurallar icra edilebilmeleri için kurumlara ihtiyaç duyarlar. İşte Hume’da kurumsal anlamda adalet iki aşamalıdır. İlk aşamada adaletin işlevlerini ve görevlerini yerine getirmek için tüm kurumlarıyla bu amaca hizmet eden devlet icat edilir. İkinci aşamada ise, devlet yöneticileri hukuk tarafından belirlendiği şekliyle kendi görevlerine ilişkin kuralları takip ederler. Böylece devlette yöneticiler yapay bir biçimde en uzak mesafedekini en yakın hale getirir yani kendi kişisel çıkarlarına ters

⁵⁵⁶ R. Hardin, “David Hume: Moral and Political Theorist, 2007, s. 196

⁵⁵⁷ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 477

⁵⁵⁸ R. Hardin, “David Hume: Moral and Political Theorist, 2007, s. 137

de olsa vatandaşının çıkarını gözetir; yönetilenler ise en yakınındakini en uzak hale getirir yani kendi kişisel çıkarları için, kendi çıkarlarından feragat eder. Böylece, “toplum yasalarını (adalet kurallarının) ihlal edebilecek her şey otoritenin yetkileri dışında bırakılmış olur.”⁵⁵⁹ Bu ancak, kişisel çıkarın imgelemdeki bir refleksiyonu olan adaletin ikinci aşaması olarak adaletin kendi üzerine bir refleksiyonu ile mümkün olmaktadır ki, bunun anlamı ise hukuktur.

Hume’un adalet anlayışı, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, temelde mülkiyet problemiyle ilgilidir. İnsanların sahip olduğu mülkiyetlerinin istikrarsızlığı (üçüncü iyelik) ve başkalarının saldırısına açık oluşu toplum için büyük bir tehlikedir. Bu yüzden adalet ve mülkiyeti ortaya çıkaran koşullar aynıdır ve mülkiyet de tıpkı adalet gibi toplumun olmazsa olmazıdır. Hume’un kendi ifadesiyle, “insanlar toplum olmadan yaşasalardı, mülkiyet hiçbir zaman bilinmeyecekti, dolayısıyla ne adalet ne de adaletsizlik hiçbir zaman var olmayacaktı.”⁵⁶⁰ Hume’da esasen adaleti ve mülkiyeti gerekli kılan da kamusal fayda ve toplumun çıkarlarıdır ve bu çerçevede, adaletin somut uygulayıcıları olarak, bütün yargıçların genel amacı kamusal faydadır.

Bu bağlamda adaletin üç temel kuralından ikisi mülkiyetle ilgilidir. Hume bu kurallarla ilgili görüşlerini yalnızca Treatise adlı eserinde dile getirdiği için bizim de bu konudaki referansımız bu eserdir. Hume’da adaletin üç temel kuralı vardır. İlki, mülkiyetin istikrarının sağlanmasıdır. İkincisi, mülkiyetin onay yoluyla devredilmesidir. Üçüncüsü, verilen sözlerin yerine getirilmesidir.⁵⁶¹ İlk kuralla ilgili olarak Hume, toplumun dolayısıyla adaletin ilk kuruluşuyla ilgili olarak mülkiyetin istikrarı hususunda bireylerin hangi yöntem üzerinde anlaştıklarına odaklanır. Ona göre mülkiyetin nasıl dağıtılacağını belirleyecek olan en iyi çare, “herkesin mevcut sahip olduklarından yararlanmaya devam etmesini sağlamaktır.”⁵⁶² Böylece, başlangıç noktası olarak, herkesin mevcut mülkleri ve bunlar üzerindeki mülkiyet haklarının güvence altına alınmaları sağlanmış olmaktadır. Bu ilk kural, Hume’un adalet ve mülkiyet teorisinin bir tür ilk edinim kuralıdır ve toplumun ilk kuruluşundaki ilk sahipliği açıklar. Ancak bu ilke toplumun ilerleyen aşamalarında,

⁵⁵⁹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 498

⁵⁶⁰ D. Hume, “Ahlâk”, 2010, s. 30

⁵⁶¹ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 420- 452

⁵⁶² D. Hume, a.g.e., 433

toplumun başlangıç aşamasındaki gibi uygulanamaz. Çünkü Hume'a göre, herkesin sahip olduğu üzerinde mülkiyet hakkını her zaman ve her durumda tanımak hırsızlık, gasp ya da sadece elinden alma ile mülkiyetin oluştuğunu kabul etmek anlamına gelir ki, bu toplum için ne faydalıdır ne de mülkiyetin istikrarı için tatmin edici bir çözümdür. Ona göre bu yöntemi toplumun ilk aşamasından itibaren sürekli işler kılmak "haksızlığa müsaade etmek ve onu ödüllendirmek" anlamına gelecektir.⁵⁶³ Bu durumda sürekli sahipliğin getirdiği sıkıntıları gidermek için malların el değiştirilebilir veya devredilebilir olduğunun tanınması gerekir. Hume'a göre bu tanınma ancak, adaletin ve mülkiyetin ikinci kuralıyla, yani insanlar arasında bir uyuşum aracılığıyla icat edilen mülkiyetin onay yoluyla devredilmesi kuralı ile mümkün olur. Bu kural ya da uyuşum ona göre, "hem mülkiyette istikrara hem de mülklerin dolaşımına ve değişimine imkân veren en uygun çözümdür."⁵⁶⁴ Bu kurallarla toplumda adalet büyük ölçüde ortaya çıkmakla birlikte, Hume'a göre, bunlara bir son bir kural eklenmeden adalet kuralları bütünüyle tamamlanmaz. Bu üçüncü kural verilen sözlerin yerine getirilmesidir. Adaletin diğer kuralları gibi, verilen sözlerin yerine getirilmesi kuralı da uyuşum sonucu ortaya çıkmıştır. Ona göre toplumsal yaşam içinde insanlar, sözlerini yerine getirmenin sağlayacağı avantajları toplumsal deneyim içerisinde fark etmeleri ve çehesiyle söz vermeyi ve sözleri yerine getirmeyi bir kural olarak icat eder ve üretirler. Bu icat, insanların toplum içinde diğerleriyle ortaklık ve işbirliğine girmeleri ve bu yolla daha verimli ve kazançlı sonuçlar elde edebilmeleri için karşılıklı güvene dayanan bir zemin sağlar.⁵⁶⁵

Hume'da adalet, mülkiyet ve devlet arasındaki bağlantıyı şu şekilde ortaya koyabiliriz: Adalet, mülkiyetin istikrarı, mülkiyetin onay yoluyla devredilmesini garanti altına alan kuralları belirlerken, devlet de bu kuralların icra edilmesini kurumlarıyla birlikte sağlar. Böylece Hume'da adaletin ve devletin ortak konusunun ve amacının mülkiyetin korunması aracılığıyla, toplumsal düzenin daimi bir istikrara kavuşturulması ve bu istikrarın korunması sağlanmış olur. Adaletin, gerek mülkiyet

⁵⁶³ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 434

⁵⁶⁴ D. Hume, a.g.e., s. 444- 446

⁵⁶⁵ D. Hume, a.g.e., s. 445- 452

gerekse devletle ilişkisi nedeniyle Hume’da asli olarak bir düzene karşılık gelir. Başka bir ifadeyle Hume adaleti bir düzen olarak kavrar.⁵⁶⁶

Hume’da toplumsal düzenin daimi bir istikrara kavuşturulması ve bu istikrarın korunması ancak devlet eliyle gerçekleştirir. Ancak bunu gerçekleştirmek için devletin medeni/ özgür bir yönetime sahip olması gerektiğini ve bu bağlamda Hume’da yönetim formlarına ait barbar ve medeni/ özgür yönetim ayrımının bulunduğunu dile getirmiştik. Bu bağlamda özgür/ medeni yönetimleri barbar yönetimlerden ayıran temel kriterin pozitif yasalar olduğunu belirtmiştik. Bu noktada Hume için barbar bir yönetim formunun hukuksuzluğa, medeni/özgür bir hükümet formunun ise ‘hukukun hâkimiyetine (rule of law)’ dayandığını söylememiz mümkündür. Nitekim Hume’da özgür/ medeni devlet; “Pozitif yasalarının genel ve katı doğası sayesinde, yöneticilerinin kişisel çıkarlarına rağmen yönetilebilen bir devlettir.”⁵⁶⁷ O halde şimdi Hume’un özgür/medeni bir devletin temel belirleyicisi olan pozitif yasaların nasıl oluşturulduklarını, bunların temel niteliklerinin ve işlevlerinin neler olduğunu açıklayabiliriz.

Hume’a göre, hukuk kuralları dolayısıyla adalet ve onun üç kuralı, insanlar tarafından önceden bilinçli bir şekilde tasarlanarak oluşturulmamıştır. Doğal hukuk anlayışının kurgusunun tam tersine, hukuk kuralları zaman içinde tedricen, toplumsal tecrübelerle bağlı olarak gelişmiş ve gelenekler (alışkanlıklar) aracılığıyla geçerlilik kazanmıştır.⁵⁶⁸ Hukuk kurallarının ortaya çıkışının böyle bir sürece dayanması Hume’un empirist bilgi ve ahlâk anlayışıyla da uyumludur. Hume’a göre hukuk “baştan sona çağrışımıdır.”⁵⁶⁹ Bu hukuk kurallarının olgusal gerçeklikle olan bağının ifadesidir ve onun nedenselliğini mülkiyet oluşturmaktadır. Yasaların zorunluluğu bu bağlamda onların uyuşmalar temelinde icat edilmesini ve hiç kimseye hiçbir ayrıcalık tanınmadan uygulanması anlamına gelmektedir.

Hume’da pozitif yasaların temel niteliklerinden biri, bu yasaların hiçbir esneklik taşımadan yöneticiler dâhil herkese katı bir şekilde uygulanmaları gereğidir. Hume bunu, her yöneticinin ve yargıcın, ne kadar yüksek bir otoriteye sahip olurlarsa olsunlar bütün toplumu yöneten pozitif yasalara uymaları gerektiğini belirterek ifade

⁵⁶⁶ R. Hardin, “David Hume: Moral and Political Theorist”, 2007, s. 146

⁵⁶⁷ N. McArthur, “David Hume’s Political Theory”, 2007, s. 10

⁵⁶⁸ F. A. Hayek, “The Legal and Political Philosophy of David Hume, The Trend of Economic Thinking”, 2009, s. 109

⁵⁶⁹ G. Deleuze, “Ampirizm ve Öznellik”, çev: Ece Nahum, 2016, s. 50

eder.⁵⁷⁰ Pozitif yasaların genel ve esneklik taşımadan katı bir şekilde uygulanmaları, yargıcın takdir yetkisini ortadan kaldıracak şekilde biçimlendirilmeleri anlamına gelmektedir. Hume’da pozitif yasaların bir diğer niteliği kamuya açık kılınması ya da bu yasaların herkes tarafından bilinebilir olmasıdır. Ona göre, özgür/ medeni yönetimlerin temel karakteristiği, yönetimin olağan akışı içinde devletin bütün üyelerinin ve bütün vatandaşlarının önceden bildikleri genel ve kanun önündeki eşitliği içeren yasalara göre hareket etmeleridir.⁵⁷¹ Hume’un burada kast ettiği, yasalara riayet etmeme durumunda, ne tür bir cezai yaptırımla karşı karşıya kalılabileceğinin devletin egemenlik alanı içindeki herkes için aleni ve bilinebilir olmasıdır.

4.4. Mülkiyet

Hume’un empirist anlayışı çerçevesinde şekillenen, sözleşmecî teorileri ve bunların bir uzantısı olan doğal hukuk anlayışına dair reddiyesinin onun kendi hukuk anlayışını oluşturmasında belirleyici olduğunu ifade etmiştik. Bununla birlikte Hume’da siyasi otoritenin meşruluğunun bir dayanağını da mülkiyet fikrinin oluşturduğunu belirtmiştik. Ancak Hume’u sözleşmecî teoriler ile ortak bir paydada buluşturan, toplumdaki eşitsizliklerin kaynağında mülkiyet olgusunu görmesidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hume için adalet, mülkiyete ilişkin bir olgu durumudur ve bu bağlamda adaletin nesnesi mülkiyettir. Buna paralel olarak Hume için, mülkiyet, hak ve yükümlülük kavramlarının anlaşılması da, adalet ve adaletsizlik kavramlarının tam anlaşılmasıyla mümkündür. Hume’a göre mülkiyet, “sürekli sahipliklerin toplum yasaları, eş deyişle adalet yasaları tarafından saptanan şeylerdir.”⁵⁷² Bir insanın mülkiyeti, bir kişi ve bir nesne arasında, kişiye o nesnenin özgürce kullanımı ve sahipliği konusunda izin verirken bunları diğer kişilere yasaklayan bir ilişkidir. Bu ilişki Hume için “tikel bir nedensellik”⁵⁷³ ilişkisidir ve bu ilişki aynı zamanda “doğal değil, ahlâkidir ve adalet üzerine kuruludur.”⁵⁷⁴ Adalet ve mülkiyetin var olması, birinin varlığının ancak diğerinin varlığıyla mümkün olmasıyla açıklanabilir ki Hume için, “adaletin kökeni, mülkiyetin kökenini

⁵⁷⁰ D. Hume, “E.P.M.L”, “Of the Rise and Progress of Arts and Sciences”, 1889, s. 125

⁵⁷¹ D. Hume, “E.P.M.L”, Of The Origin Of Government”, 1889, s. 41

⁵⁷² D. Hume, Treatise, 1997, s. 424

⁵⁷³ D. Hume, a.g.e., s. 284

⁵⁷⁴ D. Hume, a.g.e., s. 424

açıklar.”⁵⁷⁵ Hume’da adalet ve mülkiyet arasındaki bu özsel birliktelik onun hukuk anlayışının da temelini oluşturur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hume’un temel kaygısı, insanların adalet kurallarını tesis edecek bir hukuk oluştururken mülkiyetin nasıl dağıtılacağına yöneliktir. Doğal halde ailelerden başka bir şeyi bulamayan Hume, aynı minvalde doğal halde mülkiyetin olmadığını da bir kez daha vurgulayarak toplumla birlikte mülkiyetin ilk ediniminin gerçekleşeceğini belirtir. Bu mülkiyetin ilk kuralı olan mülkiyetin istikrarı kuralıdır. Hume, toplum kurulduktan sonra mülkiyetin ortaya çıkışını “işgal (accupation), zaman aşımı (prescription), artış (accession) ve halefiyet (succession)”⁵⁷⁶ olmak üzere dört kurala bağlamaktadır.

Hukuku bu ilk mülk ediniminin olabildiğince sağlamlaştırılmasına bağlayan Hume’a göre hukuk, “ilk mülk sahiplerinin mülkiyetlerini koruma ve devam etme isteklerinden doğan bir kısıtlamalar sistemidir.”⁵⁷⁷

Hume’a göre işgal, neredeyse ilk mülkiyetle eş anlamlıdır. Ona göre tüm dışsal nesnelere mülkiyeti değişebilir ve belirsizdir. Bu değişebilirlik ve belirsizlik hem toplumun kuruluşuna karşı en önemli engellerden biridir hem de evrensel anlaşma yoluyla insanların kendilerini mevcut adalet ve hakkaniyet kurallarına göre kısıtlamalarının nedenidir. Ona göre bu kısıtlamayı önceleyen durumun acizliği hukuksal çareye olanaklı olduğunca çabuk boyun eğmenin nedenidir ve bu mülkiyet düşüncesini niçin ilk edinimine ya da işgale eklememiz konusunda kolay bir neden sunar.⁵⁷⁸

Hume’da zaman aşımı, uzun süreli mülkiyetle eş anlamlıdır. İlk mülkiyetin zamanla muğlâklaştığı durumlarda zaman aşımı meydana gelir. Bu durumda mülkiyet, zaman tarafından üretilir. Çünkü ona göre, uzun bir zaman boyunca herhangi bir nesneye sahip olmak o nesnenin mülkiyeti üzerinde bir hak kazandırır. Mülk edinmede zaman olumlu bir rol oynayabileceği gibi mülkün elden çıkması veya kaybı anlamında olumsuz bir rol de oynayabilir. Bu yüzden, yasal bir çerçeve olmaksızın bir insanın mevcut olan hakkı, uzun bir zaman sonra muğlâk ve şüpheli hale gelir. Dolayısıyla Hume için, dikkate değer bir uzunluktaki zaman süresi nesne

⁵⁷⁵ D. Hume, a.g.e., s. 424

⁵⁷⁶ D. Hume, a.g.e., s. 433- 443

⁵⁷⁷ D. Hume, “Ahlâk”, s. 45

⁵⁷⁸ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 436

üzerindeki hakkı uzaklaştırır; bu durumda “hak olgusallığını yitirir ve sanki hiçbir zaman var olmamış gibi zihin üzerindeki etkisini de yitirir.”⁵⁷⁹

Bazı mülkiyetlerin kaynağı olarak artışı gören Hume’un artıştan kast ettiği, hâlihazırda sahip olunan mal ve mülklerin doğum ve üretim yoluyla artmasıdır. Hâlihazırda sahip olunan mülklerdeki niceliksel artışla çoğalma da mülkiyet sınırları içinde yer alır. Mülkiyetin bu türü Hume’un kendi ifadesiyle, “ bahçemizin meyveleri, sığırlarımızın yavruları ve kölelerimizin işleri tümü de giderek sahiplikten önce bile mülkiyetimiz sayılır.”⁵⁸⁰

Hume son olarak halefiyet hakkını, ebeveyn ya da yakın akrabasının onayı ile onlar için miras yoluyla mülkiyetin en değerli kişiye geçmesi olarak örülür. Ona göre, insanlığın genel çıkarından ötürü doğal bir hak olarak görülür. Bu nedenle ebeveynin ölümünden sonra, doğal olarak evlatlarını düşünmeye ve onlara ebeveynin sahipliklerini kendi sahipliklerine aktarmasını bir hak olarak yükleriz ve bu akıl yürütme neden- sonuç ilişkisinden ya da çağrışımlardan yardım alarak yükselir.⁵⁸¹

Mülkiyeti belirleyen işgal, zaman aşımı, artış ve halefiyete ek olarak Hume bir kural daha ekler. Bu kural, yukarıda ifade ettiğimiz adaletinde ikinci kuralı olan, mülkiyetin onay yoluyla devredilmesidir. Ona göre devir, “mülk sahibinin onu başka bir kişiye devretmeyi kabul etmesiyle” mümkün olur.⁵⁸²

Hume’a göre, toplumun ilk kuruluşuyla birlikte gelen mevcut olana sahip olma, daha sonra da işgal, zaman aşımı, artış ve miras hem daha genel hem de şüphe ve muğlâklıktan daha belirgin olan kurallardır. Bununla birlikte bu kurallar büyük ölçüde şansa bağlı oldukları, yani olguya dayanan bir neden- sonuç ilişkisine dayanmadıkları, için sık sık hem insanların ihtiyaçlarına hem de isteklerine aykırıdır. Bu bağlamda bu kuralların yayılmalarının düzeltilmesi, başka bir ifadeyle bu kuralların imgelemde bir refleksiyondan geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü Hume perspektifinde bu kurallar düzeltilmedikçe kişiler ve mülkler çoğunlukla kötü ayarlanır ve bu kötü ayarlamaların sonucunda toplum yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu yüzden “adalet kuralları katı bir kararlılık ile bu değişebilir ve

⁵⁷⁹ D. Hume, a.g.e., s. 438

⁵⁸⁰ D. Hume, a.g.e., s. 439

⁵⁸¹ D. Hume, a.g.e., s. 439

⁵⁸² D. Hume, a.g.e., s. 444

belirsiz uyarılama arasında bir orta nokta ararlar.”⁵⁸³ Hume’a göre bu orta nokta, mülkiyetin onay yoluyla devredilmesidir.

Hume’da, adaletin toplumsal düzenlemenin somut bir ilkenin temeli haline gelmesinin temel dayanağı özel mülkiyetin korunması olgusu, dolayısıyla mülkiyetin onay yoluyla devredilmesidir. Hume mülkiyetin onay yoluyla devredilmesi hususunda, öncelikli olarak mülkiyetin verilen sözler ile olan ilişkisine odaklanır. Buna göre Hume, mülkiyetin onay yoluyla devrinin verilen sözlere bağlı olarak gerçekleştiğini kabul eder. Ancak bu kabul sözleşmecî geleneklerde olduğu gibi yasadan önce gelmez. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hume’da verilen bir söz uyuşmaların nedeni değil, sonucudur. Böyle olduğu içinde “ verilen bir söze herhangi bir ahlâksal yükümlülük eşlik etmez.”⁵⁸⁴ Mülkiyetin onay yoluyla devrini de bu bağlamda açıklayan Hume’a göre, bu kuralın kökeni de uyuşmalara dayanır ve bu uyuşmalar kişisel çıkarın imgelemde kendi üzerine bir refleksiyonu aracılığıyla yön değiştirerek kamusal faydaya (ortak bir çıkara) dönüşmesiyle mümkün olmuştur. Ancak uyuşmalar aracılığıyla oluşturulan adalet ve mülkiyet kurallarının toplumda daimi bir istikrarı sağlayacak şekilde uygulanmaları için egemen bir gücün otoritesine ihtiyaç vardır. Bu otorite de ancak, hukukun egemenliğine dayanan özgür/medeni bir yönetimle sağlanabilir. Başka bir şekilde ifade edersek kişisel çıkarın kendi üzerine imgelemdeki bir refleksiyonu olan adaletin, bundan sonraki adımda kendi üzerine imgelemde bir refleksiyon aracılığıyla hukukun egemenliğini sağlamış olmasıdır. Dolayısıyla yükümlülüklerimizin ahlâki olmamasının anlamı hukuksal olarak yükümlü olmamızda yani hukukun yapay ancak zorunlu bir ilkesi olarak ifadesini bulur. Böyle bir ifade bizi, özgürlükle siyasi otorite arasındaki ilişkinin Hume’da nasıl şekillendiği problemini incelemeye götürür ki bundan sonraki aşamada bu ilişki üzerinde duracağız.

4.5. Özgürlük

Hume, özgürlük kavramını kendi ahlâk ve siyaset anlayışı çerçevesinde iki farklı biçimde ele alır. Bunlardan ilki, ahlâk söz konusu olduğunda irade özgürlüğü ile ilgilidir. Hume’a göre irade (will), tutkular tarafından belirlenir. Bu bağlamda Hume akli, duygulardan bağımsız ve tutkuların eylemleri yönlendirmeye muktedir

⁵⁸³ D. Hume, “Treatise”, 1997, s. 444

⁵⁸⁴ D. Hume, a.g.e., s. 445

bir yeti olarak ele alan; dolayısıyla irade özgürlüğünü vurgulayan felsefi görüşlere karşı çıkar.⁵⁸⁵ Hume'a göre, eğer insanı herhangi bir eyleme yönelten bir neden yoksa eylemin gerçekleşmesi tamamen şansa/ olasılığa dayanıyor demektir. Dolayısıyla onun perspektifinde insan davranışlarının, onların özgür iradeleri tarafından belirlendiğini söylemekle insanların rastgele eylemde bulunuyor olmalarını söylemek arasında bir fark yoktur. Ona göre, "ahlâksal değerler ancak zorunluluk üzerine doğarlar ve bu zorunluluğu belirleyen toplumsal yaşamın kendisi yani toplumsal alışkanlıklarımızdır."⁵⁸⁶ Ona göre, tarihin tanıklığına başvurduğumuzda, insan davranışlarındaki tek biçimliliği ve bu tek biçimliliğin insan doğasından kaynaklandığını rahatlıkla gözlemleyebilir ve bu bağlamda ahlâki eylemler söz konusu olduğunda özgür bir iradeden bahsedemeyeceğimizi deneysel olarak ispatlamış oluruz. Hume'a göre, "Bütün milletlerde ve çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir birönelikliğin var olduğu ve insan doğasının da ilkeleri ve işlemleri bakımından hep aynı kaldığı gerçekliği evrensel olarak tanınmış bir gerçektir."⁵⁸⁷ Dolayısıyla ona göre, aynı güdüler her zaman aynı eylemleri ortaya çıkarır; aynı olaylar da aynı nedenlerden ileri gelirler. İnsan doğasında bulunan mevki hırsı, açgözlülük, dostluk v.b. gibi özellikler, tüm insanlarda çeşitli derecelerde karışmış ve toplum içinde dağılmış olarak dünyanın başlangıcından itibaren var olan ve var olmaya devam edecek olan özelliklerdir. Bu yüzden insan davranışlarında ahlâk söz konusu olduğunda bunların dışında bir neden aramak ona göre gereksizdir.⁵⁸⁸

Hume özgürlük kavramını ikinci olarak kendi siyaset anlayışı içinde ele alır. Bu bağlamda özgürlük, devletin yönetim formu ve medeniyet/uygarlık süreci gibi tartışmalar etrafında şekillenir. Hume hiçbir eserinde spesifik olarak bir özgürlük tanımını yapmamıştır ama bu onun özgürlüğe dair bir anlayışa sahip olmadığı anlamına gelmez. Hume siyasetle ilgili yazılarında sadece, özgürlüğün varlığını ve onu mümkün kılan değerleri üreten, koruyan ve tehdit eden koşullar hakkında tarihsel ve nedensel gözlemlerini dile getirir. Bu çerçevede Hume'un nazarında özgürlük, tarihsel olarak evrimleşen alışkanlıkların, uyuşmaların ve geleneklerin bir

⁵⁸⁵ C. Finlay, "Hume's Social Philosophy", 2007, s. 72

⁵⁸⁶ D. Hume, "Treatise", 1997, s. 250

⁵⁸⁷ D. Hume, "Enquiry", 1976, çev: Oruç Aruoba, s. 68

⁵⁸⁸ D. Hume, "Enquiry", 1976, çev: Oruç Aruoba, s. 70

yansımasıdır. Hume, kendi siyaset anlayışı içerisinde özgürlüğü üç farklı anlamda kullanır.

Hume'da özgürlük kavramının ilk ve en önemli anlamı, bir eylemin, siyasi otoritenin keyfi iradesinin zorlamasıyla gerçekleştirilmemesidir. Bu tür bir özgürlük Hume'da, insanları birbirinden korumaya yönelik bir devletin varlığını, ama aynı ölçüde, bizzat yöneticilerin keyfi iradesi üstünde yaptırımların mevcudiyetini içerir.⁵⁸⁹ Daha öncede başka şekillerde ifade ettiğimiz üzere Hume'da bunu sağlayan, yasalardır. Dolayısıyla bu anlamı içinde özgürlük, hukukun hâkimiyeti sayesinde var olur. Özgürlük bu anlamıyla zorlamayla çelişmez, aksine zorlama, yasanın bir sonucu olarak, özgürlükle hem bağdaşır hem de özgürlüğün içinde yer alır. Bunun örnekleri Hume'a göre, din ve basın özgürlüğüdür.⁵⁹⁰

Hume'da özgürlük kavramının ikinci anlamı, doğa durumu ve toplumun bu duruma yaklaştığı koşullar içindeki özgürlüğü tanımlamak için kullanır. Bu anlamıyla özgürlük, toplumsal düzenin kuruluşuna aykırı, toplumsal düzene ters düştüğü için, siyasi bakımdan olumsuz bir anlam taşır.⁵⁹¹

Hume özgürlük kavramını üçüncü olarak, daha önce barbar ve medeni/özgür yönetimler ayrımında ifade ettiğimiz üzere, özgür/medeni yönetim biçimleri için kullanır. Bu yönetimlerde siyasi otoritenin sahip olduğu güç, yönetim organları arasında dengeli bir şekilde dağıtılır. Bu bağlamda Hume, kuvvetler ayrılığının tesis edildiği devlet formlarını özgürlükle ilişkilendirir ve onları özgür/medeni yönetimler olarak niteler.⁵⁹² Bu güçler ayrılığı ilkesi esasına dayanan özgür yönetimler Hume için, ya cumhuriyetlerdir ya da medeni/özgür bir sınırlı monarşi olan Britanya'dır.

Bu konuda belirtmemiz gereken bir diğer husus da Hume'da siyasi otorite ile özgürlük arasındaki ilişkidir. Ona göre, bütün yönetimler birkaç kişinin çoğunluk üzerinde otorite kurmasına dayanır.⁵⁹³ Bununla birlikte ona göre, her yönetimde otorite ile özgürlük arasında açık ya da gizli, aralıksız bir iç mücadele yaşanır; bu mücadelelerden hiç biri galip gelemmez. Her yönetim tarzında, özgürlükten büyük bir fedakârlık yapmak gereklidir, ancak hiçbir otorite, özgürlüğü tesis etse bile, asla

⁵⁸⁹ Neil McArthur, "Hume's Political Theory", 2007, s. 131

⁵⁹⁰ D. Hume, "E.P.M.L.", "Of the Liberty of the Press, 1889, s. 12

⁵⁹¹ Donal W. Livingston, "Hume's Historical Conception of Liberty", 1990, s. 116

⁵⁹² D. Hume, "E.P.M.L.", "Of the Origins of Government" 1889, s. 41

⁵⁹³ D. Hume, "E.P.M.L.", "Of the First Principles of Government", 1889, s. 34

mutlak ve kontrolsüz hale gelemez gelmemelidir. Siyasi otorite ile özgürlük arasındaki bu gerilim Hume'da barbar olarak nitelendiği yönetimler için geçerlidir.⁵⁹⁴ Hume'da siyasi otorite ile özgürlük arasında karşılıklı güven esasına dayanan bir ilişki şekli de mevcuttur. Bu ilişki ise özgür/medeni yönetimler için söz konusudur. Bu anlamda özgürlük, sivil/ medeni toplumun mükemmel hale gelmesi demektir; ancak varlığını sürdürebilmesi için otoritenin gerekli olduğunun da farkındadır.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ D. Hume, "E.P.M.L", "Of the Origin of Government", 1889, s. 41

⁵⁹⁵ D. Hume, "E.P.M.L", "Of the Origin of Government", 1889, s. 41

SONUÇ

Esasen, çalışmamızın sonuç bölümünde ele alınması gereken hususları dördüncü bölümün temel konusu olması hasebiyle ele alıp tartışmıştık. Bu nedenle çalışmamızın dördüncü bölümünü bir sonuç olarak görmek de mümkündür. Ancak çalışmamızın biçimsel açıdan tamamlayıcısı olacağı düşüncesiyle orada dile getirmediğimiz bazı tespitlerle, dile getirilenlerin de onaylanması amacıyla sonuç bölümünü ayrıca yazmayı uygun bulduk.

Bu çalışmamızda felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan ancak siyaset konusundaki görüşlerine yeterince değinilmeyen David Hume'un 'Siyaset Kuramı' betimlenerek değerlendirilmeye çalışıldı. Hume siyaset kuramını, toplumsal bir varlık olarak insanın toplumu nasıl oluşturduğu ve toplumsal düzenin sağlayıcısı olarak gördüğü hükümetin işlevleri çerçevesinde temellendirmiştir.

İskoç Aydınlanma geleneğinin en önemli ismi olarak kabul edilen Hume'un görüşleri, kendi döneminin düşünce yapısına göre şekillenirken aynı zamanda kendi çağının çok daha ötesine ulaşmıştır. Bu bağlamda onun görüşleri kendisinden sonra gelen filozoflar tarafından ya benimsenmiş ya da eleştirilmiştir. Hume, epistemoloji, ahlâk, siyaset, din, edebiyat, tarih, iktisat, estetik gibi birçok alanlarda yazılar yazan çok yönlü bir düşünürdür. Ancak belirtmemiz gerekir ki onun bu çok yönlülüğü kendi düşünce sistemi içinde empirik temel üzerinde yükselen bir bütünlüğe sahiptir. Onun düşüncelerindeki bütünlük gerek ilk eseri olan Treatise'den son eseri olan Doğal Din Üzerine Söyleşiler'e gerekse Essay'lerde ve History'de kendisini göstermektedir.

Empirist felsefe geleneğini doruk noktasına ulaştıran Hume, bilgi teorisinde Locke'un ahlâk teorisinde ise Hutcheson'ın görüşlerinden etkilenmiş ancak onlardan daha tutarlı ve farklı sonuçlara ulaşmıştır. Hume, Locke'dan bilginin objelerinin idealar veya bilinç içerikleri olduğu içsel prensibini ve empirist anlam ölçütünü miras almıştır. Ancak Locke bilgi teorisinde empirist yaklaşımı benimserken toplum ve siyaset teorisinde rasyonalist açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda Hume'un bilgi teorisi ile toplum ve siyaset teorisi arasında bir kopukluk söz konusu değildir. Hume, Hutcheson'ın 'ahlâk duygusu' kavramından etkilenmiştir. Ancak Hutcheson, empirist yöntemi, Tanrı vergisi olarak kabul ettiği 'ahlâk duygusu' kavramını

temellendirmek için kullanmıştır. Hume, insan doğasının Tanrı tarafından düzenlendiği fikrini değil; insan doğasında doğuştan gelen bir yapının bulunduğunu ve bu yapının ahlâki kararlar alma yeteneğinin bulunduğunu ileri sürmüştür.

Hume bütün sitemini, ‘insanın doğal yapısı’ temeli üzerine inşa etmiş, insana ait bütün ürünleri (bilim, bilgi, etik, hukuk, siyaset) bu temel çerçevede anlamlandırmıştır. Hume, ‘İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme’ isimli eserinde amacının, doğa bilimlerinde olduğu gibi, deneysel temeller üzerine kurulabilecek insan doğası biliminin ana hatlarını belirlemek olduğunu ileri sürer. Aynı zamanda her türlü araştırma biçimi bu yeni kurulacak olan ‘insan doğası bilimi’ üzerine tesis edileceği için, Hume’a göre bilimin dayanacağı temel en sağlam temel olmalıdır ve bu temel deney ve gözlemdir. Böylece Hume, insan doğasının empirik bilimine paralel olarak sırasıyla bilgi, ahlâk ve siyaset kuramları olgulara dayandırarak temellendirmiştir.

Hume, empirist yöntemi sadece bilginin kaynağını, sınırlarını açıklamak için değil; aynı zamanda ahlâk, toplum, din ve siyaset görüşlerinin temeline yerleştirmiş ve bu görüşleri birbirleriyle bağlantılı ve uyumlu bir şekilde açıklamıştır. Buna göre, Treatise’de ana örgüsünü şekillendirdiği ve diğer eserlerinde de vurguladığı gibi, insan zihninin bütün içeriğini oluşturan ideler, duyu izlenimlerinden türemişlerdir ve her konuda deney ve gözleme dayanan bir akıl yürütme söz konusudur. Başka bir deyişle Hume’a göre izlenimi olmayan hiçbir şeyin idesinden söz edilemez. Bu bağlamda Hume’un temel düşüncesine göre, dışsal dünyanın sürekli ve bağımsız bir varoluşa sahip olması, benlik, ruh, töz, tanrı, mucize, nedensellik v.b. kavramları açıklamanın tek yolu hangi izlenim(ler)den türetildiklerini göstermek olacaktır. Eğer bu kavramların kaynağı olarak herhangi bir izlenim gösterilemiyorsa, bu kavramlar hakkında yapılan bütün akıl yürütmeler birer spekülasyondan ibarettir. Çünkü akıl bu kavramların temellendirilip açıklanmasında güçsüzlüğünden dolayı bir kesinlik kriteri değildir. Hume’un empirik yorumuna göre, cisimlerin ya da fiziki nesnelere sürekli ve bağımsız bir varoluşa sahip olduğuna beslenen inancın, ‘nedensellik’ ve ‘tümevarım’ yaklaşımlarının kaynağında deneyime dayanan ‘alışkanlık’ vardır. Buna göre, bize aralarında zorunlu bir nedensel bağ varmış gibi görünen olgular arasındaki ilişkiler zorunlu bir ilişki değil; yalnızca bizim dış dünyadan edindiğimiz izlenimlerdir ve bunlar dünya ile ilgili

nesnel bir olgu olmayıp; insan doğasıyla ilgilidir. Hume'un düşüncesine göre, tamamıyla deneyin ve alışkanlığın insanın imgelemindeki (imagination) etkisi olan bu gibi kavramları ve yaklaşımları akıl hiçbir şekilde kanıtlayamaz. Çünkü hayatımıza yön veren, olgular arasındaki beklentilerimizi şekillendiren, geleceğin geçmişe benzer olacağı yargısına ulaşmamızı sağlayan, yaşamın yegâne kılavuzu olan 'alışkanlıktır'.

Hume, empirist bilgi teorisine paralel olarak ahlâkın temeline de aklı değil; duyguları yerleştirmiştir. Ona göre, ahlâki bir eylemi motive etmede ve ahlâki değer yargılarının oluşturulmasında aklın herhangi bir yetkisi ve gücü yoktur, ahlâkın kaynağı 'tutku'lardır (passion). Ahlâk söz konusu olduğunda Hume'a göre, akıl tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir ve hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez.

Hume'un ahlâkı duygularla temellendiren yaklaşımı kendi insan biliminden, insan eylemlerine yönelik açıklamasından kaynaklanır. Ona göre, ahlâki eylem, ahlâki kural ya da ahlâki yargılarımızın temeli insan doğasında bulunan 'haz ve acı' ilkesine dayanır. Erdemin kendisinin özü haz üretecek ve erdemsizliğinki acı verecektir. Hume aynı zamanda 'fayda'yı ahlâki kavramların kaynağı olarak gösterir. İşte bu iki farklı duygu temelinde (haz-acı, fayda) Hume, ahlâk felsefesini inşa eder. Bu temelden hareketle Hume, erdemleri ana hatlarıyla 'yapay erdemler' (artificial virtue) ve 'doğal erdemler' (natural virtue) olmak üzere ikiye ayırır. Yapay erdemlerin temelinde ise 'fayda' ya da çıkar eğilimi vardır. Bütün yapay erdemler için 'ahlâk duyu'muzun üretici kaynağı Hume'a göre "duygudaşlık" (sympaty) tır. Hazların ve acıların ifadesi olan erdemın fayda lehine toplumsal boyuta ulaşmasını sağlayan 'duygudaşlık' (sympaty) mekanizmasıdır. Hume'un düşüncesine göre bizler 'duygudaşlık' sayesinde bizim dışımızdaki insanların haz ve acılarını anlayabilir ve ahlâki kararlar ve eylemlerimizde buna göre hareket ederiz. Kısacası Hume'un ahlâk teorisi, empirist bir temelden hareket ederek, haz- acı, fayda, duygudaşlık kavramları ile duygulara, alışkanlığa vurgu yapan bir çerçevede şekillenmiştir. Aynı şekilde Hume'a göre, yapay bir erdem olan 'adalet' (justice) kuralları, hükümete bağlılık, verilen sözleri yerine getirme, yasalar da insan aklının doğal ürünleri olmayıp; alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere dayanır. Kurallar tarihsel süreç içerisinde

tecrübeyle belirlenen fayda etrafında şekillenirler ve fayda sağladıkları ölçüde devamlı hale gelirler.

Hume, bilgi ve ahlâk felsefesinde olduğu gibi empirik içerikli bir siyaset anlayışı benimser. Siyaset söz konusu olduğunda Hume'un amacının, toplumsal ve siyasi fenomenlerin temelinde yatan inançların doğasına yönelik bir teori geliştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Siyasi olanın içeriğini, insanların toplumsal ve kamusal alanda birbirleriyle olan ilişkileri oluşturur. Bu ilişkileri gözlemlediğimiz tek alan olgu dünyasıdır ki daha önce de belirttiğimiz üzere bu alandaki akıl yürütmelerimiz neden sonuç ilişkisine dayanır. Böylece neden sonuç ilişkisi bütün insani ilişkilerin de temelidir. İnsanların toplum içerisinde birbirlerini etkilemeleri, hükümeti ya da devleti oluşturmaları, tüm çıkar ilişkileri, ödev ilişkileri, ahlâki oluşumlar, tüm nüfuz ve itaat ilişkileri neden sonuç ilişkisinden türetilmiştir. Bu ilişkilerle insanlar, toplumda birbirlerine nüfuz ederler; hükmetme ve itaat bağlarıyla konumlanırlar. Siyaset, insanlar arası ilişkilerin tam ortasında yer alır. Siyasette ölçüt deneyimdir. Bu da tarihi doğru bilip doğru değerlendirmeyi gerektirir. Tarihle birlikte bize ulaşan toplumların ortak izlenimleridir. Tarihte, tutkusal olanla toplumsal olanın tutarlılığı, sonunda içsel birlik olarak ortaya çıkar. Tarihin nesnesi siyasal örgütlenme ve kurumdur. Tarihle birlikte bize ulaşan ortak izlenimleri göz önünde bulundurarak, içinde bulunduğumuz koşullar hakkında değerlendirmeler yapabilir, ön savlar, ilkeler oluşturabilir ve olgusal dünyanın sınırlarında kalmak üzere öngörülerde bulunabiliriz. Örneğin “ Bir Tiberius veya Neron'un hikâyesi, yasaların ve komutanların sınırlaması üzerlerinden kalkınca, kendi hükümdarlarımızın da bizi onlarınkine benzer bir zorbalıkla yöneteceklerinden korkutur.”⁵⁹⁶ İşte bu zorbalık gibi tarihten gelen olumsuz örnekler birer sonuçtur ve bu sonuçlardan hareketle nedenleri ortaya koyarak ne yapmamız gerektiği değil; ne yapmamamız konusunda çıkarımda bulunabilir, buna göre de yasalarımızı oluşturabiliriz. Böylece Hume'da yasayı kuran fenomenlerin mutluluk fenomenleri değil, tehdit edici fenomenler olduğunu söyleyebiliriz. Tehdit edici fenomenler, yasalar aracılığıyla mutluluğumuzu sağlayacak kurallara dönüşebilir. Böyle bir dönüşümün gücü Hume'un kendi ifadesiyle; “yasaların gücü o kadar fazla, insanların kaprislerine ve ruh hallerine o

⁵⁹⁶ D. Hume, “Enquiry”, 1976, s. 38

kadar az bağımlıdır ki, tıpkı matematik bilimlerde olduğu gibi bunlardan da neredeyse genel ve kesin sonuçlar çıkartılabilir”⁵⁹⁷

Hume’un siyaset kuramı, toplumsal düzen ve devlet arasındaki ilişkilerin şekillendirdiği bir içeriğe sahiptir. Bu içeriği o, insanın toplumsal düzeni nasıl kurduğu ve bu düzeni daimi istikrara kavuşturmada önemli faydaları olan bir buluş olarak nitelediği devlet ve onun işlevlerine yönelik açıklamaları çerçevesinde ayrıntılandırır. Hume’un perspektifinde toplum, adalet ve mülkiyet birlikte var olan kurumlardır, bunların hiçbirinin diğer ikisi olmadan bir anlamı yoktur. Toplum, adalet ve mülkiyet kuralları ‘fayda (utility)’ya dayanan bir ‘uylaşım (convention)’ olarak doğar ve yerleşir.

Hume’da toplumun temelini adalet ve mülkiyet kuralları oluştursa da, bu kurallar toplumun sürekliliğini sağlamaz. Bu kurallara itaat edilmesini, dolayısıyla toplumun istikrarlı bir biçimde devamını sağlayacak daha üst bir kuruma, yani devlete ihtiyaç vardır. Onun devlet teorisi, faydacılığın bir formu olarak sağlam argümanlarla içeriklendirilen kompleks bir bütündür. Bu bütünlüğü hem oluşturan hem de onun daimi istikrarını sağlayan, devlet ve onun bünyesindeki tüm kurumların birbirleriyle koordineli işleyişidir.

Hume’un siyaset kuramında toplum ile devlet arasında özsel olmayan ve özsel olan iki tür ilişki mevcuttur. Bu ilişkilerden ilkinde göre, toplumun kuruluşu devletin kuruluşundan kronolojik olarak daha öncedir. Devlet ona göre, her ne kadar insanlık için yararlı ve hatta kimi durumlarda zorunlu bir icat olsa da toplumlar uzun bir süre devlet olmadan varlıklarını sürdürebilir. Bu ilişkilerden ikincisine göre, yani toplum ve devlet arasında özsel olan, bu iki yapının birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleridir. Bu karşılıklı etkiyi, toplumsal yapının devletin yönetim biçimini belirlemesi ve bu yönetim biçiminin zamanla toplumsal yapıyı şekillendirmesi olarak tarif edebiliriz. Bu bağlamda Hume’da, barbar toplumlardan barbar yönetimler, medeni/özgür toplumlardan da medeni/özgür yönetimler çıkar ve zamanla bu yönetim biçimleri toplumu yeniden şekillendirir. Hume’un özgür/medeni yönetim biçimleri ile barbar yönetim biçimleri arasındaki bu temel ayrımı, aynı zamanda bu yönetim biçimlerinin pozitif yasalarla yani hukukla olan ilişkileri çerçevesinde belirlenir. Buna göre barbar yönetimlerin temel karakteristiği güçler ayrılığı ilkesine

⁵⁹⁷ D. Hume, “E.M.P.L”, “That Politics May Be Reduced To A Science”, 1889, s. 15

dayanmaması anlamında hukuksuz bir yönetim biçimi olmasıdır. Buna karşılık medeni/ özgür yönetim biçimlerinin temel karakteristiği, güçler ayrılığı ilkesine dayanması anlamında hukukla, yani kanun hâkimiyeti esasına göre yönetilmesidir. Hume’da özgür/ medeni yönetim biçimlerinin vücut bulduğu iki yönetim; kendi dönemindeki medeni/ özgür sınırlı bir monarşi olan Britanya ve bir cumhuriyet olan Hollanda’dır. Ona göre, kendi dönemindeki mevcut Britanya özgür/ medeni bir yapıya sahiptir ancak kusursuz bir yönetim biçimi değildir. Onun nazarında kusursuz/ideal özgür bir yönetim biçimi, kendisinin ‘iyi huylu demokrasi’ olarak adlandırdığı cumhuriyettir.

Hume’a göre toplumların ve devletlerin medenileşme/ özgürleşme sürecini incelemekle uygarlaşan/ medeni insan varlıklarını ortaya çıkaran gerekli şartları incelemek arasında bir fark yoktur. Aynı zamanda onun nazarında uygarlaşmak/ medenileşmek insan varlıklarında verili değil, öğrenilmiştir ve insanların böyle bir aşamaya gelmesi Hume için, ancak medeni/ özgür bir devletin çatısı altında mümkündür.

Sonuç olarak, İskoç Aydınlanma geleneğinin en önemli ismi olarak kabul edilen Hume’un felsefesi, sistematik olarak okunduğunda; bilgi, ahlâk, hukuk, siyaset arasındaki yekparelik ortaya çıkar. Hume’un felsefi sistemi kendi döneminin düşünce ve siyasi yapısına göre şekillenirken aynı zamanda kendi çağının çok daha ötesine ulaşmıştır. Hume, kendinden sonra gelen I. Kant ve A. Schopenhauer’dan 20. Yüzyılın filozofları olan Mantıkçı Pozitivistleri ve Analitik Felsefecileri etkilediği gibi, (Hume’un şüpheciliğinden etkilendiğini söyleyen) A. Einstein gibi birçok bilim adamı ve düşünürü de etkilemiştir. Nitekim Einstein relative teorisini formüle ettiğinde Hume’un septisizminden ilham aldığını ifade etmiştir.⁵⁹⁸

⁵⁹⁸ A. Dağ, “Çağdaş İngiliz- Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume”, 2016, s. 248

KAYNAKÇA

- Aktaş, Sururi, David Hume'un Anti- Rasyonalist Epistemolojisi Üzerine Dayalı Ahlâk ve Adalet Teorisi, A.Ü.H.F. Dergisi, V (1-4), 2001.
- Aristoteles, Politika, Çeviren: Mete Tuncay, Remzi Kitapevi, 2008.
- Aristoteles, Atinalıların Devleti, Çeviren: Furkan Akderin, Alfa Yayınları, 2005.
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Çeviren: Saffet Babür, BilgeSu yayıncılık, 2007.
- Ardal, Pall S. David Hume's Theory Of Value, Basılmamış doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özel koleksiyonlar Bölümü, Edinburgh, 1961.
- Ardal, Pall S. David Hume's Theory Of Value, Edinburgh, 1966.
- Aruoba, Oruç "David Hume", Düşün, Bilim, Sanat Dergisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara, 1979.
- Arnhort, Larry, Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi, Çeviren: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, 2004.
- Bacon, Francis, Denemeler, Çeviren: Akşit Göktürk, YKY, 2002.
- Baier, A. C. The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice. U.S.A., Harvard University Press. 2010.
- Başdemir, H. Y. İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith, Liberal Düşünce, sayı: 37, Kış, s. 27-44
- Berlin, I. Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press. 1969
- Capaldi, N. David Hume: The Newtonian Philosopher. Boston: Twayne Publishers. 1975.
- Capaldi, N. Hume's Place in Moral Philosophy. New York: Peter Lang. 1992.
- Cevizci, Ahmet, Aydınlanma Felsefesi, Say Yayınları 2002.
- Cevizci, Ahmet, 17. YY. Felsefesi Tarihi, Asa Yayıncılık 2007.
- Copleston, Frederick, Berkeley/ Hume, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea yayınları, 1998.

- Copleston, Frederick, Felsefe Tarihi, Aydınlanma, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1995.
- Copleston, Frederick, Felsefe Tarihi, İngiliz Görgücülüğü, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1991.
- Çeçen, Anıl, Adalet Kavramı, Gündoğan Yayınları, 1993.
- Çelebi, E. David Hume'da Nedensellik Bağlamında Ahlak ve Hürriyet Problemi. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya. <https://tez.yok.gov.tr/> (Tez No. 218627). 2008.
- Çelik, Ş. A. The Role of Human Nature in Hume's Ethics. Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. <https://tez.yok.gov.tr/> (Tez No. 228642). 2008.
- Çiğdem, Ahmet, Aydınlanma Düşüncesi İstanbul: İletişim Yayınları.1977.
- Çüçen, A. Kadir, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2005, s. 26
- Davies, Norman, “Europe- A History (Avrupa Tarihi)”, çev: B. Çığman, E. Topçugil, K. Emiroğlu, S. Kaya, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2011.
- Edwards, A ve Townshend, J. “Interpreting Modern Political Philosophy From Machiavelli to Marx. New York, 2002.
- Emerson, R. L. Essays on David Hume, Medical Men, and the Scottish Enlightenment: Industry, Knowledge, and Humanity. England: Ashgate Publishing. 2009.
- Finlay, C. J. “Hume’s Theory of Civil Society”, European Journal of Political Theory, S. 3, ss. 369-91. 2004.
- Frasca-Spada, M. and Kail, P.J.E. Impressions of Hume. Oxford: Clarendon Press. 2005.
- Forbes, D. Hume's Philosophical Politics. U.S.A.: Cup Archive. 1985.
- Galston, W. A “Moral Pluralism and Liberal Democracy: Isaiah Berlin's Heterodox Liberalism”, Review of Politics, S. 71/1, ss. 85-99. 2009.

- Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation Volume I: The Science of Freedom*, New York: W. W Norton and Company, 1977.
- Gert, B. *Morality: It's Nature and Justification*. Oxford: Oxford University Press. 2005.
- Green, T. H. *Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*. ed. Maria Dimova-Cookson ve W. J. Mander, Oxford: Oxford University Press. 2006.
- Haakonssen, K. (ed). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.
- Haakonsen, Knud, *Natural Justice, The Development of A Critical Philosophy of From David Hume And Adam Smith to John Millar and J.Craig*, Basılmamış Doktora Tezi, Edinburg Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Özel Koleksiyonlar Bölümü, Edinburg, 1978.
- Hardin, R. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press. 2007.
- Harrison, J. *Hume's Moral Epistemology*. Oxford: Clarendon Press. 1976.
- Harrison, J. *Hume's Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press. 1981.
- Heath, E. ve Merolle, V. (ed.). *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society*. London: Pickering &Chatto. 2009.
- Heinemann, F. "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılâp Kitapevi. 1990.
- Hendel, C. W. *Hume Selections*. New York: Scribner. 1995.
- Hantrary, Gerald , " Philosophers Of The Enlightenment" , *Aydınlanma Filozofları Locke, Hume ve Berkeley*, Çeviren: Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, Anka Yayınları, 2002.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Çeviren: Semih Lim, YKY, 2004.
- Hume, David, "Essays,Moral, Political and Literary"(1742) " Political Discourses" (1752), Combined: 1777, Edited by: Eugene F. Miller, Publisher: Liberty Fund; Inc 1889.

- Hume, David, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997.
- Hume, David, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, Çeviren: Oruç Aruoba, Ankara, 1976.
- Hume, David, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, Çeviren: Selman Evrim, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1986.
- Hume, David, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, Çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Hume, David, My Own Life, (An Enquiry Concerning Human Understanding ile birlikte basım), Chicago, 1927.
- Hume, David, The Natural History of Religion, Hume's Philosophical Works, İçerisinde, ed. Thomas Hill Gren & Hodge Grose, Germany, 1992.
- Hume, D. Political Essays. ed. K. Haakonssen, Cambridge: Cambridge University Press. 1992.
- Hume, D. Din Üstüne. çev. Mete Tunçay. İstanbul: İmge Yayınları. 1995.
- Hume, D. The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688 (1778), I-VI. Indianapolis: Liberty Fund. 2004.
- Hume, D. Ahlak, çev. Nil Şimşek. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2010.
- Hünler, Solmaz Zelyüt, Dört Adalı- Hobbes- Locke- Berkeley- Hume, Paradigma Yayınları, 2003.
- Kant, Immanuel, Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prologomena, Çeviren: İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, 1995.
- Kukathas, C. "A Definition of the State", University of Queensland Law Journal, London School of Economics, pp. 357- 367, 2008.
- Kılınç, Z.A., Hume's Liberalizm An Early of Social Capital. PhD. Thesis. Pittsburgh: University Of Pittsburgh Faculty of Arts And Sciences, 2004.
- Livingston, D. W. "On Hume's Conservatism", Hume Studies C. XXI, S. 2, s.s. 151-164. 1995.

- Livingston, D. W. "David Hume and the Conservative Tradition", *The Intercollegiate Review*, Fall, ss. 30-41. 2009.
- Macnabb, G. C. *David Hume His Theory of Knowledge and Morality*. Great Britain: Mayflower Press. 1951.
- McArthur, N. *David Hume's Political Theory: Law, Commerce, and the Constitution of Government*. Canada: University of Toronto Press. 2007.
- MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi- Homerik Çağdan Günümüze, Çeviren: Hakkı Hünler & Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, 2001.*
- Merril, K. F. *Historical Dictionaries of Hume*. U.S.A.: Scarecrow Press. 2008.
- Miller, E. F. "Hume on the Development of English Liberty", http://www.mmisi.org/pr/16_01/miller.pdf, (Erişim: 1 Ocak 2017). 1990.
- Monk, I. H. *Modern Siyasal Düşünce Tarihi (Hobbes' tan Marx' a Büyük Siyasal Düşünürler*. der. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları. 2005.
- Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi, 1988.
- Noonan, H. W. *Hume on Knowledge*. London and New York: Routledge. 1999.
- Norton, D. F. "Hume's Reception in Early America", *Hume Studies*, C. 30, S. 2, ss. 408 - 411. 2004.
- Norton, D. F. ve Taylor, J. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.
- Oakeshott, M. *Morality and Politics in Modern Europe*, der. S. R. Letwin. New Haven and London: Yale University Press. 1993.
- Özlem, Doğan, *Etik, İnkılap Kitabevi, 2004.*
- Platon, *Devlet, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımcöz, Remzi Kitabevi, 1993.*
- Platon, *Yasalar, I,II, Çeviren: Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, 1998.*
- Platon, *Devlet Adamı, Çeviren: Behice Boran/ Mehmet Korasan, Sosyal Yayınları,2001*

- Polany, Karl, Büyük Dönüşüm- Çağımızın Siyasi ve Ekonomik Kökenleri, Çeviren: Ayşe Buğra, Alam Yayıncılık, 1986.
- Rawls, John, Lectures on the History of Political Philosophy, Cambridge: Harvard University Press, 2007
- Rawls, John, A Theory of Justice, Cambridge: The Bellknap Press of Harvard University Press, 2003
- Rawls ve MacIntyre, İki Adalet Arasında- Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı, Çeviren: Solmaz Zelyüt Hünler, Vadi Yayıncılık, 1997.
- Roberts, J. M. “The Penguin History of Europe (Avrupa Tarihi)”, çev: Fethi Aytuna, İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 2010
- Rousseau, Jean Jacques, Toplum Sözleşmesi, Çeviren: Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- Russell, B. Batı Felsefesi Tarihi II, Çeviren: Ahmet Fethi, Alfa Yayıncılık, 2008.
- Russell, P. “A Hobbist Tory: Johnson on Hume”, Hume Studies, C. XVI, S. 1, ss. 75-80. 1990.
- Russell, P. The Riddle of Hume’s Treatise Skepticism, Naturalism, and Irreligion. Oxford: Oxford University Press. 2008.
- Sabine, G. H. Rationalism in Hume’s Philosophy. In Sabine, G.H. (Ed.), Philosophical Essays In Honor of James Edwin Creighton (pp. 42- 60). The New York: Macmillan Company, 1917.
- Schmidt, C. M. David Hume: Reason in History. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press. 2003.
- Schultz David, Tannenbaum, Donald, Siyasi Düşünce Tarihi/ Filozoflar ve Fikirleri, Çeviren: Fatih Demirci. 2005.
- Stroud, B. Hume. New York and London: Routledge. 1977.
- Sunar, İlkey, Düşün ve Toplum, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Taşkın, Ali, Hume Araştırmaları, Birey Yayınları, 2007.
- Taşkın, Ali, İskoç Aydınlanması, Birey Yayınları, 2007.

- Taylor, C. and Buckle, S. Hume and the Enlightenment. London: Pickering & Chatto. 2011.
- Türkan, M. ve Aşkın, Z. “David Hume’un Siyaset Felsefesinin Epistemolojik ve Etik İçerimleri”, Beytül Hikme, S. 3, ss. 25-51. 2013.
- Uslu, Cennet, Doğal Hukuk ve Doğal Haklar, Ankara: Liberte Yayınları, 2009.
- Yürüşen, M. M., İnsan Doğası Sosyal Düzen ve Değişim (David Hume’un Sosyal ve Siyasal Felsefesi). Ankara: Liberte Yayınları. 2005.
- Waterman, A.M.C., “David Hume on Technology and Culture”, History of Economics Review, ss. 46- 61, 1998.
- Wennerlind, C. “David Hume’s Political Philosophy: A Theory of Commercial Modernization”, Hume Studies, C. XXVIII, S. 2, ss. 247270. 2002.
- Wennerlind, C. and Schabas, M. (ed.). David Hume’s Political Economy. New York and London: Routledge. 2008.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Selcen YILDIRIM ALTUN
Uyruğu : TC
Doğum Tarihi ve Yeri : 30.03.1980 / Sivas
e-posta : yldrmselcen@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2005
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/ Eğitim Fakültesi	2007
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/ Edebiyat Fakültesi	2019

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2007	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	Öğretim Görevlisi

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı KPDS () YÖKDİL (68,75) TOEFL () EILTS ()