

DAVID HUME'UN ANTI-RASYONALİST EPISTEMOLOJİSİ ÜZERİNE DAYALI AHLAK VE ADALET TEORİSİ

*Yrd.Doç.Dr. Sururi Aktaş**

1- Genel Olarak

İngiliz ampirist filozofu David Hume (1711-1776), XVIII. yüzyıl aydınlanma filozoflarından. Ancak tek bir aydınlanma (enlightenment-aufklärung) düşüncesinden sözetmek doğru değildir. Voltaire'den Condorcet'e uzanan bir çizgi Fransız aydınlanmasını, Hume ve Adam Smith'ten Edmund Burke'e kadar olan bir çizgiyi de İngiliz aydınlanması temsil eder¹. Bu iki aydınlanma hareketi, Avrupa aydınlanma düşüncesinin temel karakteristiğini oluşturur. Diğer bir söyleyişle, XVIII. aydınlanma felsefesi, genelde İngiliz ve Fransız tipi aydınlanmanın etkisindedir. Aydınlanma felsefesinden, tek tip bir aydınlanma düşüncesini çıkarmak, Almanya'da olduğu kadar hiçbir ülkede yaygın değildir. Bunun nedeni ise, İngiliz aydınlanmasının Fransa yoluyla Almanya'ya aktarılmış olmasındandır. Bu durum, anti-rasyonalist İngiliz aydınlanmasının Fransız rasyonalizmi altında sunulması sonucunu doğurmuştur. Fransa'da aydınlanma, "kurucu entellektüelizm" veya "kurucu rasyonalizm" temelinde gelişmiştir. Aydınlanmaya ilişkin bu dikotominin pratik sonucu, her iki ülkede farklı siyaset yapılanmalarına yol açmıştır. İngiltere'nin aksine Fransa'da daha güçlü ve merkezi bir devlet ve yönetim biçimi kendini göstermiştir². Daha sonra göreceğimiz gibi Hume'un anti-rasyonalist metodolojisi, Fransız tipi rasyonalist liberalizm yerine, evrimci liberal felsefeye dayanan hukuk ve adalet teorisini beslemiştir. Önceleri daha çok bilgi kuramıyla (epistemoloji) tanınan Hume, özellikle F.A. Hayek'in çalışmalarıyla XX. yüzyılda daha etraflıca

* A.Ü. Erzincan Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Öğretim Üyesi.

1 Bkz. Hayek, Friedrich August von, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, The University of Chicago Press 1967, s. 106

2 Hayek, *Studies*, s. 107

tanınmaya başlanmıştır³.

2- Entellektüel Kimliği

Hume, Edinburgh'lydu ve orada hukuk öğrenimi görmüştür. En önemli eserleri arasında şunları sayabiliriz: *A Treatise of Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme-1739-1940), *Essay Concerning The Human Understanding* (İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma-1748), *Enquiry Concerning The Principles of Morals* (Ahlak İlkeleri Üzerine Bir İnceleme-1751), *History of England* (İngiltere Tarihi), *Tutkular Üzerine Bir Deneme* (1751), *Dinin Doğal Tarihi* (1755), *Ahlaksal, Politik ve Yazınsal Denemeler* (1741), *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* (1779)⁴.

Hume henüz otuz yaşına varmadan *A Treatise of Human Nature* eseri yayımlandı. Ancak bu eser fazla ilgi görmedi. Hume'un deyimiyle "eser baskı makinasından ölü doğdu". Doğuştan neşeli ve soğuk kanlı olduğu için bu darbenin etkisinden kolay sıyrıldığı söyler⁵. Hume'un bu eserine hiçbir eleştirmen, felsefeci ve okuyucu aldırış etmez. Bu onu hayal kırıklığına uğratar. Ancak bu halay kırıklığı onun meçhul kalması sonucunu doğurmaz. Aksine bütün bunlara tüm gücüyle karşı koymaya hazırlanmaktadır. Hume bu konudaki kendi özgüvenini şöyle dile getirir: "Prensipierim, orta malı görüşlerden o kadar uzaktır ki, eğer benimsenecek olurlarsa, felsefede en temelli bir değişme meydana getirirlerdi; ancak bilirsiniz ki bu neviden devrimler, kolay olmazlar"⁶. Levy-Bruhl'e göre Hume'un bu eserdeki (görünüşteki) başarısızlığı, herkesin anlayamadığı derin, soyut ve anlaşılması güç bir felsefi yazın sunmasından kaynaklanmıştır. Oysa, Bruhl'e göre bir felsefenin tanıtılması için, o felsefenin kolay, akıcı ve anlaşılır olmasında hiçbir sakınca yoktu⁷. Hume, *Denemeler*'de (Essays) Bruhl'un önerdiği bu üslubu yakaladı ve halkın edebi ve siyasi rağbetini kazandı. Ancak Hume popülizm adına hiçbir zaman kendi doktrininin ana temalarını kaybetmedi⁸. Yine de Hume, kendisinin bugün evrensel olarak anımsanmasına neden olan A

³ Bkz. Yayla, Atilla, *Liberalizm*, 2. bası, Liberte yayını, Ankara 1998, s. 49

⁴ Sahakian, William S., *Felsefe Tarihi* (çev. Aziz Yardımlı), İdea yayını, İstanbul 1997, s. 150.

⁵ Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi II (Ortaçağ)* (çev. Muammer Sencer), 7. bası, Say yayını, İstanbul, s. 435.

⁶ Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* (çev. Selim Evrim), MEB yayını, İstanbul 1986, Levy-Bruhl'un önsözü, s. III-IV.

⁷ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*'ya Levy-Bruhl'un önsözü, s. IV

⁸ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*'ya Levy- Bruhl'un önsözü, s. V

Treatise of Human Nature eserini kendisine büyük hayal kırıklığı yarattığı için affedememişti. Bu eserle felsefenin en yüksek alanları için yenilik getirmeye çalışan Hume, bu görevi daha erken bir yaşta üstlendiğinden dolayı hata yapmış olduğunu itiraf eder⁹.

Hume'un entellektüel kimliğini çok iyi betimleyen başka bir eseri ise, *İngiltere Tarihi*'dir (History of England). Hume'un ölümünden sonra yayımlanan bu eser *Tory*'lerle (muhafazakar ingilizler) *Whig*'lerin genel karakteristiklerinin ortaya konulması açısından anılmaya değer¹⁰. Hume'un bu eseri onun bir *Whig*'den daha ziyade bir *Tory* olarak algılanması sonucu doğurmuştur. Biraz daha yakından incelendiğinde bu düşüncenin yanlış olduğu ortaya çıkar. Hume *İngiltere Tarihi*'nde, dinsel alanda katolik *Tory*'lere karşı *Whig*'lerin takındığı hoşgörüsüzlükleri ve haksız suçlamalarını eleştirmiştir. Ancak Hume kendi pozisyonunu şöyle açıklamaktadır: "Benim eşyaya ilişkin görüşlerim *Whig* ilkelerine daha çok uyduğu halde, kişilere ilişkin düşüncelerim *Tory*'lerin önyargılarına uygundur. Thomas Carlyle ise Hume'u *Whig*'lerin atası olarak nitelendirir. Hayek, "Macaulay'ın *Tarih* adlı eseri *Whig* liberalizmini nasıl XIX. yüzyılda yaydı ise, Hume'un *İngiltere Tarihi* de bu felsefeyi XVIII. yüzyılda Avrupa'ya öyle yaydı" demektedir¹¹.

Hume'un *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* eseri *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* eserinden uzun süre daha çok yankı buldu. Sözkonusu birinci eserin, Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırdığı söylenir¹². Hume temelde bilgi teorisiyle tanınır. Almanya'da ise, Kant'ın çözmeye çalıştığı problemi formüle eden filozof olarak bilinir. Ancak onun asıl görevi insan doğasının genel bilgisini araştırmaktı. Bu, ahlak ve politika için olduğu kadar bilginin kaynağı için de önemlidir. Bu alanlarda olduğu kadar epistemolojide de Kant'ı dogmatik uykusundan etmiştir. Bundan dolayı Hume, Kant ve diğer Alman liberalleri Schiller ve Humboldt tarafından daha sonraki kuşaklardan daha iyi tanınır. Fakat Rousseau'nun etkisiyle Hume felsefesi Fransız düşüncesi (kurucu rasyonalizm) tarafından bastırılmıştır. Dolayısıyla Hume, Kıta Avrupası tarafından doğru bir biçimde değerlendirilememiştir¹³. Hume'un hukuk ve siyaset felsefesi hem Kıta Avrupası ve hem de İngiltere'de ihmal edilmiştir. İngiltere'de sistematik hukuk felsefesi Jeremy Bentham ve John

⁹ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* ya Levy-Bruhl'un önsözü, s. VI

¹⁰ Russell, s. 436

¹¹ Hayek, *Studies*, s. 110

¹² Russell, s. 436

¹³ Hayek, *Studies*, s. 108

Austin'le başlar. Ancak ikisi de Kıta Avrupasının rasyonalist geleneğinden etkilenmişlerdir. Hume'un ortaya koyduğu hukuk ve siyaset felsefesi daha sonra liberalizm olarak tanınmıştır¹⁴.

3- Epistemolojisi (Bilgi Kuramı)

Hume, İngiliz ampiristleri olan John Locke ve George Berkeley'in epistemoloji alanındaki metodolojilerini sürdüren ve geliştiren bir düşüncüdür¹⁵. Locke, doğuştan verili bilginin olmadığını, bilgilerin duyumlara dayandığını ileri sürüyordu¹⁶. Maddenin varlığını yadsıyan Berkeley ise, algılayanlar olarak Tanrı ve insan dışında evrendeki her şeyin algılamalardan oluştuğunu söylüyordu. Başka bir deyişle Berkeley açısından algılamalardan bağımsız bir varlık yoktur. İngiliz ampirizminin bu düşüncelerine derinlik kazandıran Hume felsefesi, Newton fiziğinin modelinden de etkilenmiştir¹⁷. Hume, deneyin bize sunduğunun dışında ya da deneysel teste tabi tutulamayan varsayımlardan uzak durmayı yeğlerdi. Bu bakımdan Newton'un metodu onun için önemliydi. Hume, açısından Newton'un bilimi sağladı. Çünkü, bu bilim ilk prensiplere ve özlere ulaşmaya çalışmıyordu. Yalnızca, doğrudan veya dolayısıyla doğrulanabilene yöneliyordu¹⁸. Hume, Newton'un bu epistemolojisi üzerine insan doğasının bilimini inşa etmeye çalışıyordu. Newton'un metodu bu bilimin pozitif sınırlarını çizmek için yeterliydi. Hume da insan doğasının biliminin pozitif sınırlarını çizmekle işe başlamak ister. Çünkü insan doğasının deneyi aşan niteliklerine ulaşmaya çalışmak Hume açısından fazlaca iddiacıdır ve böyle bir anlayış ortadan kaldırılmalıdır¹⁹. Böylece o, insan doğasının bilimini deneye özgüleyerek olayları inceleyecek ve her türlü metafiziksel yaklaşımı dışlayacaktır. Çünkü metafiziğe başvurmak, Newton'un metodu üzerine kurulmuş insan doğasının bilimini terk etmek demektir²⁰. Hume, eski metafiziksel felsefeye karşı kuşku içindedir. Bu kuşku eleştiricilikle tamamlanır. Filozof, insan zihni ontolojik

¹⁴ Hayek, *Studies*, s. 109

¹⁵ Bkz. Sahakian, s. 150

¹⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Russell, s. 373-374; Sahakian, s. 144;

¹⁷ Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi (Kant)*, (çev. Aziz Yardımlı), 2. bası, İdea yayını, İstanbul 1996, s. 214

¹⁸ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*'ya Levy-Bruhl'un önsözü, s. XI; ayrıca bkz. Yayla, s. 50

¹⁹ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*'ya Levy-Bruhl'un önsözü, s. XII

²⁰ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*'ya Levy-Bruhl'un önsözü, s. XIV

sorunları çözmeye muktedir midir ya da özlere ve ilk nedenlere varmaya çalışan metafizik olanaklı mıdır biçimindeki eleştirisel sorularını, dogmatik olarak cisim yoktur diyen idealistlerle dogmatik olarak ruhsal öz yoktur diyen maddecilere karşı yöneltiyordu. Ona göre, eşyanın özünü araştıran, hurafe ve dil oyunları ile dolu boş bilim yerine eleştiriyi koymamız gerekir. Bunun için, insan zihninin özünü ve melekelerini çok iyi incelemek ve insan zihninin aşkın metafiziksel sorunlara çözüm bulmada yetersiz olduğunu kavramamız gerekir²¹.

Hume, bilginin kaynağının nereden geldiği ile sorunları *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* (Essay Concerning The Human Understanding) eserinin II. bölümünde tartışmaya başlar. Filozofa göre iki türlü algılama biçimi vardır; bunlar, *düşünceler* ve *izlenimler*'dir. Bu iki tür algılama biçimi arasında şiddet bakımından derece farkları vardır. *Düşünceler* basit ve soluk algılamalardır. *İzlenimler* ise, işitme, görme ve dokunma gibi şiddetli algılamalardır. *Düşünceler* bu *izlenimlere* dayanır. Örneğin, fazla sıcaktan kaynaklanan acı duygusu veya normal bir sıcaklığın verdiği haz ile bu duyguları sonradan bellekte yeniden canlandırmak veya imgelem yoluyla önceden duymak arasında fark vardır. Doğrudan algılamalar olan *izlenimleri*, *düşünceler* temsil etse bile asla onların yerine geçemezler²². Hume'a göre ilk bakışta *düşüncenin* uçsuz bucaksız olduğu görülür, ancak bu aldatıcıdır. *Düşüncemizle*, olgusal gerçekliğin dışına çıkabilir, evrende bulunmayan çeşitli nesnelere imgelem ile betimleyebiliriz; evrende bulunmayan varlık ve olguları tasarlayabiliriz. Ancak bu, *izlenim algılamalarına* dayanmayan varlıkları zihnin yoktan *düşünebileceği* anlamına gelmez. Örneğin, bir *altın dağ* hayal ettiğimiz zaman, önceki *izlenimimiz* olan *altın* ve *dağ* varlıklarından bir terkip yapmış oluruz; *izlenime* dayanmayan *altın dağ* *düşüncesini* yoktan tasarlamış oluruz²³. Daha kapsamlı bir formülasyonla şunu ifade edebiliriz;

“*Düşüncelerimizin* kumaşı tamamıyla dış duylardan yahut iç duygudan alınmıştır; ruhun fonksiyonu bunları sıraya koymak ve birleştirmekten ibarettir, yahut başka deyişle, fikirler *izlenimlerin* kopyalarıdır ve gücünü kaybetmiş her algı, daha şiddetli bir algının zayıflamasıdır”²⁴.

Hume'un yukarıdaki *düşüncelerinin evrenseller-tümeller* sorunuyla ya-

21 Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), 5. bası, Sosyal yayınları, İstanbul, s. 292-293

22 Hume, *İnsan Zihni*, s. 22-23

23 Hume, *İnsan Zihni*, s. 24-25

24 Weber, s. 294

kın ilgisi vardır. Düşünceler, doğrudan algılamalar olan izlenimlerin yerine asla geçemeyeceğine göre, zihnin soyut genellemelerinin (evrenseller-tümeller) gerçeğin tam kendisini asla yansıtamayacağı ortadadır. Hume'un evrensellerle ilgili yaklaşımları Berkeley'le uyum içindedir. Berkeley'e göre:

”Bütün genel düşünceler, onlara uzanımlı bir anlam kazandıran ve benzer bireyleri sırası düştükçe anımsatan, belli bir terime eklenmiş, tek tek düşüncelerden başka birşey değildir”²⁵.

Berkeley düşüncesine uygun bir biçimde Hume, “soyut düşünceler kendi güçleri bakımından genel olabilirlerse de kendi içlerinde bireyseldirler” demektedir”. Russell’a göre Hume’un bu kavrayışı *nominalizmin* modern bir biçimidir. Ancak Russell’a göre bunun mantıksal ve psikolojik olarak iki eksikliği vardır. Mantıksal olarak nominalistlerin, benzer nesnelere için uygun gördükleri “ortak ad”; örneğin kedi gibi ortak bir ad da Russell açısından “evrensel kedi” kadar gerçek dışıdır. Dolayısıyla evrensellerin gerçekliğine karşı gelen nominalizm de gerçek dışı kalmakta ve nominalistleri, kendi ilkelerinin uygulamaya taşıyamadıklarından çelişkiye düştüklerini söyler Russell²⁶. Diğer yandan Russell, Hume’un “Zihin, dereceleri üzerine kesin bir kavram biçimlemeksizin her hangi bir nicelik ya da nitelik kavramı yaratamayacağı” düşüncesinin doğru olmadığını söyler. Örneğin Russell’a göre bir metre boyunda bir adam gördüğümüzde ve daha sonra bu adamın imgesi bizde belirdiğinde, bu imgenin gördüğümüz adamdan bir iki santim uzun veya kısa olabilir²⁷. Haklı olarak Russell imgelememizin doğrudan algıları tıpa tıpa temsil edemeyeceğini ima eder. Dolayısıyla Hume’daki algılamaya biçimi insan psikolojisini dışarıda bırakmaktadır.

Hume *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* eserinin IV. Bölümünde, zihnin üzerinde çalıştığı konuları ikiye ayırarak inceler. Bunlar, Düşünce İlişkileri (Relations of Ideas) ve Olguya Ait Şeyler (Matters of Fact). Düşünceye ilişkin önermeler, evrendeki olgusal ilişkiyi hesaba katmaksızın bulgulanabilirler. Örneğin, evrende hiçbir üçgen bulunmamış olsa bile, Euklides tarafından kanıtlanmış önermeler kesinliklerinden birşeyler kaybetmezler. Matematiksel önermeler genellikle bu türdür²⁸. Bilgimizi artırmaya dönük olgusal ilişkiler Düşünceye ilişkin önermeler kadar kesinlik arz etmezler. Örneğin,

25 Russell, s. 437

26 Russell, s. 438

27 Russell, s. 438

28 Hume, *İnsan Zihni*, s. 35

güneşin bugüne kadar doğduğuna ilişkin gözlemimiz, güneşin yarın da doğacağını kanıtlayamaz. "Güneş yarın doğmayacaktır" biçimindeki bir önerme "güneş yarın doğacaktır" biçimindeki önermeden daha az kavranır değildir²⁹. Dolayısıyla Hume açısından, gözlemlerimize dayanarak usavurmayla kesin emin olabileceğimiz sonuçlara ulaşamayız.

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılacağı üzere, Hume metodolojik olarak gözlem ve duyuların gücüne dayanmasına karşın, neden ve sonuç arasındaki kozal ilişki bakımından bir determinist veya bir pozitivist olarak algılanamaz³⁰. Bu bağlamda neden-sonuç ilişkisinin *a priori* mi yoksa *a posteriori* mi olduğu tartışması önemlidir. Bu sorun Kant'ta kesin bir sonuca ulaştırılmış ve nedensel ilişkinin *a priori* olduğu; yani insanın zihinsel kategorisinde önceden verili bulunduğu ileri sürülmüştür³¹. Hume açısından ise neden-sonuç ilişkisi *a priori* olarak asla kavranamaz; bu ilişki yalnızca deneyimle elde edilir³². Diğer yandan Hume'un epistemolojisine göre, neden ile sonuç arasında *a priori* zorunlu bir ilişki de söz konusu değildir. Neden ve sonuç birbirinden tamamen farklı olduğu gibi bir arada da bulunmazlar³³. Dolayısıyla Hume'da bilgi ansal deneylerle sınırlıdır. Aynı nedene bağlı iki olayın tekrarlanması bile, neden-sonuç arasındaki bağlantının her zaman zorunlu olacağını göstermez; sadece iki olayın bir tekrarını gösterir³⁴. Hume, matematik, mantık ve dolaysız gözlem dışında her şeyin olası olarak ifade edilmesi gerektiğini düşünür³⁵. Ona göre, "A, B'ye neden olur" biçimindeki bir önermeyle söylemek istediğimiz şey, A ile B'nin sürekli bir arada ortaya

29 Hume, *İnsan Zihni*, s. 36

30 Hume'un ampirizmi ile pozitivist anlayış arasındaki ilişki konusunda bkz. Sunar, İlkay, *Düşün ve Toplum*, 1. Bası, Birey ve Toplum yayınları, Ankara 1986, s. 96

31 Kant'ta zihnin kategorileri bilgi için *a priori* koşul niteliğindedir. Bu koşul olmaksızın nesnelerin düşünölmeleri olanaksızdır. Düşünölmedikleri sürece de nesnelerin bilinmesi olanak dahilinde değildir. (Copleston, s. 72-73)

32 Hume, bu konuya ilişkin olarak şunları söyler: "şunu ileri sürmeye cesaret edeceğim ki ve bu, bence, istisna kabul etmez genel bir önermedir- bu bağlantının bilinmesi, hiçbir halde *a priori* usavurma ve çıkarsamalarla elde edilmiş olmayıp tersine, ancak deneyden gelir". (Hume, *İnsan Zihni*, s. 38). Hume, genellemelerin gerçek dünyayı yansıtamayacağını ve dolayısıyla boş birer yanılgı olduklarını, Kant ise olgusal dünyayı zihnimizdeki kategorilere göre algıladığımızı söyleyerek pozitivistimin kabullenemeyeceği sonuçlara varmışlardır. (Sunar, s. 96)

33 Weber, s. 295

34 Sahakian, s. 151

35 Russell, s. 440

çıktığı ve bunun tersi örneğinin bulunmadığıdır. *A* ile *B* arasında ne kadar ilişki gözlemlese de, gelecekte de aynı ilişkinin zorunlu olacağı yönünde bir usavurma yapamayız; yalnızca *A* ile *B*'nin yine birlikte ortaya çıkacağına dair bir inanca ve beklentiye sahip olabiliriz. Hume açısından bu bir rasyonel bekleyiştir. Ancak beklentimizin tersinin çıkması da olasıdır³⁶. Hume'un bilgi kuramı (epistemolojisi) Karl Popper'ın "yanlışlamacı" metodolojisi için bir ön ilke gibidir. Popper da sınırlı sayıdaki gözleme dayanan olgulardan mantıksal olarak kesin sonuç çıkarılmasına karşıdır³⁷. Popper'a göre, kuğuların beyaz olduğuna dair önermemiz ne kadar çok sayıda olursa olsun, bundan "bütün kuğular beyazdır" önermesini zorunlu olarak çıkaramayız. Oysa Popper'a göre "yanlışlamacı" metodu kullanarak beyaz olmayan tek bir kuğu gözlediğimizde, bundan "bazı kuğular beyaz değildir" önermesini çıkarabiliriz³⁸. Anlaşıldığı üzere gerek Hume ve gerekse Popper, klasik tümevarımsal kanıtlamaları kullanarak rasyonalist genellemelere varmayı kabul etmiyorlar. Hume, tümevarımsal süreçlerden kesin sonuç çıkarmanın insan psikolojisiyle ilgisi olduğunu söyler. Ona göre psikolojik benliğimiz öyle şartlanmıştır ki, tümevarımsal usavurma yoluyla gerçeklik mantıksal olarak kanıtlanamadığı halde alışkanlıklarımızla bunu yapmaya çalışırız ve bundan kendimizi kurtaramayız³⁹.

Yukarıdan da anlaşılacağı üzere Hume bir taraftan bilginin kaynağı olarak duyumları göstermekle bir ampirist, ancak öte yandan da nedensel ilişkilerin zorunlu olarak tekraralanacağını kesin olarak usavurmaya çıkaramayacağımızı söylemekle de bir endeterminist olarak görülmektedir. Hume'un bilgi kuramının (epistemolojisinin) bu iki karakteri de anti-rasyonalist bir epistemik çizgiyi deyimlemesi bakımından önemlidir. Bu bakımdan onun metodolojisi, akla yönelik eleştirel bir kuşkuculuğu ortaya koymaktadır. Ancak bu kuşkuculuk Descartes'da olduğu gibi rasyonalizmi aklayan bir doğrultuda değil, tersine rasyonalizmi dışlayan bir çizgidedir. Hume'un çizgisi. "eleştirel akılcılığı" öneren Karl Popper'dan da farklıdır. Popper, aklın sınırlılığının farkında olmamız gerektiğini söyler. Ancak o, işi anti-rasyonalist bir çizgiye vurdurmaz. Popper'ı karşı geldiği, Platon'un "kapsayı-

³⁶ Bkz. Russell, s. 446;

³⁷ Magee, Bryan, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* (çev. Mete Tunçay) 1. bası, Remzi Kitabevi yayını, İstanbul 1982, s. 21

³⁸ Magee, s. 21

³⁹ Magee, s. 19

cı akılcılığı"dır⁴⁰. Popper bu akılcılık türünü, "sahte akılcılık" olarak da tanımlar⁴¹ ve bu tür kapsayıcı akılcılığın, nasıl falcı felsefelere ve otoriter sistemlere yol açtığını kapsamlı bir biçimde ortaya koymaya çalışır. Hume'un anti-rasyonalist çizgideki metodolojik kimliği moral felsefe ve adalet teorisi için epistemolojik bir temel oluşturmaktadır. Bu epistemolojik temel onu, adalet kavramı ve moral (ahlak) felsefede evrimci anlayışa götürmüştür.

4- Liberal Etiği

a) Moral (Ahlak) Felsefesinin Niteliği

Hume'un moral (ahlak) felsefesi Hutcheson'a yönelmesi bakımından anti-rasyonalist bir karakter arzeder. Bu yöneliş, Hume'un bilgi kuramıyla (epistemoloji) paralellik taşır. Moral değerler alanında aklın yerine duyguyu geçiren Shaftesbury de Hume'un esin kaynağı olmuştur. Hutcheson, moral felsefesinin temelini biçimleyen duyguyu *moral sense* olarak adlandırır. Hume ise moral duyguyu "duygudaşlık" (smypathy) olarak tanımlar⁴². MacIntyre'a göre, Hume'un Hutcheson'dan esinlendiği temel nokta, aklın moral değerler alanında sınırlı olduğu görüşüdür. MacIntyre, bu açıdan Hume'un İskoç geleneği yerine, "ideler yolu"na bağlandığını söyler⁴³. Hutcheson, Shaftesbury'yi izleyerek, erdemlerin duygulanımlardan ibaret olduğunu ve bu duygulanımların derecesinde insanın erdemli olabileceğini söyler. Oysa MacIntyre'a göre Grek felsefesiyle Shaftesbury'yi uzlaştırmaya çalışan Hutcheson, Aristoteles metinlerini yanlış yorumlamış ve Descartes,

⁴⁰ Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları* (çev. Harun Rızatepe), 2. Cilt (Hegel Marx ve Sonrası), 2. bası, İstanbul 1989, s. 202 vd; Popper, akılcılığı (rasyonalizmi), entellektüelizm (düşüncülük) olarak değil de, ampirizmi de içine alacak biçimde kullanır. (Popper, s. 197).

⁴¹ Popper, s. 200

⁴² Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri (I. Mutluluk Ahlakı, II. Kant'ın Ahlak Felsefesi)* 3. bası, Remzi Kitabevi yayını, İstanbul 1982, s. 135. Hutcheson'a göre, insan davranışını belirleyen iki temel duygu vardır. Bunlar, kendini severlilik (self-love) duygusu ve toplumsal duygulardır. Ahlaksal olanın niteliğini ise bu iki duygu belirler. Ancak Hutcheson, toplumsal duygular olan özgecil duygulara, kendini severlilik duygusu karşısında daha üstün bir yer ayırır. Özgecil duyguların bencil duygulara üstün gelmesini de Hutcheson *moral sense* olarak tanımlar. (Akarsu, s. 133-134)

⁴³ Hünler, Solmaz Zelyut, *Rawls ve MacIntyre, İki Adalet Arasında Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, 1. bası, Vadi yayınları, Ankara 1997, s. 205

Malebranche, Arnould ve Locke'un temsil ettiği "ideler yolu"na sapmıştır⁴⁴. İdeler yolu kavramının merkezini, "birinci şahıs bakış açısı"nın somutlaştırılan epistemolojik yaklaşım oluşturur⁴⁵. Yine MacIntyre'a göre Hume, Hutcheson'dan daha çok "ideler yolu" konseptine bağlanmış ve "birinci şahıs bakış açısı"nın benimsemiştir⁴⁶. MacIntyre, "üçüncü şahıs bakış açısı"ndan kimliklerin toplumsal olarak ele alındığını, "birinci şahıs bakış açısı"nın ise toplumsal olarak değerlendirilen konsepsiyonların tümünü ortadan kaldırdığını söyler⁴⁷. Dolayısıyla MacIntyre açısından Hume, toplumsal olana değil, bireysel olana, daha açık olarak, liberal bireyciliğe yönelmiştir.

Hume, moral felsefesinin omurgasına yerleştirdiği ya da ahlaksal davranışın temeline koyduğu duygudaşlığı, (sympathy) bağımsız bir içgüdü olarak veya soyut bir birlikte-duyma olarak anlamaz. O, duygudaşlıkla, yabancı sevinç ve acıları birlikte duyduğumuz kendiliğinden ortaya çıkan bir ilkeyi anlatmak ister. Biz ancak bu duygu ile bencil duygulara karşı gelebilir, onları yenebiliriz⁴⁸. Ahlaksal olanla duygu ilişkilendirildiğine göre, Hume felsefesinde ahlakla insan doğası arasında da yakın bir ilişki vardır. Bu bağlamda Hume'un insan doğasıyla ilgili düşüncelerine de bakmak gerekir. Hume insan doğasının evrensel niteliğine vurgu yaparak şunları söyler: Bütün uluslarda ve bütün zamanlarda insan davranışlarında bir yeknesaklık gözlenir. İnsan doğası, işleyişi ve ilkeleri açısından değişmeyip hep aynı kaldığı evrensel bir durumdur. Benzer güdüler, sürekli bir biçimde benzer hareket tarzlarını meydana getirirler⁴⁹. Hume burada nedensel ilişkinin *a priori* olarak verili bulunmadığına ilişkin epistemolojik yaklaşımından bir sapış göstererek ya da endeterminist metodolojisinden ayrılarak insan doğası ve davranışı konusunda determinist bir tavır almaktadır⁵⁰. Hume'a göre, kibir, özsaygı, tamahkarlık, mevki hırsı gibi çeşitli tutkular, dünyanın başlangıcından

44 Hünler, s. 201

45 Hünler, s. 202

46 Hünler, s. 206

47 Hünler, s. 207-208

48 Akarsu, s. 135

49 Hume, *İnsan Zihni*, s. 124

50 Bu açıdan Alfred Weber, Hume'u ahlak ve tarihte bir determinist olarak görmektedir. A. Weber'e göre Hume, Spinoza ile birlikte insan davranışının zorunluluğu ilkesine dayanan tarih biliminin kurucuları arasındadır. (Weber, s. 297)

beri insan davranışlarının ve girişimlerinin kaynağını oluşturmuşlardır⁵¹. Evrensel insan doğasında var olan erdemsizliklerin üstesinden nasıl geleceğiz sorusuna verilebilecek yanıt, yukarıda da değindiğimiz gibi, *sympathy* ile; yani insan doğasında bulunan ve kendiliğinden her yerde ortaya çıkacak duygulanımlardır. Acaba bu duygulanımlar evrensel insan doğasını, kendini severlikten (self-love) hayır (iyilik) severliğe (benevolence) çevirmeye yetecek midir; yetecekse nereye kadar; ya da erdemler arası bu dönüşüm zorunlu mu olmalıdır; yoksa Hume'nu evrensel insan doğası tikel bir durumu mu deyimliyor; adalet ile doğal duygular arasındaki bir ilişki söz konusu mudur? biçimindeki sorulara verilecek yanıtlar, çalışmamızın ilerideki başlıkları altında yeri geldiğinde diğer konularla ilintili olarak verilmeye çalışılacaktır.

Hayek, epistemolojisine paralel olarak, moralitenin akıldan çıkmadığını ve insan zihni tarafından bulgulanabilecek herhangi bir olgusal gerçekliği içermediğini ileri sürer⁵². Dolayısıyla o, erdemın akılla uyum içerisinde olması gerektiği iddiasını reddeder. Eşyanın doğası ebedi bir biçimde uygunluk ve uygunsuzluk durumlarını içerir ki, bu onu düşünen herkes için aynıdır. Yanlış ve doğrunun değişmeyen ölçüleri, yalnız insanoğluna değil, aynı zamanda tanrısallık üzerine de bir borç yükler⁵³. Hume'a göre aklın birincil görevi, gerçeğe ait şeylerle düşünceler arası ilişkileri teşhis etmektir. Akıl, tutkuların motive ettiği yönü etkileyebilir, fakat o tutkuları yaratamaz. Akıl, moral değerlendirmelerden ve tutkuları heyecanlandıran algılamalardan veya eylemi üreten ya da engelleyen algılamalardan ayrı bir şeydir. Bu, aklın moral söylemde önemsiz olduğu anlamına gelmez; moral usavurma olasıdır, fakat bu araçlar ve amaçlarla ilgilidir. Biz eylemlerin moral kalitesi üzerinde anlaşabilir veya anlaşamayabiliriz. Fakat akıl objektif olarak eylemlerin övülebilecek veya kınanacak kalitesini saptayamaz. Moral değerlendirme sübjektiftir, fakat ne keyfidir nede temelsizdir. Hume, moral söylemin olasılığını reddetmez; onun ortaya koymak istediği, moralitenin rasyonalist soyut bilim olamayacağıdır⁵⁴. Etik, rasyonalitenin soyut ilkeleri yerine, deney ve

51 Hume şöyle devam eder: "Yunanlarla Romalıların duygularını davranış tarzlarını ya da iç eğilimlerini öğrenmek istiyorsanız, İngilizlerle Fransızların yaşam tarzlarını yada davranış kalıplarını inceleyerek, bunlardan Yunanlı veya Romalıları için çıkarımlarda bulunabilirsiniz. Bu da sizin için pek yanıltıcı olmaz". (Hume, *İnsan Zihni*, s. 125)

52 Kukathas, Chandran, *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press- Oxford 1990, s. 20; bkz. Güriz, Adnan, *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, Ankara Üniv. Huk. Fak. Yayını, Ankara 1963, s. 19; Hayek, *Studies*, s. 111

53 Kukathas, s. 20

54 Kukathas, s. 21; bkz Akarsu, s. 135

gözleme dayanır⁵⁵. Hume açısından akıl, insan davranışının değerlendirilmesi için ebedi ve mutlak standartlar yaratamaz. Bütün standartlar, tarihsel olarak insan doğasının işlenimi yoluyla ortaya çıkmıştır. Bu tutumun, siyaset ve sosyal felsefeler için önemli sonuçları vardır. Hume kendi zamanının sözleşmecisi ve doğal hukukçu rasyonalist teorilerini reddeder⁵⁶. Hume'a göre akıl, kendiliğinden hiçbir eylem tarzı ortaya koyamaz, sadece hangi araçların istenen belirli amaçları doğurabileceğini gösterir. İnsan geleneksel olarak belirli kalıpları takip eder. Bu kalıpları takip etmede insan eylemlerine yol gösteren akıl değil, tutkulardır. Dolayısıyla önceden *a priori* olarak bulunan kurallar mevcut değildir. Hume bu düşünceleriyle rasyonalist doğal hukukun temellerini sarsmaya çalışır⁵⁷.

Bilgi kuramıyla tutarlı bir ahlak (moral) felsefesi geliştiren Hume, insan aklının her şeye gücü yeteceği (omnipotent), dolayısıyla toplumsal, hukuksal ve moral olarak bütün değer ve kurumları baştan sona açık öncüllerden hareketle dizayn edebileceği düşüncesini redderek, "kartezyen rasyonalizmi"nden ilham alan "kurucu rasyonalizm" karşısında yer almıştır. Bu tavrıyla Hume, Bernard Mandeville, Edmund Burke, Lord Acton, Adam Smith, Adam Ferguson ve Carl Menger gibi düşünürlerle anti-rasyonalist liberal geleneğin içinde yer alır⁵⁸. F.A. Hayek'in de yer aldığı bu gelenek, toplumsal kurum ve kuralların baştan sona akıl tarafından tasarlanabileceği, merkezi bilgi anlayışına bağlı olarak her şeyin jakoben bir biçimde üstün aşığı planlanabileceğine ilişkin toplum mühendisliği anlayışlarına karşı gelerek, spontane gelişen geleneksel değerlerin ya da insanoğlunun eylemlerinin niyetlenmemiş sonuçlarının ürünleri olan medeniyetin korunması düşüncesine dayanır⁵⁹.

55 Gülriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, 3. bası, Ankara Üniv. Huk. Fak. Yayını, Ankara 1992, s. 259

56 Kukathas, s. 22

57 Friedman, Wolfgang, *Legal Theory*, 2. Edition, London 1949, s. 48

58 Bkz. Yayla, s. 56; Aktaş, Sururi, *F.A. Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi* (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2000, s. 10

59 Bkz. Aktaş, s. 7-13; F.A. Hayek, "kurucu rasyonalizm"i eleştirirken aklın sınırlılığına ilişkin olarak şunları söyler: "Bu akıl insanın içinde yaşadığı tabii ve sosyal çevreye bir intibaktır ve toplum yapısını belirleyen müesseselerle daimi bir karşılıklı etkileşim içinde gelişmiştir. Akıl bu müesseseler üzerinde işleyen ve onları değiştiren birşey olduğu kadar içinde geliştiği ve kendisinin yaratmadığı sosyal çevrenin mahsulüdür de..... Toplumsal hayatı mümkün kılmış olan müesseseleri dizayn eden, daha toplumun mevcudiyetinden önce kamilen gelişmiş bir akıl mefhumu, insan cinsinin evrimi hakkında bildiğimiz herşeye

b) Yapay Bir Erdem Olarak Adalet Kavramı

Hume, adalet kavramını *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (A Treatise of Human Nature) adlı eserinin III. kitabının II. bölümünde ve *Enquiry Concerning the Principles of Morals* adlı yapıtında inceler. Bu iki eser arasında adalet kavramı açısından bazı farklar olsa da, esas ilişkin bir fark sözkonusu değildir⁶⁰. Biz bu konuyla ilişkin olarak birinci eseri izleyeceğiz.

Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde adalet kavramını liberal bir bakış açısıyla ele alır. Bu amaca yönelik olarak o, adaletin doğal bir içgüdü ya da doğal bir erdem olmadığını ortaya koymaya çalışır. Hume'a göre adalet, yapay (artificial) bir erdemdir. İnsanı adil davranmaya iten doğal bir içgüdü sözkonusu değildir. Kişisel iyilik (hayır) severlik de adalet için bir güdü olamaz. Yoksullara yardım etmemezi ilişkin ahlaksal yükümlüklerimiz vardır. Ancak bu adalet için bir itki olamaz. Eğer hayır severlik adalet için bir güdü olsaydı, bir insan kendisinde olanın daha fazlasını başkasına bırakırdı. Bu durumda da adalet ile diğer güdüler arasındaki ayırım anlamsız olurdu⁶¹. Hume'a göre hakkaniyet (equity) kurallarına uyma, kendi içerisinde bir değerdir. Bu değerden başka hakkaniyete uymamızı zorlayacak evrensel bir içgüdümüz sözkonusu değildir⁶². Dolayısıyla, insanların çıkarına saygı ve iyilik severlik adalet erdemini açıklamada yetersizdir. Adalet hayır severliğe indirgenirse, ortadan kalkabilir⁶³. Bütün bu açıklamalar gösteriyor ki Hume'un adalet teorisi, formal (biçimsel) ve prosedürel nitelikler üzerine kurulu olup, her türlü gönüllü ahlaksal yükümlülüklerden

terstir." (Hayek, Friedrich. August von., *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük C. I. (Kurallar ve Düzen)*, çev. Atilla Yayla, İş Bank. Yayını, s. 28)

⁶⁰ Miller, David, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford 1976, s. 157

⁶¹ Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Aziz Yardımlı), 1. bası, İdea yayını 1997, s. 418

⁶² Hume, *İnsan Doğası*, s. 439

⁶³ Çünkü, Hume açısından adalet ile iyilik severliğin karıştırılması tehlikelidir. Her zaman iyilik severliğimizi koruyamayabiliriz. Ona göre adalet konusunda karar verme durumunda olduğumuz bazı durumlarda iyilik severliğimizi kaybederek bu sefer tam zıt yönde karar vermek durumunda kalabiliriz. Filozof, konuyu daha iyi açıklamak için şöyle devam eder: Bir kişi hakkında karar vermek durumunda kaldığımızda ya o kişi ".....benim düşmanım, ve bana ondan nefret etmek için haklı bir neden vermişse? Ya kötü bir insansa ve tüm insanlığın nefretini hak ediyorsa? Ya bir pinti ise ve onu yoksun bırakacağım şeyden hiç yararlanamıyorsa?....Ya güçlük içindeysen ve aileme bir şeyler kazanmak için iyeğin güdülerim varsa? Tüm bu durumlarda, kökensel türe (adalet) güdüsü başarısızlığa uğrayacaktır; ve dolayısıyla türenin (adaletin) kendisi ve onununla birlikte tüm mülkiyet ve hak ve yükümlülük"(Hume, *İnsan Doğası*, s. 418)

ayrı bir karakterdedir. Bu, klasik liberal teorinin, “gönüllü ahlaksal ödevlerin devlet gücüne dayalı zorlamalarla hukuk haline dönüştürülemez” biçimindeki temel inancıyla uyumaktadır⁶⁴.

Hume’a göre gerçek sorunlar, insan doğasının iki önemli karakterinden kaynaklanır. İnsanın birinci karakteri, çevresine kayıtsız kalamayışına ilişkindir. İnsan, çeşitli güdüler (motifler) tarafından yönlendirilir. Bunlar, para hırsı, kendini severlik (self-love), gurur, dostluk ve benzerleri biçiminde sıralanabilir. Bu motifler tarafından itilen insan, gerçek ve sürekli yararının nerede olduğunu kestiremez. İşte insanın ikinci karakteri buradan kaynaklanır; yani insan, uzak yararını göremeyen kötü bir yargıç gibidir; daha çok anlık haz ve avantajlara göre davranır. Hume’a göre insan doğasındaki bu zayıflık giderilemez. Tamamen giderilemeyen bu zayıflıklar geçici olarak dindirilmelidir. Bu palyatif çözümü ise, toplum, ahlak, hukuk ve adalet gibi kurumlara sahip olmakla sağlayabiliriz⁶⁵. Bu kurumlar, ya *self-love* (kendini severlik) ile davranan insanın tarafsız olarak eylemde bulunmasını veya bu eylemlerin sonuçlarının tarafsız olmasını sağlar.

Hume, adaletin kökenini insansal konvansiyonlara (teamüller-gelenekler) bağlar. Bu konvansiyonlar, insan zihninin belirli nitelikleriyle (qualities of human mind) dışsal nesnelerin durumlarının (situation of external objects) çelişmesinden doğar. İnsan zihninin nitelikleri ise, bencillik (selfishness) ve sınırlı yüce gönüllülüktür (limited generosity). Dışsal nesnelerin durumu ise, istek ve arzulara oranla az olmaları (scarcity) ve kolayca değişebilmeleridir⁶⁶. Bu koşulları tersine çevirdiğimiz zaman adaleti gereksizleştirmiş oluruz⁶⁷. Daha sistematik olarak bu koşullar şöyle sıralanır:

a) İnsanın iyilik severliğe yönelik doğal motifleri vardır, fakat bunlar bir sosyal düzen için yetersizdir. Çünkü iyilik (hayır) severlik duygusu (benevolence), kendini severlik (self-love) duygusuna göre sınırlıdır (limited

⁶⁴ F.A. Hayek, bazı kimselere karşı olan, ahlaksal yükümlülüklerin hiç bir zaman bir hukuksal ödev haline dönüştürülemeyeceği, sözkonusu yükümlülüklerin kişilerin özgür iradesine bırakılması gerektiğini vurgular. (Hayek, Friedrich August von., *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük II (Sosyal Adalet Serabı)* çev. Mustafa Erdoğan), 1. bası, İş Bank yayını, s. 125)

⁶⁵ Kukathas, s. 24

⁶⁶ Hume, *İnsan Doğası*, s. 427

⁶⁷ Hume bu konuya ilişkin şunları söyler: “ insanın ve doğanın cömertliklerini belirli bir dereceye kadar artırıp, adalet erdeminin yerini daha soylu erdemlerle doldurduğumuz zaman adaleti anlamsızlaştırmış oluruz”. (Hume, *İnsan Doğası*, s. 427)

generosity)⁶⁸.

b) Kaynakların bütün gereksinimleri karşılayamaması anlamından evrensel bir kıtlık olgusu⁶⁹.

İnsan doğasına ilişkin yukarıdaki durumlar olmasaydı adalete gerek kalmazdı. Örneğin, herkes zorunlu olarak hayır severlik duygusuyla hareket etseydi adaletin ne anlamı olabilirdi? Ya da herkesin istediğini alacak kadar bolluk yaşansaydı adalete ne gerek vardı?⁷⁰ O halde adalet kavramı, insan doğası ve çevresel koşulların bir gereğidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hume'un adalet kavramının diğer bir özelliği ise, açık bir anlaşmaya değil, bir konvansiyona (teamüllere-geleneklere) dayanmış olmasıdır. Hume'un konvansiyon tanımlaması, Edna Ullman-Margalit'in "koordinasyon" (eşgüdüm) normlarının oluşumuna benzer. Hume, konvansiyonların, koordinasyon sorunlarına çözüm olsun diye ortaya çıkmış olduklarını ve açık bir anlaşmaya dayanmadıklarını söyler⁷¹. Ullman-Margalit ise, koordinasyon normlarının ortak amaçları gerçekleştirmedeki sorunlara çözüm olsun diye ortaya çıkmadıklarını, birçok meselede koordinasyonun kendi içinde bir amaç olduğunu söyler. Bu amaç çoğunlukla, sadece bir koordinasyon denge durumuyla eş zamanlı var olan uyum ve armoninin gerçekleşimidir. Çözümler, norm olabilir. Çünkü belirli potansiyel çözümler ortaya koyanlar başarılı olur ve taklit edilirler. Hume da mülkiyet kurallarının ortaya çıkışını aynı açıklama biçimiyle şöyle ortaya koyar: "Başkasının da bana aynı biçimde davranması koşuluyla, benim, o kimsenin mülkiyet hakkına saygı duymam benim yararımadır"⁷². Burada bir akit ya da anlaşma değil, uygulamayla gelişen gizli bir uzlaşma vardır. Hume'a göre adalet, rasyonel bir tasarlanmanın ürünü değil, kastedilmemiş bir sonuçtur. Mülkiyet kuralları da, kendi yararlarını izleyen bireylerin eylemlerinin niyetlenmemiş sonuçları olarak meydana gelmişlerdir. Her bireyin özgül yararını kapsayan bu sistem, doğal olarak herkesin yararımadır. Ancak bu kurallar bilinçli olarak sözkonusu amaç için yaratılmamışlardır⁷³.

Hume'un, adalet kavramını "konvansiyon"la ilişkilendirmesi kültürel ev-

68 Hayek, *Studies*, s. 112

69 Yayla, 57-58

70 Bkz. Yayla, s. 58

71 Kukathas, s. 24-25

72 Hume, *İnsan Doğası*, s. 424

73 Kukathas, s. 25

rimleşmeyi ima etmektedir. Bu yaklaşım açısından, geleneklere dayalı adalet kuralları belirli amaçlar için tasarlanmamıştır. Klasik liberalizmin epistemolojik temelleriyle uyuşan bu anlayış, adaletin pozitif kavram olarak algılanmasına, yani belirli özgül kişilere belirli alacak ve borç yükleyen rasyonel tasarımlar biçiminde kavranmasına karşıdır. Dolayısıyla bu tür adalet kavramı, kurallardan kaynaklanmayan eşitsizlikleri ortadan kaldırmayı amaçlayan sosyal adalet düşüncesini reddeder.

Hume'un nazarında adalet kavramı dolaylı olarak mülkiyetle (property) bağlantılıdır. Filozofa göre mülkiyet, adalet kurallarının belirlediğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla adalet kavramı açıklanmadan hak, mülkiyet ve yükümlülük gibi kavramlar doğru olarak açıklanamaz⁷⁴ Onun adalet kavramına ilişkin formülasyonu şöyle ifade edilebilir: "adalet kuralları, kendisiyle maddi malların kime ait olduğunu gösteren teamüllerdir". Adalet erdemi, bu aidiyete herkesin saygı göstermesini, yani başkalarına ait olan mallara el konulmasının yasaklanmasını; haksız olarak sahiplenilmiş malların sahiplerine iadesini gerektirir. Bu tür kuralları genel olarak kabul ettiğimiz zaman şunu söylememiz yanlış olmaz: Bireylerin kendi malları üzerinde hakları vardır ve adalet de bireylerin kendi mülkiyetleri üzerindeki haklara saygı gösterilmesini buyurur. Hume, bu formülasyonu zaman zaman kullanır ama, bunun yanıltıcı olabileceğini de söylemeden geçemez⁷⁵. Hume'a göre adalet ve mülkiyet iki bağımsız düşüncedir, fakat tamamen birbirine bağımlıdır. Adalet kurallarının olmadığı yerde mülkiyet olamaz, yalnızca zilyedlik olabilir; yani mülkiyet olmaksızın bireylerin nesnelere üzerinde hakları olamaz; yalnızca onları kendi iktidarları çerçevesinde sahiplenebilirler. Hume'un bu yaklaşımı, Locke'un teorisinin bir reddidir. Locke'a göre bireylerin sahip oldukları şeyler üzerinde doğal hakları vardır. Hume da ise adalet, haklar ve mülkiyet insansal teamül (human convention) üzerinde biçimlenir. Bundan dolayı Hume, adaleti yapay bir erdem olarak tanımlar. O bununla, hayır severlik (benevolence) eylemleri için doğal bir türtü olduğu halde, adalet eylemleri için aynı doğal motifin olmadığını iddia eder. Geleneksel adalet kurallarının olmadığı durumda bu motifin içeriği ne olabilir ki?; başkalarının haklarına saygı olamaz. Hume, başkalarının mallarının kendilerinde kalmasını sağlayacak doğal sempati duygularıyla hareket etmemiz gerektiğini düşünmez. Buna karşılık o, adaletin toplumlar için yaşamsal olduğunu düşünür ve hiçbir toplumun, adalet kuralları olmaksızın yaşayamayacağına inanır ve

⁷⁴ Hume, *İnsan Doğası*, s. 424

⁷⁵ Milller, s. 158

şunları söyler: Adalet kuralları yapay olmalarına karşın, keyfi değildirler. Ne de onları doğal hukuk olarak nitelemek doğrudur”⁷⁶.

İki temel değer Hume'un sosyal düşüncesinde önemlidir. Bunlar, yaşamda kalma (survival) ve özgürlük (liberty) tür. Hume, bu değerlerin güvenliği için ticaretin (trade-off) gerekli olduğunu önermez. Bunun yerine, özgürlük için güvenliğin, güvenlik için ise özgürlüğün gerekli olduğunu düşünür. Bu iki değeri korumak için de, katı bir adalet (strict Justice) kavramının gerekli olduğunu ve yalnızca katı bir adaletin, toplumun sürekli yararını sağlayacağını ve böylece gerçek bireysel yararların gerçekleşebileceğini söyler. Esnek bir adalet kavramının, tecavüzlerin bütün çeşitlerine kapı aralayacağını düşünür. Çünkü ona göre esnek bir adalet kavramı, mülkiyet kurallarını sürdürmek yerine, yargıları, hak, liyakat ve eşitlik gibi soyut kavramlara dayandırır⁷⁷.

Hume kendi adalet teorisini geliştirirken iki argüman ortaya koyar. Bu argümanlar ticaret ve politikanın doğasına ilişkindir. Her iki durumda da o, mülkiyet kurallarının tarafsız yürütülmesi yoluyla sağlanan istikrar ve kamu özgürlüğünün değerini göstermeye çalışır. Ona göre hükümet (yönetim) güvenliği sağladığı gibi, ekonomik gelişmenin de önkoşuludur. Çünkü bireyler kendi yararlarını izlemeye özgür oldukları zaman en iyisini yaparlar. Güvenlik hem bireyler ve hem de kamunun yararınadır. Bireyler ticaret ve zenginlikleri elde etmede kamu güvenliğinden ne kadar yararlanırlarsa, kamu, bireylerin zenginlikleri ve ticaretlerinin genişliği oranında o kadar güçlü olur. Bundan dolayı herkes kendi yararını izlemeye özgür olmalıdır. Bireysel yararlaraya yönelmiş aktiviteleri, kamu yararına doğru manüpile edecek her teşebbüs, insan doğasını felç edecektir. Bu konuya ilişkin olarak Hume şunları söyler: “Hükümdarlar insanları oldukları gibi ele almalıdırlar; onların düşünüş tarzlarında ve ilkelerinde değişikliğe yol açacak her türlü şiddetten kaçınmalıdırlar”⁷⁸.

Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde liberal teorinin dayandığı üç temel kuraldan söz eder. Bu üç temel kural özel mülkiyetin sürdürülmesine yardımcı olur. Bu kuralları, mülkiyetin istikrarı (stability of possession)⁷⁹, mülkiyetin rıza ile devri (tranference by consent)⁸⁰ ve

⁷⁶ Miller, s. 158-159

⁷⁷ Kukathas, s. 26

⁷⁸ Kukathas, 26-27

⁷⁹ Hume, *İnsan Doğası*, s. 433

vaadlerin yerine getirilmesi (obligation of promises)⁸¹ olarak sıralayabiliriz. Bu kurallar, aynı zamanda adalet kurallarıdır. Çünkü mülkiyet kuralları, konvansiyondan doğan adalet kurallarından başka bir şey değildir⁸². Mülkiyetin istikrarına yönelik kurallar, mevcut mülkiyet (present possession), orjinal mülkiyet (işgal-occupation), zamanaşımı (prescription), semerelere ulaşma (accession) ve tevarüs (succession) olarak sıralanabilir. Mevcut mülkiyet kuralı sadece bir toplumun kurulmasında işlevseldir. İnsanlar bir mülkiyet sistemi kurmak için bir araya gelirlerse, onlara rehberlik edecek ilke, bir kimsenin daha önce sahip olduğu mallar üzerinde o kimseye mülkiyet hakkının verilmesi yönünde olacaktır⁸³. Bu ilke sınırlı olarak işleyecektir. Çünkü Hume medeni yaşama önelen (tekaddüm eden) bir “doğal durum” anlayışına karşıdır⁸⁴. Buna bağlı olarak mülkiyet doğal durumdan kaynaklanan bir hak değildir⁸⁵. O, adalet kurallarını daha çok evrim varsayımı içinde ele alır, ve bu kurallar insanların avantajlarına olduğu için onları benimzediklerini söyler. Hume’a göre mevcut mülkiyet ilkesi, mülkiyet hakkı konusundaki ihtilaf durumlarında fonksiyon görecektir. Örneğin iki toprak sahibi, toprakları arasında orjinal sınıra ilişkin kayıtları kaybetmişlerse, halihazırdaki bölünmüş durum üzerinde anlaşılır. Ancak adalet kuralını sadece mevcut mülkiyet ilkesiyle sınırlarsak, bu durum haksızlıklara neden olabilir; adaletle adaletsizlik arasındaki sınır ortadan kalkabilir. Örneğin bir malı çalan hırsız mevcut zilyed olarak o mal üzerinde mülkiyet hakkı sahibi olacaktır. Bu tür durumları ortadan kaldırmak için adaletin ikinci kuralı olan orjinal mülkiyet (işgal-occupation) ilkesi devreye girecektir⁸⁶. Bu kural bir nesne üzerinde ilk defa hak sahipliğini kazanmış bir kimseden o hakkın o kimsenin iradesi dışında alınması yasaklar. Ancak orjinal mülkiyet (işgal) adaletin başka bir kuralı olan zamanaşımı (prescription) ile çelişir⁸⁷. Hume’a göre bu ilke bir

80 Hume, *İnsan Doğası*, s. 443

81 Hume, *İnsan Doğası*, s. 445

82 Hume, *İnsan Doğası*, s. 436

83 Hume, *İnsan Doğası*, s. 434-435

84 Bkz. Hume, *İnsan Doğası*, s. 426

85 Hume, bu konuya ilişkin olmak üzere şunları söyler: “ mülkiyet hakkının halihazırdaki zilyede verilmesi, yararlı olmasına karşın yine de toplumun ilk oluşumunun ötesine taşınamaz; çünkü böyle bir yaklaşımla, “geri verme” kavramını dışlayarak haksızlığı onaylamış olur”. (Hume, *İnsan Doğası*, s. 435)

86 Bkz. Miller, s. 160

87 Miller, s. 161

nesne üzerindeki orjinal hakkın kime ait olduğunun belirsizliği durumunda işleyecektir. Buna göre, bir mal üzerinde belirli bir zaman zilyed olan kimse o malın maliki olur⁸⁸. Semerelere ulaşma (accession) ilkesi ise, bir malın semereleri, o malın malikinin, o semerelerin zilyedliğini elde etmeden bile onlar üzerinde hak sahibi olabileceğini buyurur⁸⁹. Tevarüs (miras bırakma-succession) ilkesiyle Hume, ebeveyn ile çocuklar arasındaki kişisel ilişki nedeniyle bir malın ebeveynlerden çocuklara transfer olmasını (miras kalmasını) gerektirir⁹⁰.

Hume, mülkiyetin istikrarı (stability of possession), mülkiyetin rıza ile devri (transference by consent) ve vaadlerin yerine getirilmesini (obligation of promises), doğanın üç temel yasası (fundamental laws of nature) olarak nitelendirir. Ancak bunları doğal yasa olarak anlamak doğru değildir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi Hume doğal hukuk anlayışına karşıdır. Dolayısıyla bu üç temel yasayı, akıldan çıkmış *a priori* ilkeler olarak değil de, insan toplumunun ve evrensel doğasının gerekliliklerinin yol açtığı konvansiyonlardan (teamüller-gelenekler) doğan yasalar olarak algılamak daha doğrudur. Hume açısından bu kurallar, barış, güvenlik ve refahın sürdürülmesi için zorunludur⁹¹.

Açıkça görüldüğü gibi Hume, barış ve güvenliğin korunmasını, mülkiyetin korunması ve sürdürülmesine bağlar. MacIntyre açısından Hume'un korumaya çalıştığı evrensel insan doğasının gerektirdiği evrensel bir düzen değildir; onun korumaya çalıştığı düzen tikel bir durumu, yani mülk sahipliğini korumayı amaçlamış XVIII. yüzyıl İngiliz toplumsal düzenini işaret eder. Dolayısıyla Hume'un evrensel insan doğası, MacIntyre açısından XVIII. yüzyıl "ingiliz insan doğası" dır⁹².

Hume, mülkiyetin korunmasına ilişkin yukarıdaki üç temel yasa ile siyasi bir organizasyon olan hükümet (yönetim-government) arasındaki ilişkiyi ilginç bir biçimde ortaya koymaya çalışır. Hume'a göre hükümet yararlı olsa bile her durumda zorunlu değildir⁹³. Hükümet olmadan insanlar küçük ve eğitimsiz bir toplumu sürdürebilirler ama, adalet ve söz konusu üç temel

88 Hume, *İnsan Doğası*, s. 438

89 Hume, *İnsan Doğası*, s. 439

90 Hume, *İnsan Doğası*, s. 440-442

91 Hume, *İnsan Doğası*, s. 453

92 Bkz. Hünler, s. 210

93 Hume, *İnsan Doğası*, s. 463

yasa olmadan herhangi bir toplumun sürdürülmesi olanaksızdır⁹⁴. Dolayısıyla adalet ve söz konusu üç temel yasa hükümet (yönetim) aygıtına tekaddüm eder (önelir). Bu açıdan, hükümete ilişkin bağıllık yükümlülüğü, adalet ve üç temel yasaya bağıllık yükümlülüğünden sonra gelir. Ancak hükümete bağıllık yükümlülüğü de yine adalet kurallarından kaynaklanır. Çünkü adaletin ve temel yasaların yürütülmesi zorunluluğu, siyasal bir örgüt olan hükümet aygıtını doğurmuştur. Başka bir anlatımla, hükümetin kökeni adaletin yerine getirilmesindeki zorunlulukta yatar. Böyle bir zorunluluktan dolayı insanlar bir araya gelerek yöneticileri seçecekler ve onlara itaat etme sözü vereceklerdir. Bu da yeni bir yükümlülük yaratacaktır⁹⁵. Hume bu ikinci yükümlülükleri, “yurttaşlık ödevleri” olarak da nitelendirir. Fakat ikinci yükümlülükler olan yurttaşlık ödevleri, adaletten kaynaklanan doğal yükümlülüklerimiz uğruna icat edilmişlerdir. Hume açısından hükümetin birincil görevi de, doğal yükümlülüklerin yerine getirilmesini sağlamaktır⁹⁶.

Hume, kendi formüle ettiği adalet kurallarının faydacılık açısından haklılaştırmasını yapmaya çalışır. Hume bu kuralların çoğunu, kamu yararı ve imgelem (imagination) açısından açıklamaya çalışır. İmgelem açısından kuralların açıklanması şöyle ortaya konulur: İnsan zihni birbiriyle fiziksel yakınlığı olan nesnelere bir birine bağlamak ister. Örneğin konuları aynı olan kitapları, kütüphanemizde yan yana koymak isteriz. İmgelem açısından adalet kuralları ise, bir insan ile bir nesne arasındaki fiziksel ilişkiyi (zilyedlik ilişkisini) sürekli ve düzenli bir ilişkiye dönüştürmek ister. Adaletin faydacılık açısından yorumuna örnek olarak mevcut mülkiyet (present possession) ilkesi şöyle yorumlanır: Bir kimse daha önce sahip olduğu bir maldan yoksun olursa, bu malın kendisine verildiği kimsenin aldığı faydadan daha fazla zarar görür. Bu örnek Hume açısından mülkiyetin istikrarındaki faydayı gösterir⁹⁷. Hume, adaleti ahlaksal standartlardan daha çok kamu yararına oturtur. Ancak Hume’un bu yaklaşımı, adaletin değerli olduğu düşünülen ampirik koşullarda geçerlidir. Açlığın veya bolluğun yaşandığı varsayımsal bir toplumda adalet kuralları terkedilir. Çünkü böyle koşullarda bu tür kurallar artık insan refahına katkıda bulunmazlar. Miller’e göre, bolluğun yaşandığı durumlarda insanlar mallarını kendilerinde tutmalarında bir yarar göre-

94 Hume, *İnsan Doğası*, s. 464

95 Hume, *İnsan Doğası*, s. 465

96 Hume, *İnsan Doğası*, s. 466

97 Miller, s. 163

meyecekleri için, Hume'un adaletinin faydacı bir temeli kalmamaktadır⁹⁸. Miller'in Hume'un adaletine ilişkin bu yargısı doğru değildir. Çünkü, Hume açısından bolluğun yaşanabileceği varsayımsal bir ortamda zaten adalet (malların paylaşımına ilişkin adalet) gereksiz hale gelecektir. Hume'un adalet teorisi Benthamcı klasik eylem faydacılığı yerine, kural faydacılığı üzerine dayanır. Eylem faydacılığı açısından adalet, her bireyin faydasını ve dolayısıyla toplumsal faydayı gerçekleştirir. Başka bir anlatımla eylem faydacılığı tikel faydalardan hareket eder⁹⁹. Hume'da ise fayda, adalet kurallarına uyulduğu zaman uzun vadede ortaya çıkan bir durumdur; her özgül eylemin fayda açısından tatmin edilmesi gerekmez¹⁰⁰. Önemli olan yasaların tümü ve adalet şemasının toplum için sonuçta yararlı olmasıdır¹⁰¹. Adalet kuralları toplum için faydalıdır ama, kamu yararı adalet için bir güdü oluşturmaz. Çünkü adalete yönelik böyle bir güdü sözkonusu olamaz. Eğer herkes kamu yararı için güdülenseydi adalete gerek kalmazdı¹⁰². Tekrar edersek Hume'da adalet gereksinimi, insan doğasının bencilliği, sınırlı iyilik severliği ve isteklerin tatminine sunulmuş nesnelere darlığından kaynaklanır: Bu çelişkiler adalet yoluyla dengelenir. Bu durum da sonuç olarak bütün toplum için faydalıdır. Hume, "fayda amacına göre tasarlanmış olmasa da bütün ahlak ve hukuk kurallarına itaat, bireyleri kendi amaçlarını izlemede başarılı kılar", demektedir. Hume, özgül bir eylemin tanımlanabilir faydası yerine, belirli soyut kuralların evrensel olarak uygulanmasından kaynaklanan faydaya ilgi gösterir. Çünkü ona göre insan zihni karmaşık toplumsal düzenlerin detaylarını hesaplamada ve bizi memnun edecek soyut kuralları tesbit etmede yetersizdir. Dolayısıyla Hume, kuralları, fayda yerine, toplumsal gelişimin deneysel ve evrimsel yönüne bağlar¹⁰³.

98 Miller, s. 164

99 Bkz. Aktaş, s. 149-151

100 Hume bu konuya ilişkin olarak şunları söyler: "...tekel adalet edimleri kamu yararı veya bireysel yararlar ne kadar aykırı olursa olsun, sonuçta bütün şema (kuralların genel bir görünümü) hem toplumun sürdürülmesine ve hem de bireysel yararlar katkısında bulunur. (Hume; *İnsan Doğası*, s. 429)

101 Bkz. Hume, *İnsan Doğası*, s. 494

102 Hume, *İnsan Doğası*, s. 428

103 Hayek, *Studies*, s. 88; Hayek'e göre kartezyen geleneğinde yer alan Helvetius, Beccaria ve bu geleneğin İngiliz temsilcileri olan Bentham, Austin ve G.E. Moore, Hume'un, ardışıklı kuşaklar yoluyla evrimleşen soyut kurallarındaki genel faydacılığı (generic utilitarianism), eylemlerin tüm tahmin edilebilen sonuçlarının tam bir bilinçle değerlendirildi-

Adaleti bireysel bir erdem olarak gören geleneksel adalet tartışmalarında, örneğin Aristoteles'te, adalet, liyakat ve eşitlik açısından değerlendirilir¹⁰⁴. Hume bu iki kriteri görmezlikten gelir. Birçok yerde Hume, bir dağıtım kriteri olarak liyakat ve eşitliğe karşı tavrı alır. Filozof liyakata göre dağıtımı ele alırken, *sempati* ile adalet arasındaki ilişkiye değinir ve bu iki kavramın çelişeceğini söyler. Hume, eğer ben bir malın bencil birisine mi yoksa iyilik sever birisine mi ait olduğuna karar vermek zorundaysam, benim doğal duygularım o malın iyilik sever birisine verilmesi yönünde olur der; eğer adalet ilkelerine göre hareket etmek zorundaysam, bireylerin kişisel karakterini görmezlikten gelerek, mevcut kurallara göre o mal kime aitse, ona vermek durumundayım der¹⁰⁵. Hume, liyakate (merit-desert) göre dağıtım karşı gelirken şunları söyler: Doğal sempati ve soyut akıl, maddi malların ideal olarak liyakatlere göre dağıtımını öngörür. Ancak pratik deneyimler, bunun hiçbir şekilde işlemeyeceğini ve mülkiyetin istikrarını bozacağını gösterir. Hume'a göre liyakat standartları üzerinde insanlar hiçbir zaman uzlaşamazlar; bu standartların özgül durumlarda nasıl uygulanacağı konusunda anlaşamazlar. Dolayısıyla liyakat üzerine dayalı bir kural tarafsız uygulanamaz¹⁰⁶. Hume, liyakat kuralının moral tekeli ancak sınırsız akla (omnipotent) sahip bir yöneticinin olduğu mükemmel bir teokraside (ki, böyle bir yöneticinin varlığı sadece bir hayaldir) olanaklı olabileceğini şu şekilde açıklamaya çalışır:

“Akla sahip ve fakat insan doğasıyla tanışmamış bir yaratık düşünelim ki, bu yaratık kamu yararını, barış ve güvenliği sağlayacak adalet kurallarını keşfetmeye çalışsın. Çoğunlukla böyle bir yaratık, mülkiyetin en çoğunu en çok erdemliye verecektir. Özgür iradesiyle toplumu yöneten ve sınırsız aklı olan bir yöneticinin bulunduğu bir teokraside liyakat kuralı anlamlıdır ve anlamlı amaçlar için hizmet edebilir. Fakat insanoğlu bu belirsiz kuralı uygularsa, gerek bu kuralın belirsizliğinden, gerekse bireylerin kendilerini beğenmişlikleri yüzünden liyakat kuralından hiçbir zaman bir davranış kuralı

rilmesi gerektiğini isteyen özgül faydacılığa (eylem faydacılığına-particularist utilitarianism) çevirdiklerini söyler. (Hayek, *Studies*, s. 88)

¹⁰⁴ Aristoteles, adaleti hem geometrik eşitlik ve hem de aritmetik eşitlik ilkesine dayandırır. Malların geometrik eşitlik açısından dağılımı orantılılık ilkesine göre olur, bu dağılımda hak etme ve liyakat kriterleri de önemlidir. (Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniv. Yayını, Ankara 1988, s. 98-101)

¹⁰⁵ Miller, s. 166

¹⁰⁶ Miller, s. 167

çıkılmaz ve toplum derhal ve zorunlu olarak çözülmeye gider"¹⁰⁷.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı gibi Hume, liyakat kuralına göre bir dağıtım ilkesini kabul etmemektedir. Hume'un bu yaklaşımı serbest piyasa mekanizmasına daha fazla olanak tanımaktadır. Piyasa dışında paylaşım kalıplarının yeniden tanımlanıp ortaya konulması bir "yeniden dağıtım" ilkesini gündeme getirir. Piyasa süreçlerinin eşitlikçi (egalitarianism) düşünce doğrultusunda manüplüle edilmesi serbest piyasa koşullarının mantığına aykırıdır. Bu açıdan F.A. Hayek ve Robert Nozick yeniden dağıtımcılığa karşı gelirler¹⁰⁸. John Rawls ise başka bir açıdan liyakat kuralına göre dağıtımı benimsemez. Raws'a göre herkes aynı liyakati ve kabiliyeti taşıyamayacağına göre, bu tür bir ilkeye göre dağıtım eşitsizlik üretecektir¹⁰⁹. Yeniden dağıtımcı olmayan Hume, doğal olarak eşitlikçi de (egalitarian) değildir. Onun açısından serbest piyasa eşitliği sağlayacak niteliktedir. Çünkü özgür pazar ortamı girişimcilerine öykünme ruhunu aşılacaktır. Daha fazla kar eden tacirler, başkalarının kendilerini taklit etmelerini sağlarlar ve böylece daha çok sanayi, daha fazla hizmet talebi ve daha yüksek ücretler ortaya çıkmış olur. Serbest piyasa koşullarında spontane oluşan eşitlik Hume açısından insan doğasına daha uygundur. Eşitliğin zorla yerine getirilmesi bütün bir toplumu daha da yoksullaştıracığı gibi, siyasal alanda da tirani nitelikte bir otoriterizmi gündeme getirecektir¹¹⁰. Hume'un sözünü ettiği spontane eşitlik, aslında piyasa koşullarının spontane sonuçlarıdır. İşte Hume bu sonuçlarla yetinir.

¹⁰⁷ Miller, s. 167

¹⁰⁸ Hayek'in liyakat ilkesine ilişkin görüşleri için bkz. Hayek, Friedrich A., *The Constitution of Liberty*, Routledge-Kegan Paul, London 1990, s. 93 vd); ayrıca bkz. Aktaş, s. 192-195; R. Nozick'in bu konuya ilişkin düşünceleri konusunda bkz. Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1971, s. 156 vd.)

¹⁰⁹ Rawls bireylerin soyut kurallara göre hak-edişleri ile doğuştan getirdikleri doğal liyakatlerini birbirinden ayırt eder. Rawls'a göre adil bir şema, bireylerin neyi hak ettiklerini göstererek sosyal kurumlar üzerine bina edilmiş meşru beklentilerini tatmin eder. Dolayısıyla Rawls'da liyakatler hak edişlerin meşru kriteri değildir. (Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press 1976, s. 310 vd.)

¹¹⁰ Kukathas, s. 27

Sonuç

Hutcheson ve Shaftesbury'ye dayanarak epistemolojisini anti-rasyonalist bir temele dayandıran Hume, geliştirdiği metodolojiyle moral felsefesi arasında tutarlı bir paralellik kurmayı başarmıştır. Bu paralellik, epistemolojisiyle adalet kavramı arasında da mevcuttur. Hume'un anti-rasyonalist felsefi öğretisi kendisinden sonra gelen liberaller için köklü bir kaynak teşkil etmiştir. Ancak Hume'un epistemolojisi üzerine temellendirilen liberal öğreti, kartezyen rasyonalizmine dayanan, Voltaire ve Rousseau gibi düşünürler tarafından temsil edilen Fransız tipi rasyonalist liberalizmden farklıdır. Diğer yandan Hume'un felsefesi, haz ve acıların rasyonel hesaplanmasına dayanan Benthamcı klasik faydacılıktan da farklıdır. Rasyonalist liberalizm, insan zihninin gücüne dayanarak toplumsal kurum ve kuralların yeniden baştan sona dizayn edilebileceği düşüncesini benimser. Bu düşünce kötüye kullanıldığı zaman jakoben bir anlayışa kadar uzayabilir. Toplum mühendisliği yaklaşımlarıyla rasyonalist liberalizm kolayca uzlaşabilirler. Geleneksel kurumların başka bir yöne dönüştürülmesine karşı olan Hume felsefesi, teamüllerin (konvansiyonların) gücü üzerinde yükselir. Hume'un liberal öğretisi açısından konvansiyonlarla gelişmiş kurumlar, eşitlik ve sosyal amaçlar için yeniden tasarlanamaz. Klasik liberalizmin temel inançları sayılan bu düşünceler, XX. yüzyılda bu felsefeyi yeni kuşaklara tanıtan F.A. Hayek için önemli bir başvuru kaynağı oluşturmuştur¹¹¹. Bu genel yargılardan sonra Hume felsefesinin temel noktalarını şu şekildi sıralayabiliriz:

- a) Bilginin kaynağı akıl değil, duyulardır.
- b) Ampirik olarak elde edilmemiş bilgi şüpheli ve zayıftır.
- c) Moralalite, duygularla ilgilidir. Moral prensipler konusunda akıl ikinci derecede rol oynar. Sempatı (duygudaşlık), moral duyguların (moral sense) algılanmasında önemlidir.
- d) Adalet, rasyonel tasarlamaya değil, konvansiyonlara (teamüllere) dayanır.
- e) Adalet için doğal bir güdü söz konusu değildir. Adalet yapay bir erdemdir. Dolayısıyla adaletle ilgili hayır(iyilik)severlik gibi doğal bir motife sahip değiliz.
- f) Adalet toplumsal fayda ve kamu çıkarını realize eder. Ancak toplumsal fayda ve kamu çıkarı (yararı) adalet için bir dürtü ya da güdü olamaz.

¹¹¹ Bkz. Kukathas, s. 46 vd

Çünkü herkes toplumsal fayda ve kamu çıkarını düşünseydi adalete gerek kalmazdı.

g) Adaletin gerekliliği, insan doğasındaki bencillik (selfishness), sınırlı yüce gönüllülük (limited generosity) ve malların azlığından (sınırlı kıtlık durumundan) kaynaklanır. Bu nitelikler tersine çevrildiğinde adalet anlamsızlaşır.

h) Adalet kuralları mülkiyetin istikrarına hizmet ederler.

D) Adalet kuralları, devlet kavramına önelirler (tekaddüm ederler). Devlet bu kuralların realizasyonu için vardır.

Yukarıdan da anlaşıldığı gibi Hume'un adalet felsefesi rasyonalist bir temele dayanmaz. Filozof rasyonalist doğal hukuku reddetmiştir. Ancak Norman Barry'nin de haklı olarak belirttiği gibi, Hume kendisini doğal hukuktan tamamen arındırmış değildir¹¹². Çünkü Hume'un felsefesindeki evrensel insan doğası adalet kavramını zorunlu kılmaktadır. Ancak adalet kuralları teamüllere dayandığı için rasyonalist bir temeli yoktur.

Hume'un siyaset felsefesi devlete pozitif görevler yüklemeyi. Onun öğretisindeki devlet kavramının temel işlevi, mülkiyetin istikrarı, mülkiyetin rıza ile devri ve sözleşmelerin yerine getirilmesi olarak sıralanan temel adalet kurallarının yürütülmesini sağlamaktır. Söz konusu bu kurallar, devlet kavramından önce gelir. Devlet, bu kurallar uğruna ortaya çıkmıştır. Bu son cümle Hume felsefesinin temel karakteristiğini biçimlemektedir. Çünkü burada filozof, devlet dışı gelişen bir hukuk kavramına gönderme yapmaktadır. Hume sosyal sözleşmeci olmamasına karşın burada Locke'a yaklaşmaktadır. Ontolojik kökenleri farklı olsa bile, gerek Locke ve gerekse Hume'daki devlet dışında gelişen hukuk, devleti bağlayıcı niteliktedir. Ancak hemen şunu belirtelim ki her iki filozof da, devlet dışında gelişen hukuku büyük ölçüde mülkiyet hakkı ile ilişkilendirirler. Locke'ta "doğal durumdan" getirilmiş mülkiyet hakkı, Hume'da ise teamüllere dayanan mülkiyet kuralları, *primer norm* niteliğindedirler.

Hume'un hukuk felsefesindeki adalet kavramı, mülkiyet kavramı ile yakından bağlantılıdır. Hume'da adalet kurallarının en temel niteliği, özel mülkiyetin istikrarına hizmet etmeleridir. Mülkiyet adalet kuralları tarafından garanti altına alınmıştır. Adalet kavramının mülkiyet kavramıyla sıkı bir biçimde ilişkilendirilmesi, Hume'un siyaset felsefesinde ekonomik özgürlükleri ön plana çıkarmıştır. Buna karşın Hume'un toplum imgeleminde reka-

¹¹² Bkz. Yayla, s. 65

betçi bir özellik bulmak çok kolay değildir. Filozof endüstri ve ticaretin gelişimi için gerekli olan açılımları yapmıştır. Ancak onun imgelemindeki toplum, sert olmasa da gevşek örgülü bir hiyerarşik yapı arz eder. Ona göre, ister doğumdan kaynaklansın, ister şans ve kabiliyetlerin sonucu olsun, hiyerarşik düzendeki yerimizi iyi bilmemiz gerekir. Ancak Hume'da hiyerarşik düzen sert ve katı değildir. Hiyerarşik düzendeki kademeler arası geçişlilik kolaydır. Bireyler bu hiyerarşik yapıda konumlarını daha iyi hale getirebilirler. Öyle görünüyor ki Hume kendi yaşadığı toplumun sosyal ve siyasi yapısının etkisindedir. Çünkü XVIII. yüzyıl İngiltere'sinde feodalite kaldırılmış, parlamenter yönetim sağlanmış ve birçok kişisel hak garanti altına alınmıştı, ama aristokrasi hale baskın haldeydi¹¹³. Bu koşullarda Hume, muhafazakar-liberal bir görünümde. Yine de bu pozisyonuyla Hume özgür bir toplum için gerekli kurumlar olan, dinsel hoşgörü, temsili hükümet, güçler ayrılığı, basın özgürlüğü gibi siyasal özgürlükleri desteklemiştir¹¹⁴. Sonuç olarak şunu söyleyelim ki, onun açtığı epistemolojik yol, ekonomik özgürlük için olduğu kadar, siyasal özgürlükler için de umut vericidir.

¹¹³ Bkz. Miller, s. 175-176

¹¹⁴ Bkz. Holmes, Stephen, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, 1996, s. 1992