

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ROUSSEAU'DA AHLAKİ VE POLİTİK BİR VARLIK
OLARAK İNSAN KAVRAYIŞI

Halil İbrahim ÖZÇİLİNGİR

Danışman
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

İZMİR – 2017

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Rousseau’da Ahlaki ve Politik Bir Varlık Olarak İnsan Kavrayışı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../2017

Halil İbrahim ÖZÇİLİNGİR

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Rousseau'da Ahlaki ve Politik Bir Varlık Olarak İnsan Kavrayışı

Halil İbrahim ÖZÇİLİNGİR

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Yaptığımız çalışmanın amacı, Rousseau'nun felsefesinin bir bütünlük arz ettiği fikrini temele alarak, onun insan kavrayışını, bu temel üzerinden ele almaktır. Rousseau'ya ilişkin olarak bahsettiğimiz bu felsefi bütünlük, onun felsefesinin insana dair bir iyi yaşam projesi olduğu iddiasını içerir ve çalışmamızda bu fikrin genel hatlarıyla incelenmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda tezimiz, Rousseau'nun insana dair kavrayışını, onun iyi yaşamı amaçlayan bütünlüklü felsefi projesi temelinde, ahlaki ve politik olarak ele alır.

Çalışmamızda Rousseau'nun felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi için Machiavelli, Hobbes ve Locke politik öğretileri ve doğa durumu analizleri bağlamında incelenir. Sonrasında, Rousseau'nun felsefesi zamansal ve teorik bir çizgi arz edecek şekilde ele alınır ve onun bu çizgiye yerleştirdiğimiz eserleri, çalışmamızın bölümlerini ve onun insan kavrayışını oluşturacak şekilde irdelenir. Bu bağlamda, onun Eşitsizlik metni bir tarih felsefesi içeriği ve insan doğasının değişebilir olduğu kanıtı olarak; Emile metni, iyi yaşam amacıyla eğitimin bireysel ve toplumsal boyutu olarak; Sözleşme metni ise, yeni bir toplumsal yaşam biçimi önerisi olarak incelenir. Sonuç olarak tezimiz, bu üç eserin Rousseau'nun felsefesinin bütünlüğünü teşkil ettiğini ve birbirinden ayrı olarak ele alınamayacağını ve tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda onun insani ve toplumsal özgürlüğü amaçladığını iddia eder.

Anahtar Kelimeler: Rousseau, Ahlak, Politika, Eğitim, İnsan, Özgürlük, Toplum, Sözleşme.

ABSTRACT

Master's Thesis

Rousseau's Understanding of Human as a Moral and Political Being

Halil İbrahim ÖZÇİLİNGİR

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Science

Department of Philosophy

Philosophy Program

The purpose of this work is to take Rousseau's human conception based on the idea that his philosophy consists of coherence. This philosophical coherence, which we have talked about in relation to Rousseau, involves the argument that philosophy is a well-living project of human, and our work is intended to examine this idea in general terms. In this context, our thesis treats Rousseau's understanding of human, morally and politically, on the basis of a coherent philosophical project aiming at well-living.

In our work, Machiavelli, Hobbes, and Locke are examined in the context of political teachings and nature situation analysis so that we can better understand the philosophy of Rousseau. Later, Rousseau's philosophy is handled in such a way as to provide a temporal and theoretical context, and his works on this context are examined in such a way as to form parts of our work and his understanding of human. In this context, his Discourse of Inequality text is studied as a proof of philosophy of history content and that human nature can change; the Emile text, as an individual and societal dimensions of education for well-living purpose and the text of the Contract is a new proposal of social life style. As a result, our thesis argues that these three works constitute the coherence of Rousseau's philosophy and that they can not be taken apart from one another and that all of this is aimed at his human and social freedom.

Keywords: Rousseau, Morality, Politics, Education, Human, Freedom, Society, Contract.

**ROUSSEAU'DA AHLAKİ VE POLİTİK BİR VARLIK OLARAK İNSAN
KAVRAYIŞI**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN POLİTİKA FELSEFESİ VE KLASİK TOPLUM SÖZLEŞMESİ

1.1. MACHİAVELLİ	5
1.2. THOMAS HOBBS	9
1.3. JOHN LOCKE	14

İKİNCİ BÖLÜM

İNSANIN NELİĞİNE DAİR *EŞİTSİZLİK* METNİ EKSENLİ BİR İNCELEME

2.1 ROUSSEAU'NUN TARİH FELSEFESİ	21
----------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**DEĞİŞİMİN BİREYSEL ANLAMDA TESİSİNE YÖNELİK *EMİLE* METNİ
EKSENLİ BİR İNCELEME**

3.1. EĞİTİMİN ROUSSEAU'NUN FELSEFESİNDEKİ ÖNEMİ	34
3.2. EMİLE VE TOPLUM	39

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ROUSSEAU’NUN YENİ BİR DÜZEN ÖNERİSİNE YÖNELİK *SÖZLEŞME*
METNİ EKSENLİ BİR İNCELEME

4.1. EN GÜÇLÜNÜN HAKKI VE KÖLELİK	45
4.2. SÖZLEŞME	50
4.3. BİR “SÖZ” VERME EDİMİ OLARAK TOPLUM SÖZLEŞMESİ	55
4.4. DOĞAL ÖZGÜRLÜK versus TOPLUMSAL ÖZGÜRLÜK	57
4.5. KAVRAMSAL BELİRLEMELER	60
SONUÇ	62
KAYNAKÇA	67

GİRİŞ

Rousseau için, felsefe tarihinin en tutkulu isimlerinden biridir diyebiliriz. Henüz on altı yaşındayken, doğduğu kent olan Cenevre’yi terk eden Rousseau, maceralı, çalkantılı ve tutkulu hayatına başlamış oluyordu. Kırsal kesimlerdeki yersiz yurtsuz hayatından sonra, Paris’e yerleşen Rousseau, tanışıklıklar kurmak ve bir “koruyucu”¹ bulmak için “salon”lara gider. Fakat fikirlerini tutkulu ve hoyratça savunuşu, dönemin ağırbaşlı ve sakin havasına uymaz ve kendine bir koruyucu bulmakta zorlanır. Hayatının her döneminde olduğu gibi, bu dönemde de yoksulluk çeker ve çevresi tarafından benimsenmez, Rousseau. İktidarla sürekli polemiklere girer. Hatta Marx, daha sonra, Schweitzer’e yazdığı bir mektupta Rousseau’dan, “Rousseau, iktidarlara, görünüşte bile uzlaşmaya benzeyen her türlü anlaşmayı reddetmişti.” diye bahseder. Dışlanmışlık döneminde, topluma dair yaptığı gözlemler, toplumsal yapının ne kadar bozuk olduğunu görmesini sağlar. Yoksulluğun ne kadar yaygın olduğunu, çalışmayanın da, çok ağır işlerde çalışanın da nasıl yoksul kaldığını görür Rousseau ve bu konularla ilgili yazar. Kendilerinden aşağıda bahsedeceğimiz diğer sözleşmeciler için, sözleşmelerinin sahte olduğunu, bu yoksul düzeni devam ettirmek için olduğunu söyler. Kendi doğal durum ve sözleşme tezlerini yazar ve bu yoksul ve yozlaşmış düzenin nasıl değişip, insanların gerçek anlamdaki özgürlüklerine kavuşabileceğini düşünür.

Rousseau’nun hayatına dair bu kısa bilgiden sonra, bu metne, Rousseau’nun “insan”ı teorik olarak nasıl kavradığını anlatmakla başlamayı uygun gördük. Fakat bu konuyu ele almadan önce değinmemiz gereken bir nokta var ve bu değinme üzerinden, bahsettiğimiz teorik kavrayışı ele alacağız. Bir soruyla başlayalım; Rousseau’nun tüm felsefi sistemi için, bütünlüklü bir “iyi yaşam”ı gerçekleştirme projesi diyebilir miyiz? Bu soruya bizim vereceğimiz yanıt, hiç şüphe yok ki “evet” olacak. Bu “evet” yanıtını tezin tamamında elimizden geldiğince gerekçelendirmeye çalışacağız; fakat şimdi bu giriş metnine, bahsettiğimiz bu projenin mahiyetinin ne olduğuna ilişkin bir açıklamayla başlamak istiyoruz.

Rousseau’nun tüm felsefesini, bir teorik ve zamansal çizgi doğrultusunda inceleyecek olursak, karşımıza; tüm metinlerinin, etrafında sistematik olarak

¹ Dönemin entelektüellerine destek veren zenginler.

örülebileceği üç ana eksenli bir okuma imkanı çıkar. Bu üç ana eksen: insanın neliğinin incelendiği “*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*”² metni; insanın bireysel olarak nasıl değişebileceğinin anlatıldığı ve pedagojik bir karaktere sahip olan “*Emile*” metni ve son eksen olarak, toplumsal yeniden kuruluşun anlatıldığı “*Toplum Sözleşmesi ya da Siyasal Hukukun İlkeleri*”³ metnidir. Bu üç ana uğrak ve bunların alt duraklarından hareketle önerdiğimiz okumaya göre, Rousseau’nun tüm felsefesi, bütünlüklü bir “iyi yaşam” ideali ve bu ideale pratik bir gerçeklik kazandırma çabası olarak karşımıza çıkıyor.

Biraz daha yakından bakalım; Rousseau, kendi çağında insanlığın içerisinde bulunduğu duruma son derece eleştirel bakıyordu ve bu durumun değişebilmesi için gerekli teorik çabayı harcadı. Bahsettiğimiz bu çaba, kendisini genel olarak, yukarıda değindiğimiz bu üç metin ekseninde örgütlenmiş üç ana uğraklı okumada gösterir. *Emile ve Sözleşme*’de yeni bir birey ve toplum yapısı önerecek olan Rousseau, bu yeni önermenin mümkün olduğunu gösterebilmek için *Eşitsizlik*’te, insana dair derinlikli ontolojik ve epistemolojik, tarihsel bir araştırmaya girer. Bu araştırmanın asıl motivasyonu ise, insanlığın aktüel durumunun, ezeli ve ebedi bir karakterde olmadığını göstermektir. Rousseau’nun *Eşitsizlik* metnindeki asıl kaygısı, genel olarak anlaşılan aksine, insanın nasıl bir varlık olduğundan ziyade, onun doğasının tarihsel süreç içerisinde değişebilir bir karaktere sahip olduğu ve en önemlisi de insanın bahsettiğimiz bu tarihsel süreçte kendi kendisini yaratmış ve kurmuş olmasıdır.

Rousseau, ayrıntısına daha sonra değineceğimiz bu belirlemelerden sonra, yani insanın içinde bulunduğu durumun ezeli ve ebedi bir karakterde olmadığı ve bu durumun insanın kendisinin iradi edimiyle değişebileceği belirlemesinden sonra, *Emile* eserinde, tesis etmiş olduğu değişimin bu imkanının bireysel düzlemde nasıl gerçekleştirilebileceğini araştırmaya girer. Pedagojik ve ahlaki bir forma sahip olan *Emile*, bir çocuğu henüz daha anne karnındaki halinden alarak, onun gelişimini olanın eleştirisi olarak ‘olması gereken’ perspektifinde inceler. Bu ‘olması gereken’ perspektifi, *Eşitsizlik*’te tesis edilmiş olan insanın değişebilme ve daha da önemlisi insanın kendisini değiştirebilme imkanı temelinde, bireysel olarak nasıl daha mutlu

² Metnin devamında “*Eşitsizlik*” olarak anılacak.

³ Metnin devamında “*Sözleşme*” olarak anılacak.

olabileceği anlamında, formel ve ahlaki eğitimin de bu mutlu olabirliğin aracı olarak kullanıldığı bir perspektiftir.

Eğitim, özellikle ahlaki eğitim, Rousseau için mutlu yaşam pratiğinde çok önemli bir yer tutar. Fakat insanın mutsuzluğunu, mükemmelleşme yetisi sayesinde sahip olduğu akılla kurduğu kurumların kötüye kullanımında gören Rousseau için, eğitim tek başına yeterli olan bir değişim aracı olamaz. İnsan ilişkilerinde var olan kötülüklerin ortadan kalkmasının ön koşullarından bir tanesi insanın eğitilmesi, diğer taraftan tek başına eğitimin yetmediği, eğitimin bu amaçta başarılı olabilmesi için kelimenin geniş anlamıyla toplumsal kurumların da, insanı insan olarak iyi kılacak koşullara göre yeniden düzenlenmesi gerekir.⁴ Bu bakımdan, özellikle ahlaki eğitim sayesinde değişen bireylerin, kendi iradesiyle toplumsal kurumları (bu kurumları geniş anlamında anlamak gerek, ahlaki kurumlar da bunlara dahildir mesela) da kökten değiştirmesi gerekir. İşte, bu kökten değişim için bize gerekli olan da, sahte olan ötekinin yerine yeni ve sahici bir sözleşmedir. Rousseau bu noktada karşımıza, *Sözleşme* metniyle çıkıyor. *Eşitsizlik*'te, insanın doğasının ve aktüel durumunun ezeli-ebedi olmadığını ve bunların değişebilirliğinin imkanını kurgulayan ve gösteren; *Emile*'de ise, bu değişimin bireysel düzlemde nasıl olacağını anlatan Rousseau; *Sözleşme*'de, bütün bir toplumsal yeniden kuruluş önerisi geliştirmeye girişiyor. Böylece, bireysel olarak ahlaki mutluluğun imkanını elinde bulunduran insan, bu imkanı pratik olarak gerçekleştirebilmesinin koşulu olan toplumun yeniden kurulumuyla birlikte, Rousseau'nun bahsettiğimiz bütünlüklü "iyi yaşam" amacına ulaşmış oluyor.

⁴ Bu cümlenin son bölümü ile aslında Spinoza'nın karasularında yüzüyor oluyoruz. Spinoza da, Rousseau gibi özgürlüğü ilk olarak bireyin kendisinin özgürleşmesiyle başlatır, fakat bunun asıl gerçekliğinin şartını, yine Rousseau gibi, toplumun tamamına yayılmasında görür. Eylem Canaslan, Spinoza'nın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* kitabına yazdığı Sunuş bölümünde, Bernard Pautrat'a referansla "Spinoza için sorun gerçek iyiyi sadece 'iletme', diğerlerini 'bilgilendirme', 'haberdar etme' değil, böyle bir iyiye adanmış yeni yaşam tarzının, mümkün olan en fazla sayıda insanla birlikte kuruluşudur" (Spinoza, 2015: 28) diyor; Rousseau için de durum böyledir, *Emile*'de bireysel bir imkan olarak kurgulanan özgürlük, *Sözleşme*'de bir birlikte yaşama tarzı haline getirilerek, mümkün olan en fazla sayıda insanla kurumların yeniden yapılandırılmasına vardırılır. Canaslan yine aynı metne yazdığı Sunuş'ta, birkaç sayfa sonra şunları söyler: "Diğer birçoklarıyla birlikte' sadece anlama yetisinin bağdaşması değil, arzuların da bağdaşması vurgusu, her türlü zihinsel özgürleşme için buna uygun bir sosyo-politik kuruluşun zorunluluğuna işaret edilmesi, Spinoza'nın tüm eserlerinin temel motifidir." (Spinoza, 2015: 31). Spinoza-Rousseau yakınlığı bu alıntıda da kendini belli eder, Spinoza'nın bahsettiği sosyo-politik kuruluşu, Rousseau'nun *Emile* ve *Eşitsizlik* metinlerinin geçişinde görürüz.

Yukarıda bahsetmiş olduğumuz, Rousseau'nun bütünlüklü projesinin ana uğrakları, tezimizin bölümlerini teşkil edecektir. Buna göre tezimiz; ilk olarak, Rousseau'dan önceki sözleşmecî filozofların, onların politika felsefelerini kuruluş biçimleri üzerinden, insan kavrayışlarını inceleyeceğimiz *ilk bölüm*; Rousseau'nun tarih felsefesi temelinde insanın neliğinin incelendiği *ikinci bölüm*; daha sonrasında değişimin, eğitim temelli bireysel boyutunun ele alınacağı *üçüncü bölüm*; bütünlüklü projenin son uğrağı olarak, bütün bir toplumsal yeniden kuruluş önerisinin inceleneceği *dördüncü bölüm*; ve *sonuç* bölümü olarak da, tüm bu sürecin bir değerlendirmesi şeklinde gelişecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN POLİTİKA FELSEFESİ VE KLASİK TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Çalışmamızda bu başlık altında ele alacağımız isimlere yer vermemizin sebebi, Rousseau'nun kendi felsefesini kurgularken, sürekli olarak bu isimlerle hesaplaşıyor oluşudur. Bu bakımdan, Rousseau'nun felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi için, bahsini edeceğimiz bu filozofların bilinmesi gerekir. Bu bağlamda Machiavelli'ye yer vermemizin sebebi, onun politika felsefesini düşünme biçimine getirdiği yenilikle, Rousseau'nun politika felsefesine başlangıcı arasındaki yöntemsel benzerliktir. Machiavelli, politika felsefesinde Klasiklerden farklı olarak, "olması gereken"e değil "olana" yönelir ve bu yöneliş, politika felsefesinde yöntemsel bir kırılma teşkil eder. Bu kırılmayı, Rousseau'nun politika felsefesinde de görüyor olmamız, onun Machiavelli ile ilişkisine değinmemizi zorunlu kılar.

Bu başlığın diğer isimleri olan Hobbes ve Locke'un, Rousseau ile olan ilişkisi daha yakındandır. Rousseau, kendi doğa durumu analizini yaparken, sürekli olarak bu iki isimle hesaplaşır ve onların yapmış oldukları doğa durumu analizinin tehlikelerinden kaçınmaya çalışır. Rousseau'nun felsefesinin tam başlangıcında duran ve hayati öneme sahip olan insan doğasının değişebilir olduğu iddiası, doğa durumu analiziyle başlayan bir temellendirme içerir. Bu bakımdan Rousseau'nun doğa durumu analizi ve bu analizi kendilerine karşı geliştirmiş olduğu Hobbes ve Locke tezimizde önemli yer tutarlar. Zira Rousseau'ya göre, Hobbes ve Locke'un doğa durumu analizlerine dayanan politik öğretileri, insanları içerisinde yaşanan duruma hapseden bir yapıdadır ve Rousseau, kendi doğa durumu analizini ve politik öğretilerini tam da buna karşı konumlandırır.

1.1. MACHİAVELLİ

Machiavelli, modern politika felsefesinin kurucusudur. Onun felsefesi, politika felsefesinde bir dönüşüm niteliği taşır. Bunun sebebi de, kendisinden öncekilerin politikayı düşünme tarzlarını kabul etmeyip, bu tarzları eleştirerek, yeni bir düşünme biçimi sunmasındadır. Bu biçim, o döneme kadar olan bütün düşünme

tarzları arasında yepyeni bir bakıştır. Machiavelli, gerek Sokratik geleneğe, gerekse Ortaçağın düşünme biçimine getirdiği eleştiriler ve sunduğu yeni modeller, kendisinden sonrakilerin politikayı düşünme biçimlerini kökten değiştirmiştir. İşte, tam da bu nedenle Machiavelli, modern politika felsefesinin kurucusu olarak kabul edilir. Şimdi, Machiavelli'nin, bu kökten değişimi nasıl yaptığını ayrıntılandıralım.

Machiavelli'nin politikayı düşünme tarzına getirdiği en büyük yenilik, politikayı, bir "ideal olan" motivasyonundan kurtarıp, "olana yönelmesi" şeklinde düşünmesidir. Kendisinden öncekiler, bir insan doğası ve Tanrı belirlenimi gibi motivasyonlarla, politikanın nihai sorusunu "en iyi yönetim nedir?" şeklinde sordular. Fakat Machiavelli, soruyu, "mümkün olan en iyi yönetim nedir?" şeklinde formüle etti. Bu sayede, gerçekleşmesi imkansız olan, en iyi yönetim idealinin yerine; insanlığın önüne, gerçekleşmesi daha muhtemel olan, bir mümkün en iyi yönetim sorusunu koymuş oldu. Machiavelli, bu sayede, politika felsefesinin arayışının standardını düşürmüştü. Bunu yapmak, hedefe ulaşmanın olasılığını artırıyor ve şansa bağlılığı azaltıyordu. Leo Strauss, bunu şu sözlerle ifade eder:

Machiavelli, sosyal eylem standartlarını bilinçli olarak alçaltır. Machiavelli'nin standartları alçaltmasındaki kasıt, bu alçaltılan standartlara uygun olarak kurulan planın gerçekleşme olasılığını yükseltmektir. Böylece, şansa bağlılık azaltılır: şans fethedilecektir.⁵

Machiavelli'ye göre, insanın geleceğini görmek için, Skolastik felsefede olduğu gibi, onun doğasına ya da Ortaçağ'da olduğu gibi, bir aşkın Tanrı'ya gönderme yapmaya gerek yoktur. Geleceği görmek için, tarihe bakmak gerekir. Bu sayede, insanların tarihteki yapıp etmelerinden, onların şimdi ve gelecekteki yapıp etmelerini çıkarabiliriz. Bu yöntem, politikayı düşünme biçimi için de geçerlidir; buna göre, *mümkün en iyi yönetim* ancak tarihe bakılarak bulunacaktır. Tarihte, insanların bugüne kadar nasıl yaşadıklarına bakarak, *mümkün olan* en iyiyi aramaya koyulmak gerekir.

Machiavelli, geçmişe bu motivasyonla baktığında, insanın, hiç de kendisinden öncekilerin düşündüğü gibi, doğa gereği erdeme yönelir olmadığını görür. İnsan, eğer böyleyse, doğa gereği topluma yönelir de değildir. İnsan, doğası

⁵ Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, 1. Baskı, çev. Solmaz Zelyüt, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, (Politika), s.76-77.

gereği bencil ve kötüdür (fakat burada söz konusu olan doğa değişmez bir doğa değildir, aksi durumda Machiavelli'nin felsefesi boşa düşerdi). Bu nedenle, onun için belirlenmiş ve kendisine doğal olarak gidilmesi gereken bir toplumsal iyi de yoktur. Fakat, bu durumda insanlar nasıl olur da sosyalleşebilir, bir arada yaşayanlar haline gelebilirler? Machiavelli, bunun ancak ve ancak *zor* ile mümkün olabileceğini savunur. Ona göre, insanın kötü ve topluma yönelir olmayan doğası, ancak zor ile toplumsallaştırılabilir. Strauss, bu zorlamanın imkanını bize şu şekilde anlatır:

Bu dönüşüm, icbar veya zorla(n)ma gerektirir. Bu icbarın başarısı, insanın şaşırtıcı bir şekilde yumuşaklığından, çekice gelirliğinden kaynaklanır; insanın şimdiye dek düşünülmüş olduğundan çok daha uysal olmasından kaynaklanır. Çünkü eğer insan, doğa gereği erdeme veya mükemmelliğe, kemale yönelecek şekilde tanzim edilmiş değilse, insanın doğal hiçbir amacı yoksa, insan arzu ettiği hemen hemen her amacı kendisine koyabilir: insan neredeyse sonsuz şekilde yörgülabilir, çekice gelir. İnsanın gücü, eskilerin düşündüğünden çok daha büyük, buna karşılık doğanın ve şansın gücü ise yine onların düşündüğünden çok daha küçüktür.⁶

İnsanların, zor ile bir araya getirilebilmesi, muhakkak ki bir, bu işi yapanın varlığını gerektirir. Fakat, hangi doğası gereği kötü olan insan, nasıl bir motivasyonla, böyle bir şeyi yaparak, doğası gereği kötü olan insanları, iyiliğe yöneltmeye girişir? “Hangi tutku, insanların eğiticisini eğitecektir?”⁷ Machiavelli, bu tutkuyu, *şan-şeref arzusunda* bulur. Bu bencil arzu, kötü olan insanları iyi olmaya yöneltecek olan motivasyonu verir. Bu arzuyla harekete geçen kötü insan, diğerlerini, zor kullanarak, toplumsallaşmaya yöneltir. Kendi bencilce arzusunu tatmin etme isteği, onu, bu amaca yöneltir.

Şan-şeref arzusuyla eyleyen insan, bu arzuyla, doğası gereği bir araya gelemeyen insanları bir araya getirdiğinde, artık insanların kendilerine içkin olmayan ahlak ve erdeme dayalı kurallar oluşturulabilir. Machiavelli, ahlak ve erdeme dayalı ilkelerin, insanlarda doğaları gereği bulunmadığını ve insanların onlara içkin bir şekilde yönelmediklerini söyler. Ahlak ve erdem, yalnızca toplum içinde bulunabilir şeylerdir, doğaları gereği kötü olan ve bir arada yaşayamayan varlıklarda bunlar bulunamaz. İnsan, toplum halinde yaşamaya başladıktan sonra, yasalarla erdeme alıştırılır.

⁶ Strauss, Politika, s.78.

⁷ Strauss, Politika, s.78.

İnsanların erdeme alıştırmaları, başka insanlar tarafından yapılır. Bunlar ilk eğiticilerdir. Fakat bu ilk eğiticiler, kendi bencil arzularını tatmin etme motivasyonu ile bu işi yaparlar. Onlar, erdemli değildirler, erdemi kendi amaçları doğrultusunda belirler ve insanları bu doğrultuda eğitirler. Bu sayede, ahlak ve erdemler, eskiden olduğu gibi, insanların, kendilerine yöneldiğinde ortak iyiye vardıkları şeyler değil; belirlenmiş bir ortak iyiye ulaşmak amacıyla kurgulanan şeyler olarak karşımıza çıkar, Machiavelli’de. Yani erdem, Machiavelli’de ortak iyi uyarınca belirlenmiş, kurgulanmış bir şeydir ve insanlar, kendileri hiç de erdemli olmayan ilk eğiticiler tarafından bu erdemlere, yasalar yoluyla zorlanarak alıştırmaları.



1.2. THOMAS HOBBS

Bu çalışmada Hobbes, konunun ilgisi bakımından, bir sözleşme filozofu olarak ele alınacaktır. Bir başka ifadeyle; bu çalışmaya konu olacak Hobbes, bir politika filozofu olarak Hobbes olacak. Hobbes, kendini ilk politika filozofu olarak tanımlar. Politika felsefesinin de, kendisinin *De Cive* adlı kitabından daha eski olmadığını iddia eder.

Hobbes'a bunu söyleten şey, onun politikasının yöntemidir. Bu yöntem, dönemin biliminin kullandığı, analitik-sentetik veya ayırma-birleştirme yöntemidir. Bilimsel bir yöntem olan, analitik-sentetik yöntemin politikaya uygulanmasıyla ki, Hobbes'ta politika, politika felsefesi veya bilimi haline gelir. Buna göre, bir şeyi anlamak için, onu önce parçalarına ayırmak, daha sonra da birleştirmek gerekir. Örneğin, bir saati ele alırsak, o saatin nasıl işlediğini tam manasıyla anlayabilmek için, onu önce en küçük parçasına kadar ayırmak, tüm bu parçaların nasıl işlediğini öğrenmek ve en sonunda da, artık nasıl işlediğini tam olarak bildiğimiz, öğrendiğimiz bu parçaları birleştirmek gerekir. Tüm bu işlemleri yaptıktan sonra, artık söz konusu saatin nasıl işlediğini, çalıştığını hiç şüpheye yer kalmayacak şekilde biliyoruz demektir. Hobbes'un, bu yöntemi politikaya nasıl uyguladığını, Solmaz Zelyüt'ün ifadesiyle aktaralım:

Politika felsefesi/bilimi aynı yöntemle çalışmalıdır: Devleti anlamak için onu oluşturan parçaları birbirinden ayırmak ve o parçaların işlevini/doğasını anladıktan sonra tekrar birleştirmek suretiyle. Başka deyişle, sanki politik toplum dağılmış gibi bakarak başlamak gerekir. O halde parçalardan, yani tek tek insanlardan başlamak gerekir. Bu başlangıç bize Hobbes'un felsefe antropolojisini verecektir. O halde politika felsefesi, antropoloji ile başlar.⁸

Devleti anlamak için, onu oluşturan tüm öğeleri parçalayarak, bir antropolojiyle işe başlayan Hobbes, sonunda, hiçbir politik ve ahlaki ögenin bulunmadığı bir duruma ulaşır. Bu durum, *doğa durumudur*. Hobbes, analitik-sentetik yöntem uyarınca, devleti tam manasıyla anlayabilmek için, hipotetik bir durum olan, doğa durumundaki insanı açıklamaya koyulur. Doğası gereği tutkulara veya arzulara veya duygulara sahip olan insanın en temelde iki duygusu vardır. Bunlar; arzu ve nefret veya isteme ve kaçınma duygularıdır. İnsanın, arzu ettiği şeye ulaşması, onda haz

⁸ Solmaz Zelyüt, **Dört Adalı**, 2. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, (Dört Adalı), s.29.

duygusu yaratırken; kaçınılan bir şeye uğrama, ona maruz kalma acıya sebep olur. Temelde bu iki duyguya sahip olan Hobbes'un insanı, doğası gereği acıdan kaçan ve hazza yönelen bencil bir varlıktır. İnsanın tüm bu duygulanımlarının ve bencilliğinin ardında ise, doğal durumdaki tüm ilişkileri kendisiyle açıklayacağımız *kendini koruma* ya da *yaşamı sürdürme* içgüdüleri vardır.

Yukarıda açıkladığımız, temelde iki duyguya sahip olan, bu duygularının ardında ise kendini koruma içgüdüleri olan insanın yaşaması, sürekli arzu duymasına bağlıdır. Yaşamını sürdürebilmek için arzulayan bencil insanın, arzu nesnelere ulaşabilmesi ise *güç* ile mümkün olur. İnsanın güce sahip olması, onun arzularını gerçekleştirmesinin koşuludur. Bahsettiğimiz bu güç, doğa durumunun, bencil insanlarla dolu ve herkesin herkese karşı savaşının olduğu bir ortamda, insanın hayatta kalmasını sağlayan şeydir.

Bahsettiğimiz bu güce, insan, sürekli artan bir istekle sahip olmak ister. Çünkü, hayatta kalmasının koşulu olan, bencil arzularına ulaşma isteği, doğa durumundaki diğer tüm insanlar için de geçerlidir ve bu arzuların nesnelere çoğu zaman birbirleriyle çakışır. İşte böyle bir ortam, sürekli bir çatışma ortamıdır ve böyle bir ortamda, insan ilişkileri, *homo homini lupus*⁹ olarak tanımlanır. Bencil arzularının peşinde koşan yaratık olarak tanımlanan doğa durumundaki insan, arzu nesnesine ulaşmak için, hasmından daha güçlü olmak durumundadır. Hobbes, Machiavelli'yi andırır bir şekilde, insanın hayatta kalmasını sağlayan güce ulaşmak için yaptığı tüm şeylerin meşru olduğunu belirtir. Bu, insanın *doğal hakkıdır*. Hobbes, doğal hakkı (*jus naturale*) şöyle tanımlar: “DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.”¹⁰

Doğa durumunda yaşamının, insan için çok zor olduğu açıktır. Böyle bir durumda insan, sürekli hesap yapan, gücünü arttırmak peşinde koşan bir varlıktır. Herkesin herkese karşı savaştığı, gücü yetenin hasmını öldürdüğü, politik bir durum olmamasından ötürü bir adalet ilkesinin olmadığı bir durumda insan, çok açık ki, bir öldürülme korkusu içinde yaşar. Doğal hak, tüm insanlara diğerlerini öldürme

⁹ İnsan insanın kurdudur.

¹⁰ Thomas Hobbes, **Leviathan**, 9. Baskı, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, (Leviathan), s.103.

hakkını ve özgürlüğünü verir. Bu öldürülme korkusu, bir güvenlik arzusuna dönüşür ve bu arzu sürekli güç arttırmaya gider. Bu durumun zorluğunu Hobbes, *Leviathan*'da şöyle anlatır:

Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir; ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.¹¹

Hobbes'un insanının, doğa durumunda, öldürülme korkusundan ötürü sürekli hayatta kalma hesabı yaptığını yukarıda belirtmiştik. Böyle bir savaş ortamında akıl, pek fazla yaşamayacağını farkındadır ve barış ortamına geçişin imkanını verir. Hobbes, bu imkanı bize şu şekilde anlatır: "Ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara Doğa Yasaları da denilir."¹² İnsanın aklından çıkan doğa yasaları, Hobbes'un da belirttiği gibi, insanın bu durumdan kurtulup, barış ortamını sağlamanın imkanını verir. Ne de olsa insan, doğa durumunda, hayatta kalmasını sağlayacak şeyleri toplama-çıkarma yoluyla hesap eder. Bu hesap, insanın doğa durumunda pek fazla yaşayamayacağını gösterir ve hayatta kalma içgüdüsüne sahip olan insanın, hesaplayıcı aklından, doğa yasaları çıkar. Hobbes, bir başka eseri olan *De Cive*'de doğa yasalarını bize şu şekilde anlatır:

İnsan doğasının yetileri dört çeşide indirgenebilir: Fiziksel kuvvet, deneyim, akıl ve duygular. Bunlar, takip edecek öğretinin başlangıç noktasıdır. İlk önce, bu yetilerle donanmış insanların birbirlerine karşı olan tavırlarını tarif edeceğiz; toplum ve kendilerini diğerlerinin şiddetinden korumak için uygun doğup doğmadıklarını ve hangi yetinin bunu sağladığını soracağız. Bundan sonra, bu amaç doğrultusunda kaçınılmaz olarak benimsemek zorunda oldukları siyasetin açıklanmasına ve insanlar arasındaki toplumsallığın ve barışın koşullarının, diğer bir adla temel doğa yasalarının neler olduğunun ortaya konmasına geçeceğiz.¹³

¹¹ Hobbes, *Leviathan*, s.101.

¹² Hobbes, *Leviathan*, s.103.

¹³ Thomas Hobbes, *De Cive*, 1. Baskı, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, (Cive), s.21-22.

İnsan, aklıyla bulduğu bu doğa yasaları sayesinde ki, bu, *herkesin herkesle savaşı* durumundan kurtulup, barış ortamını sağlayabilecektir. Hobbes, doğa yasalarının, sonsuz, tümel, değişmez ve yazılmamış olduklarını belirtir; onlar aklın kendi işleyişinden çıkan yasalardır. Doğa yasaları; “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır.”¹⁴ Bu yasalar, toplamda on dokuz tanedirler, fakat ilk ikisi temeldir ve diğerleri onlardan türer.

Bu yasaların ilki, bize doğal hakkı verir; barışın olmadığı her türlü ortamda yaşamın korunması hakkıdır. Hobbes, bu yasayı şöyle tanımlar: “Herkesin, onu elde etmek umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği...”¹⁵

İkinci yasa: “bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.”¹⁶ şeklinde tanımlanır, Hobbes tarafından. Bu yasa açıkça, insanlara, savaş durumuna sebep olan doğal haklarından vazgeçip, barış durumunu sağlamalarını söyler. Başka insanlara da, onlara karşı kendime tanımış olduğum kadar özgürlük tanımamı öğütler.

Bu ikinci yasa, açıktır. Bizi, insanların, savaş ortamından kurtulup, barış ortamını sağlamaları için, kendi doğal haklarından vazgeçecekleri bir sözleşmeye gönderir. Rousseau'nun daha sonra *yalancı sözleşme* diyeceği bu sözleşme, bir rıza sözleşmesidir ve doğa durumundan kurtulmak için, akılla bulunan doğa yasaları gereği barış ortamının sağlanmasının zorunluluğunu gören insanlar arasında yapılır.

Karşılıklı rızaya dayanan bu sözleşme, doğa durumundan kurtulup, barış durumuna erişmek isteyen, henüz hala doğa durumunda olan, fakat doğa yasalarını keşfetmiş insanlar arasında yapılır. Bu sözleşme sonunda, bu insanlar, doğal haklarını, bir egemene devrederler. Bu egemen, bu sözleşmede asla rıza göstermemiştir, sözleşmenin bir tarafı değildir, o kesinlikle doğal hakkını başka bir

¹⁴ Hobbes, Leviathan, s.103.

¹⁵ Hobbes, Leviathan, s.104.

¹⁶ Hobbes, Leviathan, s.104.

kimseye devretmemiştir ve bu sözleşme sayesindeki yönetme hakkını yine bu sözleşme dışındaki bir şeyden almaz. Bu anlamda o, yani egemen, karşılıklı rızaya dayanan sözleşme sonunda geçilmiş olan politik toplumda, doğal durumda kalan tek varlıktır.

Hobbes, bahsettiğimiz bu egemene, *Leviathan* der. Leviathan, yani devlet, uyrukların yarattığı, *ölümlü Tanrı*'dır. O, sözleşmeye dahil olan tek tek tüm bireylerin haklarını elinde bulundurur. Mutlaktır, her ifadesi yasa niteliği taşır. Doğa durumundaki tek birey olduğundan, mutlak özgürdür. Hiçbir birey onu bağlamaz. Her türlü egemenlik ona aittir. Leviathan'ın görevi, sözleşmeyle doğal haklarını ona devreden uyrukların, bu devretme işini yapmalarının sebebi olan, (yaşamı mümkün kılmak anlamında) bireysel güvenliği sağlamaktır.

Doğal haklar ve sözleşme üzerine kurduğu politik durum sayesinde, her ne kadar egemene uyrukları üzerinde sınırsız bir yetki vermişse de, Hobbes, liberalizmin kurucusu kabul edilir. Fakat doğal durumdaki tüm hakların egemene devredildiği sözleşme, egemenin halen doğal durumda kalması, yani doğal durumdaki haklarını koruması, onun sınırsız bir güce sahip olmasına sebep olur. Bu sınırsız yönetme erki ve uyrukların sözleşmeden sonra hiçbir hakka sahip olmaması, siyasal yapının mutlak monarşi olduğunu gösterir. Bir diğer İngiliz sözleşme filozofu olan Locke, Hobbes'un hemen ardından bu sınırsız yönetme erkini sınırlayacak ve yasama, yürütme ve yargıyı birbirinden ayıracaktır. Bir sonraki başlığın konusu tam da bu Lockeçu ayırım olacaktır.

1.3. JOHN LOCKE

Locke’u, Modern Politika Felsefesi başlığı altında incelerken, onu anlatmaya, onun, Machiavelli ve Hobbes ile ilişkisinden başlamak, kanımca en iyisi olur. Bu ilişkiyi de Straussçu bir bakış açısından, olabildiğince minimize ederek ve konumuzun ilgisi bakımından, birkaç cümle ile anlatacağız. Buna göre, Machiavelli-Hobbes-Locke çizgisini giderek yumuşayan bir çizgi olarak okuyabiliriz. Bu çizginin başında, kendisinden daha önce modern politika felsefesinin kurucusu olarak bahsettiğimiz Machiavelli’nin, şan-şeref arzusuna dayanan politik öğretisi vardır. Bu öğretisi, kabul edilip uygulanmak için oldukça güçtür. “...Machiavelli’nin şemasının değiştirilmek zorunda kalınmasının başlıca sebebi, bu şemanın insanı isyan ettiren yapısıdır.”¹⁷ Bu yapıyı değiştirecek olan isim ise, onun ardılı olan Hobbes olacaktır. “Bu şemayı, Machiavelli’nin öncelikli niyetinin başarıya ulaşmasını garantilemeye hemen hemen yeterli olan bir tarzda yumuşatıp hafifleten adam, Hobbes’tu.”¹⁸ Hobbes’un politika öğretisi ise, daha önce de değindiğimiz gibi temelde, insanın kendini-koruma arzusu etrafında şekillenir. Fakat bu öğretisi de kabul edilmek için hala güçlükler taşıyordu ve az da olsa düzeltilmeye, daha doğrusu törpülenmeye ihtiyaç duyuyordu. Bu düzeltme işini ise Locke yapacaktı. “Locke, Hobbes’un temel şemasını aldı ve onu yalnızca bir hususta değiştirdi. Locke fark etti ki, insanın kendini-koruma için ilk önce ihtiyaç duyduğu şey, yeme içmeden daha hafif bir silahtır veya daha genel olarak söylenirse ilk baştaki ihtiyaç, mülkiyettir.”¹⁹

Locke’u, incelememizin konusu bakımından, modern politika felsefesi geleneğinde bağlamına oturtuktan sonra, onun felsefesine, yine konunun ilgisi bakımından, daha derinlemesine geçebiliriz. Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*’nin, Doğa Durumu Üzerine başlıklı ikinci bölümüne, “Siyasal iktidarı doğru biçimde anlamak ve onu kökeninden türetmek için, bütün insanların doğal olarak ne durumda olduklarını düşünmeliyiz.”²⁰ diyerek başlar. Buna göre Locke’un politika felsefesi de, Hobbes’unki gibi bir doğal durum analiziyle başlar. Fakat Locke’un doğal durumdaki insanı, Hobbes’daki gibi kendini-koruma arzusu içinde

¹⁷ Strauss, Politika, s.86.

¹⁸ Strauss, Politika, s.86.

¹⁹ Strauss, Politika, s.88.

²⁰ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 2. Baskı, çev. Fahri Bakırcı, Ebabel Yayınları, Ankara, 2012, (Yönetim), s.9.

doğa yasalarından bağımsız bir biçimde eylemez. Locke'un doğal durumu, doğa yasalarının (moral yasa) işlediği, aklın işlerliğinin sürdüğü bir durumdur. Ayrıca Locke, doğa durumunu, hipotetik bir durum olarak değil, tarihsel gerçekliğe sahip olan bir durum olarak ele alır. Locke, doğa durumunu, Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'de şöyle anlatır: “Bu durum, insanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur.”²¹ İnsanlar, bu durumda, yukarıda belirttiğimiz gibi, Hobbes'un doğa durumu tasavvurundan farklı olarak, kendi akıllarının ışığında doğa yasalarına göre yaşarlar. Bu yasa, aklın kendisine başvurması sonucu insanlara, herkesin eşit bir biçimde yaşayacağı bir ortamı tesis etmesini salık verir. Locke, doğa yasasını, yine aynı kitabında anlatır; buna göre:

*Doğa durumunun, bu durumu yöneten, herkesi bağlayıcı bir doğa yasası vardır: Bu yasanın ta kendisi olan akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm insanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahiplenmelerine zarar vermemesi gerektiğini öğretir.*²²

Locke'un doğa durumu, bu durumda yaşayan insanların, yukarıda da belirttiğimiz gibi, kendi akıllarının onlara yol göstermesi ile tam bir özgürlük içinde yaşadığı durumdur. Kendisine başvurulmuş akıl, bunu insanlara öğretir ve bu durumda herkes doğadan eşit bir pay alacak şekilde, özgürlük içinde yaşar. Fakat, kendisine danışılan akıl, doğa durumundaki insana bir başka şeyden daha bahseder ki, bu da daha önce bir doğa durumu analizi yapmış olan Hobbes'da olmayan bir şey olarak, “mülkiyet hakkı”dır. Hobbes'da mülkiyet hakkı, ancak sözleşmeyle tesis edilen sivil durumda mümkündür. Fakat Locke, özel mülkiyet hakkının, sahiplenmenin doğa durumundayken de var olduğunu söyler. Bunun yanında o bize, mülkiyet hakkının, aklın kendisine başvurulduğunda bize öğrettiği, yaşama hakkının kutsallığı ile aynı olduğunu da söyler. Mülkiyet, yalnızca bir kişinin sahiplendiği toprak değil, aynı zamanda kendisi ve kendi haklarıdır da, Locke'a göre. Peki Locke, doğal durumda da

²¹ Locke, Yönetim, s.9.

²² Locke, Yönetim, s.10-11.

olduğunu iddia ettiği mülkiyeti neye dayandırır? Locke'un özel mülkiyeti dayandırdığı ilke, "emek"tir.

Doğal durumda ilk olarak bir ortaklık hali vardır. Şöyle ki; insanı yaratan Tanrı, doğadaki her şeyi insanın hayatını devam ettirebilmesi ve daha iyi yaşayabilmesi için insanlığın hizmetine sunmuştur. Bu sunuş muhakkak ki, tüm insanların bundan ortak bir şekilde yararlanmaları şeklinde olur. İnsanın, herhangi bir şeyi bu ortaklaşalıktan çıkarması ve kendinin kılması, o şeye kendi emeğini katmasıyla mümkündür. Nasıl ki kişinin bedeni kendisine aittir, kişinin o bedenle yaptığı emek de yine aynı şekilde kendisine ait olacaktır. Kişi, herhangi bir şeyi ilk durumundan, o şeye kendi emeğini katarak, değiştirip dönüştürmek suretiyle, kendinin kılar. Locke'un sözleriyle: "Benim olan emek bu şeyleri içinde buldukları ortaklaşa durumun içinden çekip çıkararak içlerine benim *Mülkiyetimi* yerleştirmiş bulunmaktadır."²³ Bu konuyu, Locke'un verdiği bir örnekle daha da anlaşılır kılabiliriz. Buna göre; doğada her bir kişinin hakkı olan geyik, bir Kızılderili'nin o geyiği öldürmesiyle, yalnızca onun olur. O Kızılderili, emeğini geyiğe katmıştır ve o geyik, doğada herkesin olmaktan çıkıp artık yalnızca onu öldüren Kızılderili'nindir.

Doğa durumundaki bu mülkiyet edinme hakkı, aklın kendisine göre yani doğa yasalarına göre yaşayan doğa durumundaki insanlar için, muhakkak ki sınırsız bir hak değildir. Bu mülkiyet edinme hakkının, bu hakkı mümkün kılan aklın kendisi tarafından belirlenen bir sınırı vardır. Bu sınır, kabaca "kullanabileceğin kadar" şeklinde çizilir. Bu sınırın dışında kalan sahiplenmeler, Locke tarafından hırsızlık olarak adlandırılır. Locke, bu sınırı şu cümlelerle aktarır:

Ancak Tanrı yeryüzünü bize nereye kadar vermiştir? Kullanımımız için. Birileri, kullanabileceği miktarda, yaşamsal yarar sağlayan herhangi bir şeyin içine çürümeden önce bu miktardaki emeğiyle mülkiyet yerleştirebilir. Bunun ötesindeki her şey kişinin payına düşenden fazladır ve başkalarına aittir. Hiçbir şey Tanrı tarafından insanın çürütmesi ya da yok etmesi için yapılmamıştır²⁴

Locke'un doğa durumunu bu şekilde, insanların akla uygun bir şekilde, doğa yasalarına göre yaşadıkları bir durum olarak anlattıktan sonra, ona sormamız gereken soru; şüphesiz ki sivil toplumu kurmuş olan, bu sivil toplumu kurmadan önce de

²³ Locke, Yönetim, s.25.

²⁴ Locke, Yönetim, s.26.

doğa durumunda anlatıldığı gibi yaşayan bu insanların, neden sivil topluma geçmiş olduğudur?

Doğa durumunda insan, aklının gerektirdiği gibi, kendi sahiplenmeleriyle, mutlak bir özgürlük içinde yaşar, herkes eşittir ve hiç kimse bir başkasına tabi değildir. Locke, “İnsan doğa durumunda söylenmiş olduğu kadar özgürse, kendi kişisinin ve sahiplenmelerinin mutlak efendisiyse, en büyüğe eşitse ve hiç kimseye tabi değilse özgürlüğünü neden terk edecektir?” diye sorar ve aynı paragrafta şöyle devam eder:

...Bu imparatorluğu neden bırakacak ve kendisini başka bir iktidarın hükümlerine ve denetimine tabii kılacaktır? Buna verilecek cevap açıktır: Doğa durumunda insan bu tür bir hakka sahip olmasına rağmen, bu hakkın kullanımı oldukça belirsiz ve sürekli olarak başkalarının tecavüzüne maruzdur. Herkes diğeri kadar kral, her insan diğerrinin eşiti olduğundan ve hakkaniyet ve adaletin kuvvetli gözetleyicileri olmayanlar daha büyük bölümü oluşturduklarında, insanın bu durumda sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvensiz (...). Bu durum insanı, özgür olmakla birlikte korku ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar ve dolayısıyla insanın, benim genel olarak mülkiyet adıyla adlandırdığım, yaşamlarının, hürriyetlerinin ve servetlerinin karşılıklı korunması için önceden birleşmiş bulunan ya da birleşme fikrine sahip olan diğer insanlarla birlikte bir topluma katılmayı amaçlaması ve bunu istiyor olması nedensiz değildir.²⁵

Locke, bu uzun alıntıda da belirtildiği üzere, sivil duruma geçişin asıl motivasyonunu, mülkiyet olarak adlandırdığı, kişilerin yaşam, hürriyet ve servetlerinin korunması olarak görür (ki Locke çoğu zaman bu üç kavramı eş anlamda kullanma eğilimindedir). Sivil duruma geçişin esas amacının mülkiyeti korumak ve düzenlemek oluşu, aynı zamanda onun bireysel bir hak olarak, siyasal erke devredilemeyeceği anlamına gelir. Ayrıca Locke’un doğa durumu, insanların aralarındaki ihtilafları çözebilmek için kendisine başvurabileceği ortak bir yargıcın olmadığı bir durumdur ve insanlar kendi aralarındaki anlaşmazlıkları çözerken kendi lehlerine karar vermeye yatkındırlar. Bundan dolayı, “yazılı yasalara sahip olmak ve tartışmaları karara bağlayacak ‘bağımsız bir yargıç’ olması arzulanır bir şeydir.”²⁶ Doğa durumunda, kendisine başvurulacak yasalar ve bağımsız bir yargıç olmamasından ötürü, herkes doğal yasaları kendileri uygulama yoluna gidecektir. Bu

²⁵ Locke, Yönetim, s.81.

²⁶ Zelyüt, Dört Adalı, s.73.

durum ise, kaçınılmaz olarak, herkesin birbirine karşı mutlak bir özgürlüğünün olması sebebiyle, keyfi uygulamaları doğuracaktır.

Doğal durumda, keyfi uygulamaların önüne geçecek, kendisine başvurulacak yasalar ve bağımsız bir yargıç olmamasından ötürü ve bireylerin mülkiyet haklarının korunması amacıyla doğal durumdan, sözleşmeyle sivil/politik duruma geçilir. Amacı çoğunluğun kararlarını uygulamak olan bu devlet, doğal durumdaki bireylerin oybirliğiyle kurulur.

Oybirliğine dayanan bu sözleşmeyle, doğal durumdaki bireyler karşılıklı olarak haklarından vazgeçer ve bu hakları siyasal güce devrederler. Bu sözleşme ile sivil duruma geçilir. Fakat, oybirliğine dayanan ve sivil durumu inşa eden bu sözleşme ilk sözleşmedir. Locke, Hobbes gibi, bu sözleşmenin tüm yetkileri ve hakları yönetene devrettiğini düşünmez; yani bir *Leviathan* tahayyülünde bulunmaz. Sivil durumu inşa eden bu sözleşmeden sonra, topluluk üyeleri tarafında oyçokluğuna dayanan bir başka sözleşme daha yapılır. Bu sözleşmeyle yasama gücü tesis edilir ve söz konusu bu sözleşme *güvene* dayanır. Yani topluluk tarafından geri çekilebilir. Fakat burada, herhangi bir anlaşmazlık durumunda dağıtılacak olan yalnızca egemen gücün kendisidir, devletin tümü için böyle bir durum söz konusu olamaz.

Locke, yasayı yürürlüğe koyanların aynı zamanda yasa yapmamalarını temin etmek amacıyla 'güçler ayrılığı'na, yani yargı, yürütme ve yasamanın bağımsızlığına önem verir. Bu önemlidir, çünkü, olur ya, Locke'un ifadesiyle 'Yasayı uygulayanlar, yaptıkları yasalara itaatten kendilerini muaf tutabilirler ve hem yasanın yapılmasında hem de icrasında yasayı kendi şahsi çıkarlarına uydurabilirler.' Bundan dolayı yürütme, yasanın hükmündedir. (...) Yasama 'yüce'dir, üstündür, en yüksektir; ama mutlak değildir, çünkü yasama gücü veya erki bir 'güven' olarak, bir emanet olarak durur veya verilir ve bundan dolayı yasama erki güvene dayalı bir erktir.²⁷

Locke, Hobbes'unkinden tamamen farklı bir egemen güç tesis eder. Hobbes'da bireyler, sivil duruma tüm haklarını egemene devrederek geçerler ve egemen tüm hakların belirleyicisi ve denetleyicisi konumundadır. Fakat Locke, kurguladığı sivil durumda, egemen gücü, yasamanın denetimine sokar. Bu da egemenin, tüm bireylerin ortak refahını sağlaması ile görevlendirildiğini gösterir. Hükümet,

²⁷ Zelyüt, Dört Adalı, s.75.

kendisinden memnun olmayan bireyler tarafından dağıtılabılır ve yerine bir başka hükümet geçirilebilir.



İKİNCİ BÖLÜM

İNSANIN NELİĞİNE DAİR EŞİTSİZLİK METNİ EKSENLİ BİR İNCELEME

Bu bölüm, gerek Rousseau'nun insan kavrayışı gerekse de bahsetmiş olduğumuz bütünlüklü projesinin temelini teşkil etmesi bakımından, tezimizin en önemli bölümünü oluşturacaktır. İlk bölümde kendisine değinmiş olduğumuz sözleşme filozoflarının doğa durumu analizleri ve bu analizlerin üzerine kurulmuş olan politik durum tasvirlerinin akılda tutulması, bu bölümde kendisine değineceğimiz Rousseau'nun asıl kaygısının anlaşılması bakımından hayati öneme sahip olacaktır. Bu bölümün asıl kaygısı, Rousseau'nun insan doğasının değişebilir karakterini kanıtlama çabası olacaktır; bu kaygının kendisine yöneldiği amaç ise, insan doğasının değişebilir olmasının bize insanın içinde bulunduğu koşulların değişebileceği imkanını vermesidir. Bu imkanı ise Rousseau, tam da ilk bölümde kendisine değindiğimiz sözleşme filozoflarının politik öğretilerine karşı ortaya koyar.

Hatırlanacağı üzere, ilk bölümde kendisine değindiğimiz Hobbes'un politik öğretisinin, belirli ve değişmez bir insan doğası tasvirine dayanan karakteri, içerisinde bulunulan ve Rousseau'nun kendisine oldukça eleştirel yaklaşmış olduğu durumun ezeli ve ebedi olduğu yanılığısı yaratıyordu. Aynı şekilde Locke'un, doğa durumundaki insan ilişkilerinin içerisinde mülkiyeti yerleştirmiş olması, mülkiyetin insan doğasına ait bir şeymiş gibi kavranmasına ve bundan dolayı da politik durumun mülkiyet ilişkilerinin düzenlendiği bir durum olduğu yanılığısına düşülmesine sebep oluyordu. Rousseau'nun tüm bunlara karşı geliştirmiş olduğu ve kendisi üzerinden değişimin imkanının tesis edileceği insan doğasının değişebilir karakteri, tam da bu bölümde ele alınacaktır. Rousseau'nun insan doğasını incelediği eseri olan Eşitsizlik metni çerçevesinde ele alınacak bu bölümde, onun doğa durumu incelemesinin asıl motivasyonunun, insanın içinde bulunduğu durumun değişebileceğini kanıtlamak için, insan doğasının değişebilir bir yapıya sahip olduğunu ve bu değişimin öznesinin de yine insanın kendisi olduğunu göstermek yönünde geliştiğini açıklayacağız.

2.1. ROUSSEAU’NUN TARİH FELSEFESİ

Bu çalışmada Rousseau’nun insan kavrayışı, teorik ve pratik olmak üzere iki açıdan ele alınmaktadır. Bunlardan ilki olan teorik kavrayışa bu bölümün ilk kısmında değindikten sonra, pratik kavrayışı, bu bölümde ele aldığımız teorik kavrayışla iç içe olacak şekilde, tezin devamında açmaya çalışacağız. O halde, buraya kadar olan kısımda bu bahsin mümkün olduğuna işaret ettiğimize göre, Rousseau’nun insana dair teorik kavrayışına geçebiliriz. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Rousseau’nun *Eşitsizlik* metnindeki asıl motivasyonu, insanın tarihsel süreç içerisinde değişebilir ve kendini değiştirebilir bir yapıya sahip olduğunu kanıtlamaktır. İşte bu kanıtlama çabası, doğrudan insana dair epistemolojik ve ontolojik anlamda bir teorik bakışa yerleşmeyi zorunlu kılar, Rousseau için. Bahsettiğimiz bu teorik bakışı da, onun *Eşitsizlik* metninde buluyoruz. Fakat *Eşitsizlik*’i, sadece bu teorik kavrayışın anlatıldığı bir metin olarak ele almayacağız; evet, *Eşitsizlik*’in temel kaygısı bizim okumamıza göre, insana dair, onun tarihsel süreç içerisinde değişebilir bir varlık olduğu yollu teorik bir bakışı temellendirmek ve bu bakış sayesinde de, insanın aktüel durumunun değişiminin imkanını vermektir; fakat hiçbir zaman unutmamak gerekir ki, Rousseau’nun tüm felsefesinin genel kaygısı pratiktir; onun bu teorik bakışı ortaya koyarken asıl motivasyonu, yeni bir bireysel ve politik kurulumun imkanını yaratabilmek için, (türe gönderme yapan anlamında) “insan”ın ontolojik ve epistemolojik araştırmasıdır. Bu bakımdan, *Eşitsizlik*’i, hem onun bu bölümde anlatacağımız teorik kavrayışının kaynak metni olarak hem de onun pratik kavrayışını anlatacağımız tezimizin genel perspektifinin kaynaklarından biri olarak ele alacağız.

Rousseau, *Eşitsizlik*’in Önsöz’üne “İnsanların sahip oldukları bilgiler içinde en fazla yararlı ve en az ilerlemiş olanı, insan hakkındaki bilgi gibi görünüyor, Delphes Tapınağı’ndaki yazıtın, tek başına ahlakçıların bütün iri kitaplarından çok daha önemli ve güç bir temel kural içerdiğini söylemeye cesaret ediyorum”²⁸ diyerek başlar. Rousseau, burada ilk olarak insanı bilmek, kavramak istiyor; “insan nedir?” sorusuna yanıt vermek istiyor, bununla birlikte ve bundan hareketle toplum üzerine

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 11. Baskı, çev. Rasuh Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010, (Eşitsizlik), s.79.

Delphes Tapınağı’ndaki yazıt, meşhur “kendini tanı” sözüdür.

düşünmek istiyor. En iyi toplum nedir, diye sormadan önce “insan nedir?” sorusunu soruyor. ‘İnsan nedir?’ sorusu ile bir insan kavramına ulaşmak istediğimizi ifade etmiş oluruz. Rousseau, insanın bugünkü haline tarihsel olarak bakmaya çağırıyor bizi. Şimdi, bugünkü hali biricik olarak aldığımızda, bu böyle, hep böyleydi ve hep de böyle olacak sonucuna varırız. Fakat Rousseau’nun yapmaya çağırdığı gibi, tarihsel perspektiften baktığımızda, insanın nasıl olmuş olduğunu ve hangi süreçlerden, durumlardan geçmiş olduğunu görüyoruz; bu bakış bize insanın nasıl olabileceğine ilişkin bir perspektif de kazandırıyor; olmuş olduğuna, olduğuna ve olacağına dair farklı perspektifler. Tüm bu perspektifleri kazanabilmek için, insana dair elimizde teorik bir kavrayışımızın olması gerekiyor ve bu kavrayışın da bize, halihazırdaki durumun değişebilmesinin imkanını vermesi gerekiyor. Rousseau’nun insana dair sahip olduğu teorik kavrayış, bu cümlelerden anlaşıldığının aksine, onu belirli bir sınır içerisinde tanımlayan ve donduran bir kavrayış olmaktan ziyade, tam da asıl motivasyonu uyarınca, onun verili ve belirli bir tanımının olmadığı ve tarih içerisinde değişip durduğu (insanın mükemmelleşme yetisi gereği), fakat en önemlisi de değişiminin asıl kaynağının kendisi olduğu yönündedir.

Rousseau, bahsettiğimiz bu teorik bakışı, yöntemsel olarak karşısına kendisinden önceki sözleşmecî filozofları koyarak temellendirir. *Eşitsizlik*’in Konuşma bölümünün beşinci paragrafında şöyle der;

Toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar hep doğa haline kadar gitmek gereğini duymuş, ama hiçbiri oraya ulaşmamıştır. Kimileri insanda, o durumda, haklı ve haksız kavramlarının bulunacağını varsaymakta duraksamamışlardır; bunu yaparken insanın bu kavramlara sahip bulunduğunu (...) göstermek kaygısını da duymamışlardır. Kimileri kendine ait olanı koruması doğal haktan bahsetmiş, ama “ait olmak” sözünden ne anladıklarını açıklamamışlardır... Sonunda hepsi de gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmıştır fakat uygar insanı anlatmışlardır.²⁹

Rousseau bu pasajda, toplum sözleşmecilerine yönelik ilkesel bir eleştiri sunuyor. Bu eleştiri, onların modern insanın özelliklerini alıp, ilk insana atfetmeleri yönündedir. Rousseau, bunu yaparken ilk insanın modern insandan farkını ortaya koyuyor ve

²⁹ Rousseau, *Eşitsizlik*, s.88.

böylece geriye doğru okunan değil, ileriye doğru bakan tarihsel bir perspektif yakalıyor.³⁰

Bu kısımları, her ne kadar Rousseau onların ismini anmasa da (en azından bu pasajda), yöntemsel olarak Hobbes ve Locke ile karşılaştırarak okumak gerekir. Rousseau, Hobbes’u bugünkü insanın durumunu, doğa durumundaki insana atfetmekle ve insanı, hep böyle olmuş olan ve bir Leviathan tarafından bastırılması gereken bir varlık olarak kurgulamakla eleştiriyor. Locke’u ise, bugünkü mülkiyet ilişkilerini alıp, doğa durumundaki insana atfetmekle; yani insanın doğasında mülkiyet ilişkilerinin olduğunu iddia etmek ve bunun, doğasında olmasından dolayı sonsuza kadar da böyle olacağından hareket etmekle eleştiriyor ve onu, tüm bunların bir sonucu olarak, devleti bu mülkiyet ilişkilerini düzenleyen bir aygıt olarak kurgulayıp, insanlar arasındaki ilişkilerin tamamını da mülkiyet ilişkilerine indirgemekle suçluyor. Halbuki Rousseau’ya göre, tüm bunların hiçbiri insanın doğasında olan şeyler değildir; insanın toplumsal durumda sahip olduğu şeylerdir bunlar. Toplum durumundaki insanın özelliklerinin doğa durumundaki insana aktarılması hatasına düştüğünde, bu durumun tarihsel olarak zorunlu ve değişmez olduğu yanlışlığı ortaya çıkar. Aristotelesçi kavramlarla konuşacak olursak; insanın ilineksel özelliklerini, onun doğasına atfetmek yanlışlığından kaçınmak gerektiğini vurguluyor Rousseau. Zira bu yanlışlık, insanın şu an içinde bulunduğu durumu değişmez bir durum olarak algılamamıza sebep oluyor. Tüm bunları söyledikten sonra, Rousseau için şunu söyleyebiliriz sanırım; *Eşitsizlik*’ten hemen sonra *Emile* ve *Sözleşme* geliyor; Rousseau’nun *Eşitsizlik*’te yapmış olduğu şey, içinde bulunduğumuz durumun zorunlu ve değişmez olmadığını, bunların tarihsel süreçlerde ortaya çıktığını ve bu tarihsel sürecin insanın başka bir durumda yaşayabilmesinin de imkanını verdiğini göstermek. Bunu bize gösterdikten sonra da, *Emile*’de yeni bir birey, *Sözleşme*’de ise yeni bir toplum biçimi öneriyor Rousseau. Aslında onun *Eşitsizlik*’te yaptığı şey, *Sözleşme*’de önerilecek olan yeni durumun

³⁰ Benzer bir ilkesel tutumun Marx’ta da olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Michael Heinrich, *Grundrisse ve Kapitalden Sonra Marx’ın Devlet Kuramı* adlı makalesinde, bu tutumdan şöyle bahseder: “Bazı bakımlardan, toplumun ve iktisadi yapının Ricardocu söylemde veri olarak alındığını söyleyebiliriz... ‘Ekonomi Politiğin Eleştirisi’nin söylemi ise bize bu izlenimin yanlış olduğunu anlatır. Ne ekonomi ne de toplum, veri olarak alabileceğimiz varlıklar değildir. Bunların ‘oluşumlarını’ sorgulamamız gerekir.” (Michael Heinrich, “Grundrisse ve Kapitalden Sonra Marx’ın Devlet Kuramı”, çev. Cem Yazar, 2007, <http://www.oekonomiekritik.de/2007-State.htm>, 13.12.2016). Marx da, modern toplumdaki bazı durumların “veri” olarak alınmalarının tehlikeleri konusunda Rousseau’yla hemfikiridir.

tarihsel olarak temellendirilmesi ve bu duruma geçişin ontolojik olarak imkanının tesis edilmesi oluyor. Yani öncelikle yapılması gereken, içinde yaşadığımız durumun zorunlu bir durum olmadığını göstermek, ki önerdiğimiz şeyin mümkün olduğu ortaya konulmuş olsun ve önerimizi temellendirmiş olalım. Yaptığımız okuma, Rousseau'nun burada asıl yapmaya çalıştığı şeyin, insan doğasının tarihsel olarak değişebilirliğini kanıtlamak olduğunu gösteriyor.

Tüm bunları söyledikten sonra, Rousseau'ya dair bu zamana kadar yapılmış olan yanlış bir yoruma değinmemiz gerekiyor. Rousseau'nun doğal durum analizinin asıl motivasyonunun, bugünün şartlarına, aklın kötülüğüne, medeniyetin ahlaksızlığına karşı, insana doğal duruma dönme çağrısı olduğu yönünde yaygın bir okuma var. Her ne kadar Rousseau *Eşitsizlik*'te ve özellikle de *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de³¹ yer yer bu yönde okumalara yol açacak tabirler kullanıyor olsa da, tüm bu anlattıklarımızdan sonra onun doğal durum analizinin asıl motivasyonunun bu olmadığı, aksine onun yapmak istediği şeyin yeni bir bireysel ve politik kurulumun imkanını yaratabilmek için, insanın tarihsel bir ontolojik ve epistemolojik araştırması ve bu araştırmayla da değişimin imkanının tesis edilmesi olduğu yollu bir okuma yapılabilir. Öyleyse bu okumanın vardığı yer şu şekilde özetlenebilir; doğadan gelen eşitsizlikler ve insanların kendilerinin yarattıkları eşitsizliklerin toplum durumunda aldıkları biçimin ortadan kaldırılması. Rousseau, *Eşitsizlik*'in Konuşma bölümünün ikinci paragrafında bu ayrımı şöyle koyuyor:

*İnsan türünde iki tür eşitsizlik görüyorum. Biri, doğa tarafından meydana getirildiği ve yaş, sağlık, bedendeki güçler ve zeka ya da ruh nitelikleri arasındaki farklardan oluştuğu için buna doğal ya da fizik eşitsizlik diyorum. Öteki bir çeşit uzlaşmaya dayandığı ve insanların onaması ile kurulmuş ya da hiç değilse onlarca kabul edilmiş olduğu için buna manevi ya da politik eşitsizlik adı verilebilir. Bu ikincisi kimilerinin başkalarının zararına yararlandığı, örneğin onlardan daha zengin, daha itibarlı olmak ya da onlara boyun eğdirmiş olmak gibi ayrıcalıklardan ibarettir.*³²

Görüldüğü gibi Rousseau, bu pasajda eşitsizliğin iki biçiminden bahsediyor ve hemen devamında kullandığı “doğal eşitsizliğin kaynağının ne olduğu sorulamaz”³³ cümlesinden, onun asıl ilgisinin ahlaki-politik eşitsizliğe yöneldiğini anlıyoruz.

³¹ Metnin devamında “Söylev” olarak anılacak.

³² Rousseau, *Eşitsizlik*, s.87.

³³ Rousseau, *Eşitsizlik*, s.87.

Doğal eşitsizliğin kaynağının ne olduğu sorulamaz, çünkü bu eşitsizlik doğadan verilidir ve dolayısıyla da kaynağının ne olduğunu bilemediğimiz için bu eşitsizlik türü ortadan kaldırılabileceğimiz türden bir eşitsizlik biçimi değildir. Fakat bunun tam karşısında duran ve kaynağında **onama** ve **kabul etme** olan politik eşitsizlik ortadan kaldırılabılır türden bir eşitsizliktir. Bu ayrım son derece önemlidir; çünkü doğadan verili olanın değiştirilmesi mümkün olamaz, o ancak düzenlenebilir. Rousseau ise, eşitsizliği düzenlemenin yanında, onu ortadan kaldırmak istiyor. Bunun için de özellikle, insanlar arasındaki eşitsizliklerin yine kendileri tarafından yapılmış olanlarına yönelmek istiyor, yani insanın kendisinin yapması sonucu oluşmuş olan politik eşitsizliklere bakmak istiyor. İşte onlar, insanlar arasındaki yabancılaşmanın asıl sebepleridir ve tam da değiştirmek, dönüştürmek, ortadan kaldırmak gerekiyorsa onlara yönelmek gerekir. Zira Rousseau'nun medeniyete eleştirel yaklaşımının temelinde tam da bu eşitsizlikler vardır: Bizi biz yapan, tüm farklılıklarımızın temelinde olan, doğadan verili ve Rousseau tarafından kendisine olumlu yaklaşılan doğal eşitsizliklerin, toplumsal kurumlarla ahlaki ya da politik eşitsizliklere dönüştürülüyor olması; işte Rousseau'nun medeniyet eleştirisinin temelinde yatan fikir tam da budur. Rousseau, "(...) insan türünde doğal eşitsizliğin, kurumların yarattığı eşitsizlik tarafından ne kadar artırılmış olması gerektiği anlaşılacaktır"³⁴ diyerek bize yol gösterir.

Rousseau'ya dair bahsettiğimiz "doğal duruma çağrı" yönündeki yanlış okumaya, daha sonra fazlaca değineceğiz. Ancak burada şunu söyleyebiliriz ki; yukarıda da bahsettiğimiz üzere, onun doğal durum analizi ve medeniyet eleştirisinin asıl motivasyonu hiç de bir doğal duruma dönüş çağrısı değildir; tam aksine, onun asıl ilgisi aklın ışığında ve yapmış olduğu eşitsizlik tanımları uyarınca, doğal eşitsizliklerin muhafaza edildiği, fakat politik eşitsizliklere dönüştürülmediği yeni bir toplum biçimi kurulabilmesinin imkanını yaratmak yönündedir ve bunu da insana dair doğal durum analizini tarihsel bir ontolojik, epistemolojik araştırmaya dönüştürerek yapar, Rousseau.

Rousseau'nun felsefesinin, bahsini ettiğimiz tüm bunlara imkan veren "tarihsellik" vurgusu, bu felsefenin kendisini görmezden gelemeyeceğimiz temel dayanağını teşkil eder. Rousseau'nun bahsettiğimiz bütünlüklü projesini iki kısma

³⁴ Rousseau, Eşitsizlik, s.128.

ayırarak olursak; bu projenin ilk kısmının, önerilecek olan yeni bireysel-toplumsal örgütlenme biçiminin imkanını kanıtlamak olduğunu ve bunun da *Eşitsizlik*'te yapıldığını söylemiştik. Rousseau, bu imkanın şartı olan “insanın kendisini kurmasını”, onun tarihsel süreçteki etkinliklerine gönderme yaparak açıklıyor; aslında Rousseau'nun yaptığı şey, içerisinde insanın otonom olarak tanımlandığı bir tarih felsefesi yaratma çabasıdır. Bu tarih felsefesi, insanı verili ve ezeli-ebedi bir varlık olmaktan çıkararak (aslında Ortaçağ felsefesinin statik insan tanımına karşı olarak), ona dair tarihsel süreç içerisinde, yine kendi yapıp etmelerinden hareketle bir tanım getirmek yönünde karakterize edilebilir. Fakat buradaki önemli nokta; bu tanımın onu belirleyen, donduran ve çizdiği sınırlar içerisine hapseden bir tanım olmaktan ziyade, tam da bu yeni tanımla yapabilmeyen imkanını bize veren bir tarih felsefesini kurma çabası uyarınca, bu tanımın insanın kendisi tarafından, tarih içerisindeki yapıp etmelerine dayanan ve en önemlisi, daha önce de değindiğimiz gibi, asıl kaynağının kendisi olduğu yönünde belirlenmiş olmasıdır. Bu yönde bir tarih felsefesi kurma çabası, Rousseau'nun bütünlüklü projesi için zorunlu bir etkinliktir, zira bahsettiğimiz değişimin imkanının gelip kendisine dayandığı kilit nokta, insanın kendisini tarihsel süreçteki kendi eylemleri üzerinden kurabilen bir varlık olarak tanımlanmasıdır.

Rousseau'nun tarihe başvurmasının bir diğer motivasyonu da, bunlarla ilişkili olarak, insanın bugün geldiği hali anlayabilmek, bu durumu açıklayabilmek ve bu durumun içinden çıkabilmek arzusudur. Tarihin kendisi, insanın içinde bulunmuş olduğu bu duruma ilişkin bir çıkış perspektifi sunar. Fakat bu perspektifi sunabilmesinin imkanı şurada yatar; insan eylemlerinin tarihine baktığımızda karşımıza süreklilikler ve kopuşlar çıkar, eğer biz sadece sürekliliklerin tarihini görürsek, tarih felsefesinin bize sunabileceği herhangi bir değişim perspektifi olamaz. İşte Rousseau, sözleşmeciler filozofları tam da bu noktadan hareketle eleştirir, onların tarihe bakışlarının, yalnızca süreklilikler üzerine kurulduğunu, bu yüzden de doğa durumundaki insana bugünkü insanın özelliklerini yüklemekte herhangi bir sorun görmediklerini söyler. Fakat Rousseau'nun tarih felsefesinin üzerinde durduğu asıl şey, kopuşlardır; insanın tarihi süreklilikler tarihi olmakla birlikte aynı zamanda kopuşların da tarihidir ve bu kopuşlar bize insanın değişmiş ve değişebilir olan bir varlık olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Kopuşlar, Rousseau'nun tarih felsefesinde çok önemli bir yer kaplar. Hatta Rousseau'nun bize önermiş olduğu yeni bireysel-toplumsal örgütlenme biçimi, aslında bu kopuşlar üzerine kurulmuştur. Şöyle ki; bugünkü durumda, iyiyile kötünün, barbarlıkla uygarlığın iç içe yaşandığı durumun ortaya çıkmasında, tarihte belirli bir yön alma eğilimi vardır; bu yön alma eğilimi tarihte belirli noktalarda şekillenir ve insanın bu noktalarda başka yönlere gitme imkanı da vardır, fakat bu imkan gerçekleşmemiştir. İşte Rousseau'nun bütünlüklü projesi, gelecek perspektifini tarihteki bu kopuşlardan alır. Yıldız Silier, bu perspektifi şöyle açıklıyor:

*Nasıl doğal durum ile şimdi var olan yoz uygarlık arasında bir uçurum varsa, şimdiki toplum ile ideal durumu da böyle bir uçurum ayırır. Bu nedenle Rousseau, filmi geriye sarar ve bize doğal durumdan sonra eğer yozlaşmasaydık, nasıl yepyeni bir insan, ya da başka türlü bir uygarlığın kurulabileceğini kuramsal olarak gösterir.*³⁵

İşte Rousseau bu kuramsal göstermeyi ve aynı zamanda öneri ve çağırısı, kendisini, tarih felsefesinin üzerine kurulduğu kopuşlara yaslayarak yapar. Tarihteki o dönüm noktalarında insanın gidebileceği farklı yönlere bugünün farklı koşullarında, farklı ortamında, tamamıyla değişmiş şartlarında, gidilmemiş olan o farklı yollara bugün gidebilir miyiz, sorusunu sorar Rousseau.

Rousseau'nun tarihe baktığında, çağının diğer filozoflarının aksine sadece süreklilikleri değil, fakat aynı zamanda kopuşları da görmüş olması ve tarih felsefesini ağırlıklı olarak bu kopuşların üzerine kurmuş olması, onun yine çağının diğer filozoflarından farklı olarak, bir değişim imkanına ve bu değişimin gerçekleşeceği yer olarak bir gelecek perspektifine sahip olmasını sağlamıştır. Bu perspektifi, onun çağdaşı olan Voltaire ile yapmış olduğu bir tartışma vasıtası ile daha iyi anlayabiliriz.

Voltaire, *Eşitsizlik* metnini okuduktan sonra Rousseau'ya yazdığı mektupta; kitabın, doğrularını savunduğu kişilerin hoşuna gidebileceğini, fakat onları iyileştiremeyeceğini söylüyor. Devamında ise, “bizi aptal eşeklere çevirmek için, şimdiye kadar bunca akıl emeği hiç harcanmamıştı” diyor Voltaire ve kitabı okuyunca insanın dört ayağı üzerinde yürümek istediğini yazıyor. Voltaire, içinde

³⁵ Yıldız Silier, **Özgürlük Yanılsaması**, 3. Baskı, Yordam Kitap, İstanbul, 2010, s.74.

yaşamış olduğu çağa ilişkin bir takım olumsuzlukları sıraladıktan sonra (bilim insanlarının başına gelenler, kendi eserlerine ilişkin yapılan kaba yorumlar ve kendisine ait olmayan bir eserin kendi adıyla basılmış olması gibi) yine de her şeye rağmen içinde yaşadığı çağın “iyi bir çağ” olduğunu vurguluyor.³⁶ Rousseau, içinde yaşadığı çağın iyiliklerini ve kötülüklerini yan yana koyup karşılaştırmaya çalışırken, Voltaire iyiye vurgu yapıyor. Bu kısmı çok ilginç; Voltaire iyiye vurgu yapmaya çalışırken karamsarlığa düşüyor, Rousseau ise kötülükleri ve iyilikleri yan yana koyup karşılaştırarak iyimser oluyor. Bunun nedeni çok açık, çünkü Voltaire’in, içinde yaşadığı çağın iyiliklerini vurgularken aslında yaptığı şey kötülükleri görmezden gelmek ve ortada düzeltilmesi gereken bir şey olmadığını söylemek, bu yüzden de Voltaire yadsıdığı kötülüklerle karşılaştığında karamsarlığa düşüyor. O halde Voltaire, gelecek perspektifini kaybetmiş, gelecek perspektifinden yoksun bir halde. Rousseau, iyiyi ve kötüyü yan yana koyup karşılaştırarak bir gelecek perspektifi kazanıyor ve tarihin değişebileceğini, kötünün kaybolabileceğini, daha da iyileşebileceğini görüyor ve buradan hareket ediyor. Voltaire ise, iyiye vurgu yapıyor, bunun için de bugün perspektifiyle sınırlı kalıyor, yani onda bugünün ötesi yok.

Rousseau’nun sahip olup da Voltaire’in sahip olamadığı bu gelecek perspektifi, bugünün koşullarını değerlendirmek ve değişimin imkanını kabul edebilmek açısından önemlidir. Bir gelecek perspektifine sahip olmak, aynı zamanda bugünkü insani koşulların değişebileceğine olan inancı da gösterir ve bu inanç Rousseau için kör ve romantik bir inanç olmaktan ziyade, şartların yerine getirildiği durumda gerçekleşeceğinden şüphe duyulamayacak bir inançtır. Rousseau, gelecek perspektifinden kaynaklanan bu değişim inancının imkanını tarihe bakarak temellendirdi ve sonraki metinlerinde de bu değişimin hangi koşullarda gerçekleşebileceğini bize gösterdi. İşte Rousseau’nun yaptığı bu temellendirme, tarih felsefesini kendisinin üzerine kurduğu tarihteki kopuşlara dayanır; bu kopuşların bize gösterdiği, tarihin farklı bir yöne de akmış olabileceği düşüncesi, gelecekte de tarihin farklı bir yöne evrilebileceği fikrini mümkün kılar ve Rousseau, tarih felsefesini

³⁶ Voltaire, “Letter to Jean-Jacques Rousseau on the Advantages of Civilization and Literature”, 30.08.1755, <http://courses.washington.edu/hsteu302/Voltaire%20Letter%20to%20Rousseau.htm>, (31.03.2017).

sürekliliklerin yanında kopuşların da tarihi olarak kurması sayesinde, içerisinde değişimin imkanını barındıran güçlü bir gelecek perspektifine sahip olur.

Benzer bir düşünceyi, Rousseau'nun hayvanlara dair onların doğal yasadaki yararlanmaları konusundaki tartışmasında da görebiliriz. Rousseau'nun hayvanların da doğa yasasından yararlanmaları tartışmasında aldığı konum ve bu konumu açıklayışından çıkarabileceğimiz, “ruh-beden” ikilemi tartışmasına Rousseau'nun yaptığı katkı üzerinde durulmaya değerdir. Rousseau, bahsettiğimiz bu meseleye *Eşitsizlik*'in Önsöz kısmında değiniyor. Kendisine daha sonra ayrıntılı olarak değineceğimiz üzere, Rousseau için insanda diğer filozofların aksine ilk ilke olarak akıl değil, akıldan önce gelen duyarlılık vardır ve doğa yasası da Rousseau tarafından bu duyarlılık ilkesine dayandırılır. Rousseau'nun, doğa yasasını duyarlılık ilkesine dayandırması, bu akıl yürütmenin devamında, hayvanların da bu yasalara en azından belli ölçülerde tabi olduklarının kabulü anlamına gelir. Rousseau'nun akıl yürütmesi şöyledir:

(...) insanı insan yapmadan önce onu bir filozof yapma zorunluluğu hiç yoktur. Onun başkalarına karşı görevleri, sadece gecikmiş bilgelik dersleri tarafından emredilmiş değildir. İçten gelen acıma dürtüsüne karşı koymadıkça başka bir insana hatta duyarlı herhangi bir varlığa asla fenalık yapamayacaktır... Bu yolla hayvanların doğal kanundan yararlanması konusundaki eski tartışma da sona erer... Onlarda var olan duyarlılık sebebiyle bizim doğamızda (tabiatımızda) az çok payları bulunduğu için onların da doğal hukuktan yararlanmaları gerektiği, insanın onlara karşı bazı görevlerle bağlı bulunduğu yargısına varılabilir. Aslında, öyle görünüyor ki ben, hemcinslerime hiçbir fenalık yapmamak zorundaysam, bu, onların akıllı varlıklar olmalarından çok duyarlı varlıklar olmalarından ileri gelir; bu duyarlılık niteliği hayvanda ve insanda ortak olduğu için bunlardan birine, en azından, öteki tarafından kötü muamele edilmemek hakkı tanınmalıdır.³⁷

Her ne kadar bu akıl yürütmenin sonu, hayvanların duyarlı varlıklar olmalarından dolayı, belli ölçülerde doğa yasasına tabi olmaları gerektiğine varsa da, metnin ilerleyen kısımlarında Rousseau'nun kendisinin de vurgulayacağı üzere, bize aslında insan ile diğer hayvanlar arasında temelde, yani duyarlı varlıklar olmaları bakımından bir fark olmadığını gösterir. Hayvan hakları, günümüzde halen daha hararetli bir şekilde tartışılmaya devam ediyor, Rousseau'nun bu konuda günümüzden yüzyıllar önce ortaya koyduğu akıl yürütmesi ise, gerek bu tartışmada gerekse de insanın yeryüzündeki konumu tartışmasında dikkate değer bir duruştur.

³⁷ Rousseau, *Eşitsizlik*, s.84-85.

Rousseau insana baktığında, onda akıldan önce duyarlılık görüyordu. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, doğa durumundaki ilk insanlar için, onların filozof değil insan olduğunu, fakat diğer sözleşmecî filozofların onları önce filozof sonra da insan yaptığını söyler, Rousseau. İnsan felsefî anlamda aklını kullanmaya, soyut düşünmeye çok sonradan başladı, insan filozof olmadan önce de yaşıyordu, vardı. O durumda insanı insan yapan ve hayatta tutan şey ne idi? Bu soruya Rousseau, en temelde “duyarlılık” yanıtını verir. Diğer filozoflar insana baktıklarında, hemen hepsi, insanın düşünen bir varlık olduğunu ve onun bu özelliğinin onu diğer canlılardan ayırdığını düşünüyorlardı. Rousseau aslında tam da bu fikre saldırıyor ve aslında insanı insan yapan şeyin, daha doğrusu onun en temel ilk özelliğinin duyarlılık olduğunu söylüyor; akıl ise tarihsel süreç içerisinde kazanılmış bir yetidir Rousseau için. Yine ayrıntısına daha sonra değineceğimiz üzere, tarihsel bir yeti olan akıl, kazanıldığından itibaren insanın en temeldeki doğası olan duyarlılığı bastırır ve insanın bu duyarlılığının sesini duymasının önüne geçer. Tam da bu noktada, her ne kadar Rousseau bu konuya ismini zikrederek değinmese de, biz Rousseau’nun bu tutumundan hareketle ruh-beden ikilemi tartışmasına dair bir şeyler söyleyebiliriz. Diyebiliriz ki; Rousseau, ruh-beden ikilemini basit bir epistemolojik sorun olarak ele almaz. İnsanın en temel niteliğinin duyarlılık olması ve aklın tarihsel olarak edinilmiş bir yeti olmasından dolayı Rousseau, ruh-beden ikilemini tarihsel olarak ve insan ilişkilerinden oluşmuş, yani tarihsel ve sosyal bir sorun olarak ele alır. Bu meseleyi diğer filozoflar gibi ele alırsak ve akıl yetisini tarihin en başına koyarsak, yani ilk insanlarda da akıl yetisinin olduğunu söylersek; o zaman ruh-beden ikileminin her zaman var olduğunu, bu ikilemin insanın doğasına ait bir şey olduğunu söylemek zorunda kalırız.³⁸ Fakat Rousseau burada, ruh-beden ikileminin tarihsel olarak ortaya çıktığını ve sosyal ilişkilerden kaynaklandığını ima ediyor. Öyle ki sosyal ilişkiler, insanın tarihsel süreç içerisinde kazandığı akıl yetisine öyle bir biçim aldırıyor ki, bu akıl duyguları bastırmak yönünde işliyor. Bu açıdan bakıldığında ruh-beden ikilemi sadece epistemolojik ve psikolojik değil, tarihsel olarak oluşmuş olan ve bir toplumsal sorun olarak karşımıza çıkıyor.³⁹ (Adam Smith

³⁸ Tarihsel olarak ortaya çıkan şeylerin veri olarak alınmasının tehlikelerine bir örnek daha.

³⁹ Tüm bu pasajdan, Rousseau’nun “akıl” yetisine kötü bir anlam atfettiği sonucu çıkarılabilir; ki bu Rousseau’ya dair yaygın bir yanlış okumayı da beraberinde getirir. Her ne kadar, yazıları arasında akla kötü bir anlam atfettiği pasajlar varsa da, en azından bunlar kadar ondan övgüyle bahsettiği yerler

de ruh-beden ikilemini bir sosyal sorun olarak ele alır;⁴⁰ nitekim bu sorun epistemolojik olarak Aristoteles tarafından ortaya konmuş ve birçok bakımdan da çözülmüş durumdadır.)

Bu sorunu tarihsel olarak ortaya çıkmış bir sorun olarak ele almak, tıpkı yukarıda bahsettiğimiz sorunlarda olduğu gibi, onu ortadan kaldırmak için bize bir imkan verir. Rousseau'nun, bütünlüklü projesi kapsamında önerdiği bireysel ve toplumsal yaşamın gerçekleştiği durumda, insanın kendisini duygu-akıl ikilemine düşmeden var edebilmesi için gerekli bireysel ve toplumsal şartlar oluşacaktır. Bu koşullar oluştuğunda ise, bahsedilen bu ruh-beden ikilemi ortadan kalkmış olacaktır. En azından tarihsel olarak ortaya çıkan ve insana duygularını bastırmasını emreden sosyal ilişkilerden kaynaklanan türden ruh-beden ikilemi ortadan kalkacaktır; çünkü o zaman insanın kendisini bütünlüklü olarak yaşayabileceği koşullar sağlanmış olacaktır.

Rousseau'nun felsefesinin temeline yerleşmiş bir tarih felsefesi olduğu fikri, ilk defa bizim tarafımızdan öne sürülen bir fikir değildir. Tarih felsefesi kitaplarında Rousseau'nun ismiyle sıkça karşılaşabiliriz; fakat onun tarih felsefesine dair bu zamana kadar yapılan okumalar, genellikle onun “bizi aptal eşeklere çevirmek için” yaptığı akıl emeğiyle ilişkilendirilmiş ve yukarıda bahsetmiş olduğumuz, tarihteki süreklilik-kopuş ikileminden yoksundur. Doğan Özlem, Rousseau'nun tarih felsefesini şöyle açıklıyor:

Jean-Jacques Rousseau, 1750'li yıllarda, çağının ilerlemeye duyduğu inançla az çok karşıtlık içinde, insanın doğuştan iyi olan doğasının toplum haline gelme süreci içinde bozulduğunu, tarihin aslında insanın bu bozulmasının tarihi olduğunu söyler. Ama bu bozulma ve yozlaşma kaçınılmazdır. Çünkü toplum halinde yaşama, insana doğal yanını ve mutlu bencilliğini dizginlemesini öğretmiştir. Bu nedenle o, doğallığını yitirmeye ve bir kültür varlığı olmaya başlamıştır ve bu yeni konumunu da artık terk edemez; tekrar doğallığa, mutlu bencilliğine dönemez. Bu durumda onun hedefi artık, doğallığa dönmek değil, tersine ancak özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayalı bir hukuk devletini gerçekleştirmek olmalıdır ve o bencil doğal mutluluğunun yerine erdemli bir yaşam tarzının mutluluğunu geçirmelidir.⁴¹

de vardır. Akıl Rousseau için, kendi başına iyi ya da kötü bir değere sahip bir yeti değildir; onun iyiliği ya da kötülüğü diğer birçok şey gibi, dolayına girdiği şartlara göre değişiklik gösterir.

⁴⁰ Doğan Göçmen, “Adam Smith'in ‘Tarafsız Gözlemci’ Kavramı ve Ruh-Beden Problemi”, <https://dogangocmen.files.wordpress.com/2012/12/adam-smith-ve-ruh-beden-ikilemi.pdf>, (30.03.2017).

⁴¹ Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, 1. Baskı, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 64-65.

Sonrasında ise, bu açıklamalardan, Rousseau'nun tarih felsefesine dair şu iki sonucu çıkarıyor:

*Bu görüşleriyle Rousseau'nun iki bakımdan bir tarih filozofu olduğu açıktır: 1. Tarihte doğallıktan kültür varlığı olmaya doğru giden kaçınılmaz bir süreç görmektedir. 2. İnsanların tarihe kendi özgür iradeleriyle yön verebileceklerini belirtmiş olmakla, özellikle 19. yüzyılın tüm büyük tarih felsefelerini etkileyen kişi olmuştur.*⁴²

Rousseau'ya dair bu kaba okuma şu şekilde özetlenebilir; insanların mutluluk içinde yaşadıkları bir doğal durum tasviri, sonrasında kazanılıp her şeyi mahveden bir "akıl" ve son olarak da artık akıllı varlıklar olduğumuzdan eski mutlu yaşamımıza dönemeyeceğimiz için, irade gösterip mümkün en mutlu hayatı kurmak. Gerçi "irade göstermek" kısmı bizim önerdiğimiz okumayla uygunmuş gibi görünüyor, fakat bize kalırsa Rousseau'nun irade konusundaki motivasyonu, çizdiğimiz bu taslağa hiç de uygun değildir.

Yukarıda sıkça değindiğimiz ve kanıtlamaya çabaladığımız gibi, Rousseau'nun tarihle kurduğu ilişkinin motivasyonu, hiç de bir yozlaşma kanıtına değil; insanın doğasının değişebilir olduğuna, bu değişimin öznesinin yine kendisi olduğuna ve bu temelden hareketle, kendisinden önceki sözleşmecî filozofların aksine, insanın şu an içinde bulunduğu durumun değişebileceği inancına dayanıyordu. Bu inanç, bizim Rousseau'nun tüm felsefesinin asıl ilgisi olarak gördüğümüz bütünlüklü projenin ilk ve en temel ayağını oluşturuyor.

Tüm bu bölümde yapmaya çabaladığımız şey, Rousseau'nun bütünlüklü projesi olarak sunduğumuz okumanın ilk ve en temel ayağı olan, insanın doğasının tarih içerisinde değiştiği ve en önemlisi olarak da bu değişimin öznesinin yine insanın kendisi olduğunu kanıtlamaktı. Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, Rousseau'nun kendisinde olduğunu ve felsefesinin bütününe sirayet ettiğini düşündüğümüz bütünlüklü çabanın ilk aşaması olarak, Rousseau'nun Eşitsizlik metninin amacının, bir tarih felsefesi kurgulamak ve bu tarih felsefesinin içeriminin de, insanın içerisinde bulunduğu durumun değişebileceğini göstermek için, bu durumun insanın doğasının bir sonucu olmadığını, insanın doğasının tarih içerisinde değişebilir olduğunu ve bu değişimin öznesinin de kendisinin olduğunu göstererek,

⁴² Özlem, s. 65.

aktüel durumun değişiminin imkanını kurgulamak olduğunu, Rousseau'nun bu metninin amacının bu bahis olduğunu göstermeye çalıştık. Bu gösterme çabasından sonra, kurguladığımız değişim imkanının gerçekleşmesine, yani bahsettiğimiz bütünlüklü projenin ikinci aşaması olan, bireyin eğitime geçebiliriz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEĞİŞİMİN BİREYSEL ANLAMDA TESİSİNE YÖNELİK *EMİLE* METNİ EKSENİ BİR İNCELEME

Bir önceki bölümde, Rousseau'nun doğa durumu incelemesinin ana motivasyonunun, insan doğasının değişebilir bir yapıya sahip olduğunun ve bu değişimin öznesinin bil-fiil yine kendisi olduğunun kanıtlanması olduğunu gösterdik. Bu gösterme, incelememizi kendisi üzerine kurmuş olduğumuz Rousseau'nun bütünlüklü projesinin ilk ayağıydı. Şimdi ise, bu değişimi gerçekleştirecek olan öznelerin, bu değişimi gerçekleştirebilecek bir ahlaki olgunluğa erişebilmek için almaları gereken eğitimin inceleneceği ve bahsettiğimiz bütünlüklü okumanın ikinci ayağını teşkil eden Emile metni incelemesine geçiyoruz.

3.1. EĞİTİMİN ROUSSEAU'NUN FELSEFESİNDEKİ ÖNEMİ

Tezimizin ikinci bölümünde, Rousseau'nun Eşitsizlik'te yaptığını iddia ettiğimiz, insanın doğasının kendisi tarafından değiştirilebilir bir yapıya sahip olduğu belirlenimin amacı, insanın içinde bulunduğu durumun içinden çıkması için gerekli olan reçeteden önce, bu durumun içinden çıkılabilir bir durum olduğunu kanıtlama çabasıydı. Yaptığımız incelemeye göre, Rousseau için bu çabanın birbiriyle iç içe geçmiş iki motivasyonu vardır; ilk olarak, insanın içinde bulunduğu duruma oldukça eleştirel bakan Rousseau'ya göre, insan bu durumdan kurtulup, başka bir halde, özgür bir biçimde yaşamalıydı; ikinci olarak ise, yaptıkları insan doğası betimlemeleri, bu doğanın hiçbir zaman değişmeyeceği yönünde olan kendinden önceki sözleşme filozoflarına karşı, savunduğu bu değişimin, kuramsal düzlemde de olsa, mümkün olduğunu gösterme çabasıydı.

Rousseau'nun amaçladığı bu değişimin imkanını gösterdikten sonra, söz konusu değişimin nasıl gerçekleşeceği konusuna geçebiliriz. Fakat öncelikli olarak, Rousseau'da var olduğunu iddia ettiğimiz bütünlüklü projenin ikinci durağı olarak, bireyin değişimi aşamasını kabul etmemizin nedenini açıklamamız gerekiyor. Rousseau'ya dair yapılan okumaların hemen hepsinde, Emile metni ve bu metnin

onun felsefesindeki yeri görmezden gelinir ya da bu metin onun felsefesinin bütünlüğü içinde değil de, bir eğitim felsefesi kitabı olarak ayrı bir kategoride değerlendirilir. Emile kitabının asıl konusunun bireyin eğitimi olmasına rağmen, bu kitabın sadece bir eğitim kitabı olarak görülüp, Rousseau'nun felsefesinin bütünündeki işlevinin göz ardı edilmesi, bizce Rousseau'nun anlaşılması konusunda çok ciddi sorunlara yol açar. Nitekim Rousseau'nun kendisi de, kitabı yayımlandıktan sonra, onun yalnızca bir eğitim felsefesi kitabı olarak değerlendirilmesine inanmadığını söyler.

Bahsettiğimiz konuya biraz daha yakından bakıp, daha somut örneklerle daha net belirlemeler yapalım: Örneğin Özlem, daha önce de alıntıladığımız bir pasajda, Rousseau'nun felsefesinden şöyle bahsediyordu:

Jean-Jacques Rousseau, 1750'li yıllarda, çağının ilerlemeye duyduğu inançla az çok karşıtlık içinde, insanın doğuştan iyi olan doğasının toplum haline gelme süreci içinde bozulduğunu, tarihin aslında insanın bu bozulmasının tarihi olduğunu söyler. Ama bu bozulma ve yozlaşma kaçınılmazdır. Çünkü toplum halinde yaşama, insana doğal yanını ve mutlu bencilliğini dizginlemesini öğretmiştir. Bu nedenle o, doğallığını yitirmeye ve bir kültür varlığı olmaya başlamıştır ve bu yeni konumunu da artık terk edemez; tekrar doğallığa, mutlu bencilliğine dönemez. Bu durumda onun hedefi artık, doğallığa dönmek değil, tersine ancak özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayalı bir hukuk devletini gerçekleştirmek olmalıdır ve o bencil doğal mutluluğunun yerine erdemli bir yaşam tarzının mutluluğunu geçirmelidir.⁴³

Ve devamında şu sonuçlara ulaşıyordu:

Bu görüşleriyle Rousseau'nun iki bakımdan bir tarih filozofu olduğu açıktır: 1. Tarihte doğallıktan kültür varlığı olmaya doğru giden kaçınılmaz bir süreç görmektedir. 2. İnsanların tarihe kendi özgür iradeleriyle yön verebileceklerini belirtmiş olmakla, özellikle 19. yüzyılın tüm büyük tarih felsefelerini etkileyen kişi olmuştur.⁴⁴

Rousseau'nun felsefesine genel olarak yapılan yaklaşımın daha iyi anlaşılabilmesi için, bir başka alıntı daha yapalım:

Toplum Sözleşmesi'nin hemen başında 'insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur,' diye yazan Rousseau'ya göre özgürlük insana içkindir. Doğa durumundaki özgürlüğü 'başıbozukluk', 'bağımsızlık' ya da 'doğal

⁴³ Özlem, s. 64-65.

⁴⁴ Özlem, s.65.

özgürlük' kavramlarıyla ifade eden Rousseau, bu özgürlüğün toplumsal ilişkilerin oluşmasıyla birlikte kendi kendini yok ettiğini ileri sürer. Çünkü toplumsal ilişkiler içine giren insanlar, doğal özgürlükleri doğrultusunda davranarak, benlik sevgisinin de etkisiyle hem birbirleriyle rekabet edip çatışır, hem de birbirlerinden vazgeçemeyecek denli birbirlerine bağımlı hale gelirler. Dolayısıyla doğal özgürlüğün karşısına gerçek özgürlük olarak algıladığı toplumsal özgürlüğü diken Rousseau'ya göre, insan, doğal özgürlüğünün beslediği bu kötülükten, yine özgür bir varlık olması sayesinde, yani özgür iradesini kullanarak kurtulma olanağına sahiptir: Toplum sözleşmesini yapıp kendi isteğiyle kendini genel iradeye ve genel iradenin işleri olan yasalara bağlar. Bunun anlamı, toplum içindeki insanın yeniden özgür olmasıdır.⁴⁵

Rousseau'nun felsefesine genel yaklaşımın anlaşılabilmesi için yaptığımız bu alıntılarını daha da çoğaltabiliriz, fakat bu gerekli değil. Yaptığımız bu alıntıların ortak noktası; bizim de daha önce üzerinde durduğumuz gibi, Rousseau'nun insanlığın içerisinde bulunduğu duruma olan eleştirel yaklaşımı ve insanın bu durumdan çıkabilmek için iradi bir edimle, daha başka olanı arzulaması üzerinde durmalarıdır. Fakat bu noktadan sonra, hemen her felsefe tarihçisi, insanın kendi iradesiyle arzuladığı durumu Rousseau'nun nasıl kurguladığı noktasına geçer; oysa Rousseau'nun felsefesinin önemli duraklarından biri olarak, bireyin kendi iradesiyle seçtiği bu başka durumu seçebilecek bir hale gelmesi aşaması her seferinde görmezden gelinir, ki Rousseau, insanın bu hale gelişinin ön koşulu olan formel ve ahlaki eğitimi Emile adlı eserinde ele alır. Yani Rousseau'nun Emile'de yapmaya çalıştığı şey, onun felsefesinin bütünlüğü içerisinde göz ardı edilir.

Bahsettiğimiz bu eksik okuma Rousseau'ya dair yaygın bir yaklaşımdır. Bunun yanında, onun bir ahlak filozofu olduğunu ve aynı zamanda bireyin kendisine yöneldiğini kabul eden yazarlar da vardır. Fakat bu kabul ediş, çok yüzeysel ve yine yukarıda değindiğimiz gibi, Emile eserini incelemeye değer görmeyen bir yaklaşımdır. Örneğin Seyit Coşkun'a göre;

*Aydınlanma Çağı'nın, romantik düşünür ve yazarı Rousseau, 18. yüzyıl ve sonrasında özellikle **ahlaksal**, toplumsal ve siyasal düşünceleriyle etkili olmuştur. Eserlerinde, özü itibarıyla iyi olan insan benliğini duygusal yönleri ve çelişkileriyle ifade etmesi, akıldan çok duyguları temele alması, bilimlerin ve sanatların, dolayısıyla aklın ilerlemesinin ahlaki olarak toplumu bozduğunu ileri sürmesi nedeniyle romantizm akımının öncülerinden sayılmıştır. Eleştirel*

⁴⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.588.

bir bakış açısıyla, özellikle döneminin burjuva toplum yapısının ve birey yaşantısının açmazlarına dikkat çeken Rousseau, daha eşitlikçi ve özgür bir toplum için, olması gereken yurttaş-birey ve siyasal yapının olanaklılığı üzerinde durur. Bu çerçevede, vatandaşlık erdemine ve eşit haklara sahip bireylerden oluşan ve toplumla siyasal yapının özdeşleştiği bir toplumsal oluşumu hedefler.⁴⁶

Görüldüğü üzere, bu alıntıda da Coşkun, Rousseau'nun bir ahlak filozofu olduğunu, onun özellikle politika felsefesi içerisinde bireyin durumuna eğildiğini kabul eder. Fakat, ne bu metnin devamında, ne de bu şekildeki bir kabul edişe sahip diğer araştırmacıların metinlerinde, Rousseau'nun bir ahlak filozofu oluşunun ve onun bireyi ele alışının ayrıntılarını görebiliriz. Bu ayrıntıyı göremiyoruz, çünkü Rousseau'yu bir ahlak filozofu yapan ve onun bireyin ahlaki ve formel eğitimini incelediği Emile eseri, daha önce de söylediğimiz gibi görmezden gelinir. Burada da görüldüğü üzere, bazı araştırmacılar, Rousseau'nun bireyin içinde bulunduğu duruma yöneldiğini ve onun aynı zamanda bir ahlak filozofu oluşunu kabul ederler, fakat bu kabul edişin içeriğine ve bu durumun onun felsefesinin bütünlüğündeki yerine değinmezler ya da bu değinme incelenmeye değer görülmez.

Buraya kadar yaptığımız alıntılar ve bu alıntılara dair yaptığımız değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, Rousseau'ya dair yapılan okumalarda, bizim de iddia ettiğimiz gibi, bir insanın kendi iradesiyle iyi olana yönelmesi, sonra onun aynı zamanda bir ahlak filozofu oluşu ve yine onun bireyin durumuna yönelişi kabul edilir; fakat bu kabul ediş, sadece sözde bir kabul ediştir ve tüm bunlar onun felsefesinin genel izleğine yerleştirilmez. Oysa çok açıktır ki, insanlığın içerisinde bulunduğu duruma eleştirel olarak yaklaşan ve insanlığın bu durumdan çıkışını yine onun kendi iradi edimine bağlayan Rousseau için, tek tek insanların, bu iradi seçimi yapabilecek duruma gelebilmeleri için eğitilmeleri gerekir. İnsanların bahsettiğimiz bu “erdemli” hale getirilişinin eğitim planını Rousseau, Emile adlı eserinde verir. Rousseau, Emile'de, Toplum Sözleşmesi'nde önerdiği duruma ulaşabilmek için, bir

⁴⁶ Seyit Coşkun, “Jean-Jacques Rousseau”, **Siyaset Felsefesi Tarihi**, (Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s.294. (Vurgular bana ait).

eğitim planı geliştirdiğini ve Emile'in insanların kötü olmasını engellemek için işe nasıl başlanması gerektiği araştırması olduğunu söyler.⁴⁷

Bunlardan başka Rousseau, son dönem eserlerinden olan *Yalnızgezerin Düşleri*'nin henüz daha başında, *İkinci Gezinti*'de, özellikle birtakım filozofları, önce kendilerine dönüp, kendilerini tanımadan başkalarını eğitmeye yönelmeleri konusunda eleştirerek şunları söylüyor:

Çocukluğumdan beri eğitimin, hayatım boyunca ise bir sürü keder ve talihsizliğin besleyip güçlendirdiği bu duygu, beni sürekli olarak başka hiç kimsede rastlanmayacak bir ilgi ve alakayla, yaratılışımın tabiatını ve amacını aramaya itmişti. Benden çok daha bilgece felsefe yapan fakat kendi felsefesine yabancı kalan nice filozof gördüm, bunlar evreni yeni gördükleri bir makineyi incelemiş gibi sırf meraktan ve herkesten daha bilgili görünmek istediklerinden incelerlerdi. İnsan tabiatını kendilerini tanımak için değil sırf bilgiç bilgiç konuşabilmek için irdeleyip, çalışmalarını kendi içlerini aydınlatmak için değil başkalarını eğitmek için sürdürürlerdi.⁴⁸

Bu alıntıdan ve başka birçok yerden daha yapabileceğimiz alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Rousseau için, başkalarını eğitmek ya da daha konumuzun ilgisi bakımından söyleyecek olursak, arzulanır bir toplumu kurmaya girişmeden önce, insanın kendi içine dönmesi ve kendini erdemli kılması gerekir, ancak bundan sonra bir topluluk olarak hareket edip, başkalarına yönelerek onlarla birlikte başka bir yaşamın imkanı yaratılabilir. Bahsettiğimiz bu kendini tanımak işi de, Rousseau için ancak formel ve ahlaki eğitimle sağlanabilir. Nitekim Rousseau'nun hemen her eserinde, gerek birebir alıntıyla gerekse de fikri dile getirişiyle karşılaştığımız *Delphes Tapınağı*'ndaki meşhur "*Kendini Tanı!*" sözü, bahsini yaptığımız insanın kendisine yönelmesi konusunun Rousseau'nun felsefesinde ne kadar hayati bir yeri olduğunun açık bir göstergesidir.

Tüm bu belirlemelerden hareketle, Rousseau'nun felsefesinde ve bizim onu okuyuş biçimimiz olan onun bütünlüklü projesinde büyük bir önemi olan bireyin eğitimini, Rousseau'nun nasıl kurguladığına geçebiliriz.

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, "Letter to Beaumont", çev. Judith R. Bush ve Christopher Kelly, **The Collected Writings of Rousseau Vol. 9**, (Ed. Christopher Kelly ve Eve Grace), University Press of New England, London, 2001, s.29-30.

⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, **Yalnızgezerin Düşleri**, 2. Baskı, çev. Nihal Yormaz, Alakarga Sanat Yayınları, İstanbul, 2014, s.29.

3.2. EMİLE VE TOPLUM

Asıl konumuz olan, Rousseau'nun eğitimi nasıl planladığına geçmeden önce şunu vurgulamak gerekli, Rousseau'nun Emile'de yaptığı eğitim planı, doğallık odaklı ve çok uzun erimli bir plandır; biz ise bu eğitim planının tamamını burada anlatmayacağız. Bizim ilgimiz, yalnızca Emile'in Dördüncü Kitap'ının belirli bir bölümünde bahsedilmiş olan ve konumuzun bütünlüğü ile ilgili olan kısma, yani toplum sözleşmesine yönelecek olan bireylerin ahlaki durumuna odaklanacaktır. Fakat bahsettiğimiz eğitim planının bütünlüğü açısından, en azından Rousseau'nun eğitimden anladığı şeyin ne olduğunu birkaç cümle ile özetlememiz gerekir.

Rousseau'da eğitimin temel motivasyonu, daha önce de vurguladığımız üzere, bireylerin Rousseau'nun önerdiği durumda yaşayabilmelerinin koşulu olan yeni toplum sözleşmesini yapabilecekleri ahlaki olgunluğa erişmeleridir. Rousseau için, insanların gerçek birer yurttaş olmadan önce kendilerini ahlaki yönden geliştirmiş birer birey olmaları gerekir ve bu ahlaki gelişme işi de ancak eğitim yoluyla gerçekleşebilir. Buna göre Rousseau, üç farklı öğrenme biçiminden bahseder: “Bu eğitim bize doğadan ya da insanlardan ve şeylerden gelir. Yetilerimizin ve organlarımızın içsel gelişmesi **doğanın** eğitimidir; bu gelişmenin bize öğretilen kullanımı da **insanların** eğitimi, bizi etkileyen nesnelere hakkında kendi deneyimimizle edindiğimiz bilgi de **şeylerin** eğitimidir.”⁴⁹ Eğitimin, Rousseau'nun bahsettiği bu üç kaynağı, belli ölçülerde kontrol edilip düzenlenerek, insan istenilen ahlaki olgunluğa eriştirilebilir. Örneğin doğa, hiçbir şekilde insana bağımlı değilken, şeylerle etkileşime girilen çevre belirli ölçülerde insana bağımlı kılınabilir ve son olarak eğitimin bir biçimi olan insani öğrenme, baştan aşağı değiştirilip, istenildiği gibi organize edilebilir. Bu durumda eğitim, doğal bir biçimde, çevrenin eğitimciler tarafından belirli ölçülerde değiştirilmesiyle, insanı arzulanan olgunluğa eriştirme işidir. Tüm bunlardan başka Rousseau, Emile'in bölümlerinde, eğitilecek olan çocuğun eğitim evrelerini yaşlara bölerek çalışır. Buna göre; Birinci Kitap'ta 0-3 yaş evresi incelenir ve bu evreye Rousseau ‘İçgüdü Çağı’ adını verir. İkinci Kitap'ın dönemi 4-12 yaş aralığı olup, ‘Duyumlar Çağı’ diye adlandırılır. ‘Fikirler Çağı’ olarak adlandırılmış olan Üçüncü Kitap, 12-15 yaş aralığını incelerken; Dördüncü

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, **Emile**, 3. Baskı, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, (Emile), s.6. (Vurgular bana ait).

Kitap ergenlik dönemini inceler ve Rousseau tarafından ‘Duygu Çağı’ olarak adlandırılır. Son olarak Beşinci Kitap’ta Emile’in olgunluk çağı işlenir ve bu döneme Rousseau ‘Ahlak ya da Sorumluluk Çağı’ der. Bahsettiğimiz bu dönemlerin her birinde Rousseau, eğitimi farklı bir boyutta ele alarak, *Emile*’in farklı yönlerini eğitmeye girişir. Rousseau’nun eğitim felsefesinin genel perspektifinden bahsettikten sonra, konumuzun ilgisinin yöneldiği alan olan, *Emile*’in diğer insanlarla birlikte yaşaması zorunluluğunun ahlaki tezahürlerine geçebiliriz.

Emile, yaklaşık 15 yaşındadır artık ve bu yaşına gelene kadar, kendi tutkularını ve yönelimlerini öğrenmiş, doğasından gelen yeteneklerinin farkında ve bu yeteneklerini öğretmeni sayesinde kullanabilir bir haldedir; fakat henüz etrafındaki diğer insanlarla bir arada yaşama pratiğine sahip değildir. Bu pratiğe sahip olmamakla birlikte, artık doğasının bir zorunluluğu olarak, bunu öğrenmesi gereken çağa gelmiştir.

Emile hep tek başına kalmak için dünyaya gelmemiştir. Toplumun üyesi olarak, topluma karşı görevlerini yerine getirmelidir. İnsanlarla birlikte yaşamak için yaratıldığına göre de, insanları tanımalıdır. O genel olarak insanı tanıyor; geriye bireyleri de tanması kalıyor. Dünyada neler yapıldığını biliyor, dünyada nasıl yaşanması gerektiğini de bilmesi gerekiyor. Gizli oyunlarını zaten tanıdığı bu büyük dünya sahnesinin dış yüzünü ona göstermenin zamanıdır. Bunu görünce de, düşüncesiz bir genç gibi budala bir hayranlıkla değil, doğru düşünen bir zihnin ayırt etme gücüyle bakacaktır.⁵⁰

Emile’den yaptığımız bu alıntıda Rousseau’nun bahsettiği ve bizim de daha önce değindiğimiz üzere, *Emile* artık belli bir gençlik yaşına gelmiştir ve artık onun toplumun bir üyesi olarak, yurttaşlık görevlerini yerine getirme vakti gelmiştir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken iki nokta var: İlki *Emile*’in doğası gereği insanlarla birlikte yaşamak zorunda olması; ikincisi ise, onun toplumun bir üyesi olarak bazı sorumluluklarının olmasıdır. Bu iki durum da zorunlu olmasına rağmen, *Emile*’in yani aslında Rousseau’nun bütünlüklü projesinde herhangi bir bireyin, bu zorunluluklarını yerine getirmeden önce, bu zorunlulukları yerine getirebilecek bir duruma gelebilmesi için alması gereken bir eğitim olduğuna dikkat etmek gerekiyor. İşte bahsettiğimiz ahlaki yönden olgunlaşma, buna işaret ediyor. Tıpkı daha önce değindiğimiz, sözleşmenin gerçekleşmesi için gerekli olan ahlaki olgunlaşma gibi,

⁵⁰ Rousseau, *Emile*, s.465-466.

sözleşmeye giden yol olan, insanlarla birlikte yaşamak ve yurttaşlık sorumlulukları zorunluluğu da bir ahlaki olgunlaşma gerektiriyor.

“Bilimleri öğrenmenin bir çağı olduğu gibi, görgü kurallarını iyi öğrenmenin de bir çağı vardır. Bu kuralları çok erken öğrenen kişi onu tüm yaşamı boyunca seçimsiz, düşünmeden ve yeterince yaşasa da hiçbir zaman yaptığını iyi bilemeden uygular.”⁵¹ Rousseau, insanın görgü kullarının alanı olan topluma girmesini Emile’in Dördüncü Kitap’ında, tutkuları aracılığıyla kendi varlığını aşmaya başlamış ve kendisinin ötesine geçmeye yönelen bir genç olan *Emile*’in, duyarlılığının, aklının ve hayal gücünün gelişimiyle, ilk evrenin kendine yeter hayatından dolaylanıp, diğer insanlarla ilişkileri gerektiren bir hayata geçişi şeklinde aktarır.⁵² Bu geçişi, ona bu zamana kadar öğrettiği şeylerle birlikte kurgulayan Rousseau için, geçişin çok yumuşak olması gerekir; çünkü her ne kadar *Emile*, ahlaki olarak kendisine sonsuz güvenilecek bir şekilde eğitim almış olsa da, içerisine gireceği toplum, kendisine Rousseau tarafından son derece eleştirel bir şekilde yaklaşılacak yoz bir toplumdur ve *Emile*, yine her ne kadar kendisini bu toplumda var olduğu şekliyle sevdirecek olsa da, onu içerisine gireceği toplumun tehlikelerine karşı korumak gerekir. Hem *Emile*’in topluma karışması Rousseau’nun bütünlüklü projesinin tamamlanması için hayati bir öneme de sahiptir: “Eğer onu sonuna kadar toplumdan uzak tutarsam, benden ne öğrenmiş olur? Belki her şeyi; ama bir insan ve yurttaş için en gerekli sanat olan, türdeşleriyle birlikte yaşamasını bilmek dışında her şeyi.”⁵³

Emile’i topluma karıştırma işi ise, yukarıda değindiğimiz gibi, çok hassas bir iş olacaktır. Rousseau’nun, onu yurttaş için en gerekli sanat olan bir arada yaşama alanına sokmak için düşündüğü yöntem, ilk etapta ona bir eş bulmak olacaktır. Rousseau, bu konuya dair bir takım yöntemleri sorguladıktan sonra, kendi yöntemini şöyle açıklar:

Bunların hiçbirisi değil. Benim çarem tek başına her şeyi karşılar. Senin yüreğinin bir eşe gereksinimi var, derim gence. Öyleyse sana uygun olanı arayalım. Onu belki kolayca bulamayız. Gerçek değerler her zaman az bulunur. Ama ne acele edelim ne de bıkalım. Elbette biri vardır. Sonunda onu ya da aradığımıza en yakın olanı buluruz. Emile’i bu kadar çekici bir tasarı ile

⁵¹ Rousseau, *Emile*, s.466.

⁵² Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.784.

⁵³ Rousseau, *Emile*, s.467.

*topluma sokuyorum. Daha ne söylemeliyim ki? Her şeyi yapmış olduğumu görmüyor musunuz?*⁵⁴

Rousseau'nun *Emile*'i topluma sokmak konusunda bu kadar ince eleyip sık dokumasının sebebi, hiç şüphe yok ki, vurguladığımız bütünlüklü okuma kapsamında düşünecek olursak, onun bu zamana kadar aldığı tüm eğitimin ona, tam da diğer insanlarla bir arada yaşamaya başladığında ortaya çıkacak olan yurttaşlık görevleri bağlamında verilmiş olmasıdır. *Emile*'in bu zamana kadar aldığı tüm eğitimin amacı, onu yeni bir sözleşme yapabilecek bir ahlaki olgunluğa erdirmektir ve artık *Emile*, tam da bu eğitimin karşılığının alınacağı ve diğer insanlarla karşılıklı ilişkilere dayanan bir alana adım atmak üzeredir. Bu bakımdan Rousseau, tüm eğitim planının kendisine dayandığı amacın alanına girmek üzere olan *Emile*'i, bu alana sokarken oldukça dikkatli davranır.

Artık toplum hayatına girmiş olan *Emile*, bu zamana kadar aldığı eğitim sayesinde, kendisine o kadar güvenilebilecek bir haldedir ki, Rousseau içerisine girdiği toplumun tehlikeleri karşısında *Emile* için neredeyse hiç endişelenmez.

*Acaba tüm dünyada ahlakına, duygularına, ilkelerine yönelik saldırılara karşı Emile'imden daha iyi silahlanmış biri var mı? Sefahate karşı ondan daha dayanıklı biri var mı? O hangi baştan çıkarmaya karşı koyamaz ki? Cinsel istekleri onu kösnüllüğe sürüklese de aradığını bulamaz, kaygılı yüreği onu engeller. Cinsel duyguları onu kıskırtır ve sıkıştırırsa, bu duyguları nerede tatmin etme olanağı bulacaktır? Zina ve sefahate karşı duyduğu tiksinti onu hem fahişelerden hem de evli kadınlardan uzaklaştırır.*⁵⁵

Soyu temiz bir genci türdeşleri arasında ve toplum için yetiştirirken, yüzyılın ahlaksal rezaleti ile karşı karşıya bırakmadan önce ne çok önlem almak gerekiyor! der Rousseau.⁵⁶ Fakat alınacak tüm önlemler, kurgulanan eğitim planı sayesinde alınmış durumdadır ve *Emile* artık gönül rahatlığıyla, kendisi için hazırlanmış olduğu topluma karışabilir. "Tüm bunların benim birtakım kurallar sayıp dökmemi gerektirmediği ve yalnızca onun ilk eğitiminin sonuçları olduğu görülüyor."⁵⁷ Nitekim sürekli vurguladığımız gibi, *Emile*'in eğitim planının tüm ahlaki ve formel motivasyonu, onun toplum içindeki karşılığıdır Rousseau için.

⁵⁴ Rousseau, *Emile*, s.468.

⁵⁵ Rousseau, *Emile*, s.472.

⁵⁶ Rousseau, *Emile*, s.476 ve 479.

⁵⁷ Rousseau, *Emile*, s.484.

Fark edildiği üzere, tüm bu bölümde *Emile*'in aldığı eğitime ilişkin olarak, çok fazla sosyallik ve ahlak vurgusu yaptık. Hem Rousseau'nun felsefesi ve hem de bizim önerdiğimiz bütünlüklü okuma kapsamında düşünecek olursak, sürekli tekrarladığımız gibi, *Emile*'in aldığı eğitim özelinde göstermeye çalıştığımız Rousseau'nun eğitim felsefesinin, onun felsefesinin genel izleğinde kapladığı yer, hiç şüphe yok ki, bireyin ahlaki olgunluğu ve onun bu olgunluğunun kendisi içerisinde açığa çıkacağı sosyal alandır. Rousseau, *Emile*'in Dördüncü ve Beşinci Kitaplarında, sürekli olarak bireyin toplum için eğitildiğini ve insanın doğasının diğerleriyle ilişkilenebilir olmadan tam olarak gelişemeyeceğini vurgular. Bir toplum içerisinde tam olarak doğasının olgunluğa erişeceği insan ise, daha önce üzerinde durduğumuz üzere, doğa durumundaki insandan farklı olarak bir akıl ve ahlak varlığıdır artık. Doğa durumundaki insanın, içgüdülerine göre eyleyen ve sadece yaşamsal ihtiyaçlar etrafında şekillenen bir hayatı olduğunu daha önce aktarmıştık; fakat kendisini bir toplum içerisinde var eden akıl sahibi uygar insan, erdemin taleplerine duyarlı bir ahlak varlığıdır. Bu bakımdan Rousseau, ahlaklılığın sadece toplum içerisinde var olabileceğini düşünür ve bunun bir sonucu olarak da, Rousseau'nun felsefesinde ahlakı politikadan ayırmak mümkün değildir; bir başka ifadeyle, Rousseau için ahlak ve politika bir arada düşünülmesi gereken şeylerdir. Tüm bunları düşündüğümüzde, bireyin kendisini tam olarak ancak bir toplum içerisinde var edebilmesi ve ahlaklılığın ancak bir toplumla birlikte mümkün olabilmesi dolayısıyla, Rousseau'nun politika felsefesinin, onun bu bölümde anlatmış olduğumuz bireyin ahlaki eğitiminden ayrılamayacağı açıktır. Bu da bize, önermiş olduğumuz bütünlüklü okumanın, Rousseau'nun önerdiği ve kendisi tarafından eğitilmiş olan *Emile*'in arzuladığı, yeni toplum önerisi yani onun Toplum Sözleşmesi ayağına geçme zamanının geldiğini gösterir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ROUSSEAU'NUN YENİ BİR DÜZEN ÖNERİSİNE YÖNELİK SÖZLEŞME METNİ EKSENLİ BİR İNCELEME

Rousseau'nun yeni bir toplum önerisinin inceleneceği bu son bölüme kadar yaptığımız incelemeyle birlikte, önerilecek olan yeni toplum biçiminin imkanını yaratmış oluyoruz; daha doğrusu, bahsettiğimiz bütünlüklü proje içerisinde, Rousseau'nun yarattığı imkanı ortaya koymuş oluyoruz. Öncelikle, Rousseau'nun yaptığı doğa durumu incelemesinin asıl motivasyonunun, kendisinin son derece eleştirel yaklaştığı aktüel durumun değişebilmesinin imkanını kurgulamak olduğunu gösterdik. Daha sonrasında ise, bu değişimin, bireylerin özgür iradeleriyle kendisine yönelecekleri bir değişim olmasından dolayı, bireylerin bu yeni topluma yönelmelerinin şartı olan ahlaki olgunluğa erişmenin kendisi aracılığıyla gerçekleşeceği eğitimin neliğinden bahsettik. En nihayetinde ise, bu bölümde, Rousseau'nun tüm şartlarını kurgulamış olduğu yeni toplum önerisinin içeriğinden bahsedeceğiz. Bu önerinin içeriğinden bahsederken izleyeceğimiz yol, Sözleşme'nin Birinci Kitabı olacak. Rousseau'nun önerdiği yeni toplum biçimini açıklarken yapacağımız şey, kendisinin Birinci Kitapta yaptığı gibi, önce bir toplum halinde yaşamının şartlarının ne olduğunu anlatmak, yani toplumun mantıksal ve tarihsel kökenlerini vermek; daha sonrasında bir toplum halinde yaşayabilmek için gerçekleşmesi ve ortadan kalkması gereken şeylerin ne olduğunu anlatmak olacak. Tüm bu incelemenin sonunda ise, bu yeni sözleşmenin, Rousseau'nun iddia ettiği “özgür toplum sözleşmesi” oluşunun içeriğinden bahsedebilme imkanına sahip olacağız.

4.1. EN GÜÇLÜNÜN HAKKI VE KÖLELİK

Kullandığımız başlık, Rousseau'nun arzuladığı anlamda bir toplumun oluşabilmesi için, bu toplumun içerisinde olmaması gereken iki şeyden bahsediyor. Bu başlık altında, Rousseau'nun bu iki hakkın aslında gerçekten birer hak olmadığını nasıl gerekçelendirdiğini anlatacağız, fakat öncesinde değinmemiz gereken birkaç nokta var.

Rousseau, Sözleşme metnine “niyetim, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını araştırmaktır”⁵⁸ cümlesi ile başlar. Bu başlangıç, Rousseau'nun, araştırmasının öznesi olan “insan”ı nasıl ele aldığına dair, bize harika bir ipucu veriyor. Rousseau'nun yaptığı ve daha önce kendisine değindiğimiz doğa durumu incelemesine göre insan, doğal olarak bir arada yaşayan, toplumsal bir varlık değildir; fakat yetkinleşebilirlik özelliği ve akılla birlikte insan, bahsettiğimiz o doğal haline asla tekrar dönemeyecektir ve insana dair yapılan tüm araştırmalarda, özellikle de Rousseau'nun yapmaya giriştiği toplumsal özgürlük arayışı araştırmasında, artık onun bir toplumsal varlık oluşu özelliği çıkış noktası olmalıdır. Buna göre, Rousseau'nun insanı nasılsa öyle ele alacak oluşu, artık insanların toplum halinde yaşadıklarının bir kabulü, politik toplumun artık verili bir gerçek olduğu ve arzulanan özgürlük arayışının bu ön kabule göre yapılacağını ilanıdır. Ancak bu kabul edikten sonra, giriş cümlesinin ikinci kısmında araştırılacağı bildirilen güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı, bu kabul edişe dayandırılarak aranmaya başlanabilir; Rousseau'nun yapacağı araştırmanın kendisi ışığında yapılacağı ilk ön kabul, bahsettiğimiz bu insanın artık bir toplumsal varlık oluşudur. Nitekim Rousseau, hemen arka sayfada tüm bu söylediklerimizi tek bir cümleyle şöyle özetler: “Ama toplum düzeni bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır: bununla beraber hiç de tabiatan gelme değildir, sözleşmelere dayanmaktadır.”⁵⁹ Rousseau'nun bu cümlesiyle özetlediği gibi, insanların aktüel olarak içerisinde buldukları durum, politik bir “bir arada” olma durumudur, fakat bu hal insan için doğal bir varoluş değil, pozitif bir haldir; ve Rousseau'nun yapacağı araştırmada,

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, 2. Baskı, çev. Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul, 1965, (Sözleşme), s.11.

⁵⁹ Rousseau, Sözleşme, s.12.

insanların aktüel olarak içerisinde buldukları bu bir arada olma hali çıkış noktası olarak alınacaktır.

Tüm bu belirlemeleri yaptıktan sonra, Rousseau'nun özgür bir toplum yaratmaya giden yolda ilk olarak, ortadan kaldırılması gerektiğini düşündüğü iki şey olan güçlünün hakkı ve köleliği, nasıl ortadan kaldırdığına, bu ikisinin meşru olmadıklarını nasıl gerekçelendirdiğine geçelim. Her şeyden önce şunu söylemek gerekir ki, Rousseau bahsettiğimiz bu işi yaparken, aynı zamanda insanların halihazırda yaşamakta oldukları toplum biçimini eleştiriyordu; özgür bir toplum yaratma çabasının ilk şartı olarak güçlünün hakkı ve köleliği ortadan kaldırma çabası, aynı zamanda bu ikisinin, içerisinde bulunulan durumda var olduğuna yönelik bir eleştiri de barındırıyordu.

Rousseau, Sözleşme metnine insanın özgür doğduğuna, fakat sonradan köleleştiğine dair şu belirlemeyle başlar: “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama, böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir.”⁶⁰ Rousseau'nun henüz daha Birinci Bölümün başında kullandığı bu cümle, köleliğin doğal ve meşru olmadığını gösterir bize. İlk toplum örneği olarak “aile”yi gösteren Rousseau, bu toplulukta bile, üyelerin belirli bir zaman içerisinde ve zorunluluklar dahilinde birbirlerine muhtaç olduklarını, daha sonrasında ise dağılacaklarını, eğer dağılmazlarsa süren birlikteliğin kendi istekleriyle ve bir sözleşme dolayısıyla sürdüğünü söyler. Bu ayrılma ya da bir arada yaşamaya devam etme özgürlüğünü de, insanın doğasına atfeder Rousseau. Buna göre, insanın doğasında olan ilk yönelim varlığını sürdürmek ve dolayısıyla da kendini sevmektir; bunun bir sonucu olarak da, insan olgunluk çağına eriştiğinde, varlığını sürdürmek konusunda kullanacağı her türlü araçta tek söz sahibi olur ve en nihayetinde tüm bunlar dolayısıyla da kendi kendinin efendisidir. Kendisinin efendisi olması bakımından sahip olduğu bu özgürlükten de, yine aynı sebeple yalnızca kendi çıkarı gereği vazgeçebilir; fakat bu vazgeçiş onu bir köleliğe değil, varlığını sürdürmesi için gerekli olan şartların sağlanabilmesi amacıyla içerisine girdiği ve bir sözleşmeye dayanan bir birlikteliğe götürür.

Köleliğin insanın doğasına aykırı olduğunu, insanın doğal özgürlüğüne dayandırarak anlatmaya çalışan Rousseau'nun yapmaya çalıştığı şey aslında şudur;

⁶⁰ Rousseau, Sözleşme, s.12.

insanın özgür doğduğu, fakat her yerde zincirlere vurulduğunu akılda tutarak, hiçbir insanın, başkasına tabi olacak, yapıp ettikleri dolayısıyla başkaları tarafından sorumlu tutulacak, diğerlerine hesap verecek bir ortama doğmadığını göstermektir. Doğamızdan gelen ilk yönelimimiz gereği, her bir insan yalnızca kendine hesap vermekle yükümlüdür, kendi hareketlerimizin egemeniyizdir ve kimseye karşı sorumlu da değilizdir, bunların tümü doğuştan gelen şeylerdir. Dent bu konuda şöyle düşünür:

Rousseau kaynağı bizde olan veya 'doğal' olan özgürlük kavramını, insanı soyutlanmış, bağımsız, diğerleriyle ilişkisiz bir durumda düşünerek gözünde canlandırır. Bu soyutlanmış resmi gerçek anlamda alınmamalıdır. Anlatmak istediği, hiyerarşi, tabi olma, yetki ve denetimin özü itibarıyla insanın özgür güçlerine yabancı olduğudur. Herkes kendinin tek yargıcı ve efendisidir; önünde durup kendini temize çıkarmaya çalışacağı hiçbir insan yargıç ya da efendi yoktur.⁶¹

Dent'e göre Rousseau, burada doğal durumda karşılaştığımız doğal özgürlükten bahseder, henüz daha toplumsal ya da ahlaki özgürlüğe geçmiş değiliz. Rousseau köleliğin ve en güçlünün hakkının meşru olmadığını kanıtlamak için, ilk olarak insanın doğasına geri döner ve bu ikisini ontolojik olarak değiller.

Rousseau, köleliği teorik olarak reddederken, aynı zamanda köleliğin teorik olarak meşru olduğunu savunan başka filozoflarla da hesaplaşıyor. Örneğin, kendisiyle hemen her yerde hesaplaştığı Hobbes'un düşüncesini Grotius'la eş tutup, onun insanları evcil hayvan sürülerine benzettiğini ve her birinin başında bu sürünün üyelerini parçalayıp yemek için bekleyen bir baş olduğunu söyler;⁶² kuşkusuz Rousseau'nun Hobbes'a yönelttiği bu eleştirinin içeriği, Hobbes'un felsefesinde yer alan Leviathan'ın bir efendi, sürüye benzettiği uyrukların da bu Leviathan'ın birer köleleri olduğu yönündedir. Hobbes'tan başka Aristoteles'in kölelik konusundaki fikirlerini de incelemesine dahil eden Rousseau, insanların doğuştan eşit olmadıklarını ve kiminin köle kiminin de efendi olmak için doğduklarını⁶³ öne süren Aristoteles'in sonucu sebep sanmak dolayısıyla yanıldığını söyler. Rousseau'nun Aristoteles'in bu fikirlerine yönelik eleştirisi çok önemlidir, çünkü Rousseau yukarıda değindiğimiz aktüel duruma yönelik eleştirisini, Aristoteles'e yönelttiği

⁶¹ N. J. H. Dent, **Rousseau Sözlüğü**, çev. B. Gözkan, N. Ilgıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya, Sarmal Yayıncılık, İstanbul, 2013, (Sözlük), s.263.

⁶² Rousseau, Sözleşme, s.14.

⁶³ Aristoteles, **Politika**, 17. Baskı, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, s. 16-18.

eleştiri dolayısıyla yapar. Buna göre Aristoteles'i, sonucu sebep sanarak, köleliğin doğal bir olgu olduğunu düşünmesi yönünde eleştiren Rousseau, aynı zamanda bize içerisinde yaşanan durumun köleliği barındırdığını söyler. Rousseau'ya göre, Aristoteles'e köleliğin doğal olduğunu düşündüren şey, kölelik içinde doğan her insanın kölelik için dünyaya geldiği, bundan daha su götürmez bir şeyin olamayacağı fikridir.⁶⁴ Köleliğin doğal olarak kabul edilmesi, doğaya aykırı bir köleliğin sonucudur; güncel toplumda köleliğin var olması, Rousseau'nun mantıksal olarak kanıtladığı gibi, köleliğin doğal bir olgu olduğu anlamına gelmediği gibi, bu akıl yürütmeden aynı zamanda içerisinde yaşanan topluma yönelik bir kölelik eleştirisi yapıldığı sonucu çıkarırız.

Köleliğin meşru bir zemini olmadığını, bu şekilde mantıksal olarak ortaya koyan Rousseau, sonrasında en güçlünün hakkının hak oluşunun altındaki zeminin meşruiyetini sorgulamaya geçer. Rousseau'ya göre, "en güçlü gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir. Güçlünün hakkı işte buradan gelir."⁶⁵ Fakat Rousseau'ya göre güç maddesel bir şeydir, güce boyun eğmek ise iradi bir edim değil, tersine bu yönde bir zorlanmayı gerektirir. Dolayısıyla, yukarıda yaptığımız insanın doğal özgürlüğüne ilişkin belirlemeleri de göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki; Rousseau'ya göre, güçlünün gücü dolayısıyla kendisine boyun eğmeye zorlanmak, güçlünün hakkının hak olduğunu değil, olsa olsa bir zorunluluğu ifade eder, bu zorunluluktan da kesinlikle ahlaki bir ödev çıkarılamaz. Devamında Rousseau, bu sözde güçlünün hakkının hak olmasının kabul edildiğini varsayıp, bundan bir takım sonuçlar çıkarmaya çalışıyor. Buna göre, bu hakkı kabul etsek bile, bundan ancak açıklanamaz bir takım saçma ve anlamsız söz çıkar Rousseau'ya göre. Çünkü hak güce dayanırsa eğer, güçlü olana ve dolayısıyla hakkı elinde bulundurana boyun eğdiren biri, doğal olarak onun hakkını da ele geçirmiş olacaktır; oysa hak dediğimiz kavram bir savaş ganimeti gibi elden ele dolaşan bir şey değil, tersine Rousseau'nun da daha sonra açıklayacağı gibi karşılıklı sözleşmelere dayanan bir kavramdır. Tüm bu belirlemelerden sonra Rousseau, güç ve hak ilişkisine yönelik olarak şunu söylüyor; "görülüyor ki hak sözü *güç*'e hiçbir şey eklemiyor; bu bakımdan hiçbir anlam da taşıyor."⁶⁶ Dolayısıyla

⁶⁴ Rousseau, Sözleşme, s.15.

⁶⁵ Rousseau, Sözleşme, s.16.

⁶⁶ Rousseau, Sözleşme, s.17.

Rousseau, güçlünün gücünün hak yaratması konusuna yönelik yaptığı incelemesinde, gücün hak yaratmadığı sonucuna vararak, tıpkı köleliği olumsuzladığı gibi, güç ile hak ilişkisini de olumsuzlamış oluyor.

Rousseau'ya göre, kölelik ve hak birarada kullanıldıklarında çelişkili hale gelirler; yine ona göre, ister iki kişi arasında olsun isterse de bir kişiyle bir topluluk arasında olsun, şu sözler anlamsız kalacaktır: “Seninle öyle bir sözleşme yapacağım ki, hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak; keyfim istediği sürece ben uyacağım, yine keyfim istediği sürece sen uyacaksın ona.”⁶⁷ Sonuç olarak Rousseau için, ister kölelik dolayısıyla isterse de en güçlüye boyun eğmek dolayısıyla olsun, insanın özgürlüğünden vazgeçmesi insan olma niteliğinden, insanlık haklarından ve hatta ödevlerinden vazgeçmek anlamına gelir. Bu bakımdan Rousseau için, içerisinde toplumsal ya da politik ya da pozitif ya da tüm bunları kapsayan anlamda ahlaki özgürlüğün filizleneceği bir toplum yaratma girişiminde, en başta köleliğin ve en güçlünün hakkının hak olmasının ortadan kaldırılması gerekir.

⁶⁷ Rousseau, Sözleşme, s.23.

4.2. SÖZLEŞME

İçerisinde ahlaki ya da toplumsal özgürlüğün filizleneceği bir toplum yaratabilmek için ortadan kalkması gereken bu iki kavramdan bahsettikten sonra, Rousseau'nun önereceği toplumu incelemeye geçebiliriz. Öncelikli olarak Rousseau'ya göre, toplumun mantıksal ve tarihsel kökenini ne olduğuna bakalım.

En nihayetinde geldiğimiz noktada, diyor Rousseau, “madem hiçbir insanın benzeri üstünde doğal bir yetkesi yoktur ve madem kaba güç bir hak yaratmaz, öyleyse, insanlar arasında her çeşit haklı yetkenin temeli olarak kala kala yalnız sözleşmeler kalıyor.”⁶⁸ Rousseau için, bahsettiği bu insanlar arasındaki yetkilerin tek temeli olan sözleşmeler, toplum sözleşmesinin mantıksal kökenini teşkil eder. Fakat insanlar arasında yapılan sözleşmelerin meşru olabilmeleri için, bazı temel özellikleri barındırmaları gerekir, yapılan her sözleşme meşru değildir. Sözleşme, doğası gereği bir karşılıklılık içerir ve tek tarafın çıkarına yönelik yapılacak olan bir sözleşme (Rousseau'nun yukarıda örneğini verdiği bir kölelik sözleşmesi) doğası gereği geçersiz sayılacaktır. Çünkü yine daha önce değindiğimiz gibi, insanın özgürlüğünden vazgeçmesi, aslında insan olma niteliğinden vazgeçmesi anlamına gelir.

Bir diğer nokta, bir topluluğu himaye altına almakla bir toplumu yönetmek arasında her zaman var olacak olan ayırımıdır. Rousseau'ya göre, dağınık bir şekilde yaşayan insanların, bir kişinin himayesi altına girmeleri bir toplum değil, olsa olsa daha önce eleştirdiği bir tarz olarak, köle efendi ilişkisi yaratır. Bu şekilde gerçekleşen bir araya gelme, Rousseau için belki bir topluluk yaratır, fakat hiçbir zaman bir toplum oluşturmaz. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi, sözleşmeler karşılıklılık ilkesi uyarınca yapılırlar ve bahsettiğimiz bir araya gelme tarzı ne kamusal bir yarar içerir ne de bu tarz politik bir bütündür. Bu konuda Rousseau için önemli olan diğer bir nokta da, örneğin bir kişinin himayesine girmek isteyen bir topluluktaki yüz kişiye karşılık, bu himayeye girmek istemeyen on kişinin iradesinin ne olacağı meselesidir. Rousseau için, oylarda çoğunluğa hak tanıyan yasa meşru sözleşme ile meydana gelecektir ve bu bağlamda bir defa de olsa oybirliğine dayanmalıdır. Buraya kadar anlattığımız mesele, Rousseau için toplumun kökenine

⁶⁸ Rousseau, Sözleşme, s.17.

ilişkin mantıksal bir incelemedir ve yine onun için, bahsettiğimiz bu oybirliğine dayanan sözleşme tarihte gerçekleşmiş olan bir sözleşme değildir.

Toplumun kökenine ilişkin yaptığımız mantıksal incelemeden sonra, Rousseau'nun toplumun kökenini tarihsel olarak nasıl temellendirdiğine geçebiliriz. Rousseau için bu temelin çıkış noktası şöyledir:

İnsanları öyle bir noktaya varmış sayalım ki, doğal yaşama halindeyken korunmalarını güçleştiren engeller, direktme güçleriyle, tek tek her kişinin bu durumda kalabilmek için harcayacağı çabalara üstün gelsin. O zaman, bu ilkel durum sürüp gidemez artık; insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse, yok olup giderler.⁶⁹

Rousseau'nun bahsettiği bu doğal halin, artık insanların tek başlarına içerisinde kalamayacakları bir duruma gelmesinin sebebi, daha çok doğal afetlerin bir sonucudur. Rousseau'nun da belirttiği gibi, insanlar bu doğal felaketler karşısında öyle bir hale gelirler ki, artık tek başlarına o zamana kadar yaşadıkları şekilde hayatta kalmaları mümkün değildir ve yaşayış tarzlarını değiştirmek zorundadırlar. Bu durumda insanların yapabilecekleri pek fazla bir şey yoktur, doğalarının gereği yeni güçler yaratamayan insanların, halihazırda tek tek sahip oldukları güçleri birleştirip kullanmaktan başka, dolayısıyla da birleşerek doğanın kendileri üzerinde kurduğu direktme gücünü kırmaktan başka seçenekleri yoktur. Bu seçenek iledir ki, insanlar doğa durumunun kendi başına yaşama halinden çıkıp, bir arada yaşama haline geçmeye başlarlar. Fakat bu yeni birliktelik, hiç şüphe yok ki, kendisine daha önce değindiğimiz insanın doğal durumda sahip olduğu, sadece kendisinden sorumlu olma ve sadece kendisine hesap verme yükümlülüğü olan doğal özgürlüğünü ortadan kaldıracaktır; Rousseau'nun köleliğin doğaya aykırı olduğunu kanıtlarken kullandığı insanın doğal özgürlüğü argümanı, bu tarz bir birleşmenin çözmesi gereken sorunlardan birini teşkil edecektir ve bu sorunu çözme çabası aynı zamanda yeni bir tarz özgürlüğü de yaratacaktır. Rousseau sorunu şöyle ortaya koyar: “Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.”⁷⁰ İşte Rousseau, tam da bu noktada ortaya

⁶⁹ Rousseau, Sözleşme, s.25.

⁷⁰ Rousseau, Sözleşme, s.25-26.

çıkan sorunların çözümü olarak, en temel ilkesi bakımından bu şekilde formüle edilmiş bir “toplum sözleşmesi”ne işaret ediyor.

Rousseau, bahsettiğimiz bu sözleşmenin koşullarının, işin özü ile öylesine sıkı belirlendiğini söyler ki; bu sözleşmeye dair en küçük bir değişikliğin bile, sözleşmeyi geçersiz bir duruma sokacağını bildirir; ta ki, bu sözleşmenin tarafı olan insanların, bu sözleşmeye dayanan haklarından vazgeçip doğal özgürlüklerine dönünceye kadar, bu sözleşmenin koşulları her yerde geçerliliğini korur. Rousseau’ya bu bildiriye yaptıran şeyi iyi düşünmek gerekir; kendisi insanların geldikleri güncel konumda, bahsettiğimiz doğal özgürlüklerine artık geri dönemeyeceklerinin farkındadır ve bu bakımdan da bu sözleşme dolayısıyla kurgulmuş olduğu toplumsal özgürlüğün, insanlar için en iyi seçenek olduğunu söyler. Her ne kadar Rousseau, sözleşmenin geçerliliğini yitireceği tek durum olarak, doğal özgürlüğe geri dönülmesi şartını koysa da, bu duruma geri dönmenin imkansız olduğunu farkındadır. Yeni durumda her yerde geçerli olduğundan bahsettiğimiz bu sözleşmenin koşullarını ise Rousseau, bire indirebileceğimizi söyler. Buna göre, bağlanmanın kayıtsız şartsız olduğu bu sözleşmenin en katı koşulu şöyle ifade edilir; “Toplum üyelerinden her biri bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlar; çünkü, bir defa, her kişi kendini tamamen topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da, bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olmaz.”⁷¹ Rousseau için, bir kişinin kendisini topluma bağlaması, kendisini bağladığı toplumda kendisi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynısını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığından, aynı zamanda hiç kimseye bağlanmadığı anlamına gelir. Bu bakımdan, tam da Rousseau’nun başta koyduğu sorunun bir çözümü olacak şekilde, herkes doğal özgürlüğünden vazgeçmekle yitirdiklerinin tam karşılığını alırken, aynı zamanda da elindekileri korumak için, doğa durumundakine nazaran daha fazla güce sahip olmuş olur. En nihayetinde Rousseau, toplum sözleşmesinin, özüne bağlı olmayan şeyler bir yana bırakıldığında, şöyle özetlenebileceğini söyler: “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.”⁷²

⁷¹ Rousseau, Sözleşme, s.26.

⁷² Rousseau, Sözleşme, s.27.

Rousseau'nun kendi toplum sözleşmesi tasarısına dair buraya kadar yaptığı betimleme, bize bireylerin içerisinde kayboldukları totaliter bir toplumu andırıyor olabilir, nitekim Rousseau'ya dair tarihte bu tarzda eleştiriler yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Fakat biz, Rousseau'ya dair düşüncemizi bu tarz eleştirilere bağlamadan önce, onunla birlikte düşünüp onu anlamaya çalışmaya devam etmeliyiz. Rousseau, yukarıda çözüme kavuşturacağı sorunu, koşullarını ve ilk ilkesini verdiğimiz bu ilk birlik sözleşmesinin, ortak benliğini, hayatını ve istemini bu sözleşmeden alan ve sözleşme yapıldığı esnada orada bulunan kişilerin varlığı yerine, bu toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan *tüzel* ve *kolektif* bir bütün meydana getirdiğini söyler. Rousseau'nun bunu söylerken asıl amacı, bugün kendisinden *organik toplum* olarak bahsettiğimiz bir birlik yaratmaktır.

Rousseau bu noktadan sonra, ne kadar büyük bir filozof olduğunu gösterircesine ve adeta kavramlarla dans ederek, önerdiği yeni sözleşmenin tarafları olan özneleri tanımlar. Buna göre; herkesin birleşmesiyle meydana gelen ve bir tüzel kişilik yaratan bu bütüne *site*, *cumhuriyet* ya da *politik bütün* denir ve bu bütün üyelerinin karşısında edilgin olduğunda *devlet*, etkin olduğundaysa *egemen varlık* olarak ortaya çıkar. Bahsettiğimiz bu egemen varlığı oluşturan tek tek bireylere geldiğimizde ise; bu bireyler bir birlik olarak *halk*, egemen gücün üyeleri olarak teker teker *yurttaş* ve devletin yasalarına boyun eğenler olarak *uyruk* adını alırlar. Bu kavramsallaştırmanın önemini Cevizci şöyle aktarır:

(...) bir yanda sözleşmeye veya genel iradeye katılan yurttaş, diğer yanda genel iradeye itaat etmekle yükümlü olan uyruk veya bir tarafta salt bilinç veya vicdan olup kendi içinde aklın öğrettiklerini izleyen soyut insan, diğer tarafta ise kendine özgü iradesi, dolayısıyla kişisel çıkarı olan somut insan vardır. Rousseau bununla da kalmayıp, halk kavramını da bireydeki bu bölünmeye paralel olarak ikiye böler ve böylelikle, bir yanda yurttaşların oluşturduğu yani egemen olan halk ile kanlı canlı insanlardan oluşan somut halk ya da yönetilen halk ayrımını elde eder. Gerçekten de siyasal iktidar veya egemen kavramının yöneten-yönetilen ayrımını gerektirdiğini; halkın egemen yani yöneten olması durumunda, onun karşısında bir de yönetilen olması gerektiğini düşünen Rousseau, halk kavramına biri somut, diğeri soyut iki farklı anlam yüklemek suretiyle, onu hem yöneten ve hem de yönetilen olarak ele alma imkanı elde eder.⁷³

Rousseau'nun yaptığı bu kavramsallaştırmalar, onun toplum felsefesinin anlaşılması için hayati öneme sahiptir; özellikle onun, sözleşmenin birer tarafı olan tek tek

⁷³ Cevizci, Felsefe Tarihi, s.786.

bireylere ilişkin olarak, bu şekilde iki ya da daha doğrusu üç farklı teorik konumlandırma yapması, belki de onun politik öğretisinin en kilit noktasını oluşturur. Öyle ki Rousseau, bu terimlerin sıkça birbirlerine karıştırıldığını ve yanlış kullanıldığını belirtir ve bu terimleri kullanırken, onları birbirlerinden ayırt etmek konusunda çok dikkatli olunması gerektiğini söyler. Tezimizin devamında, Rousseau'nun toplum felsefesini anlatırken bu kavramlarla çalışmaya devam edeceğiz; bu bakımdan hem bu kavramların ne anlama geldiklerine hem de onların Rousseau'nun toplum felsefesinin özgürlükçü önerisi içerisinde nasıl bir rol oynadıklarına ilişkin daha derinlikli bir incelemeye girişeceğiz.



4.3. BİR “SÖZ” VERME EDİMİ OLARAK TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Rousseau, yukarıda bahsettiğimiz, sözleşmeye dahil olan ve bu sözleşmenin yarattığı özneleri kavramsallaştırdıktan sonra, söz konusu bu “söz” vermenin nasıllığına dair bir çerçeve çizer. Bahsettiğimiz kavramsallaştırmaları bir *formül* olarak niteleyen Rousseau, bu formülün mevzubahis birlik sözleşmesinde, bütün ile tek tek bireyler arasında bir söz borcu var olduğunu ve her bir bireyin sanki kendisiyle sözleşme yaptığını gösterdiğini söyler. Buna göre bireyler, bu sözleşmeyle iki bakımdan bağlanmış olurlar: İlk olarak, kişi egemen varlığın bir üyesi olması bakımından sahip olduğu yurttaş sıfatı uyarınca ve bu sıfatı hak etmesini sağlayan *egemen varlığın bir üyesi olması nedeniyle*, diğer kişilere karşı bağlanmıştır ve bu bağlanma diğer herkesin de egemen gücün bir üyesi olması bakımından herkes için geçerli olmaktadır; ikinci olarak ise, kişiler kendileri tarafından oluşturulan egemen gücün yasalarına boyun eğmekle yükümlü olan birer *uyruk olmaları dolayısıyla*, yine kendileri tarafından oluşturulmuş olan egemen varlığa karşı bağlanmışlardır. Görüldüğü üzere, özgür bir toplum yaratmak amacıyla olan ve bahsettiğimiz kavramlara dayanan Rousseau’nun toplum sözleşmesi, tam da bu nedenlerle yani özgür bir toplum yaratmak amacı ve bu kavramlara dayanması nedeniyle çok katmanlı bir “söz” içerir.

Rousseau’nun kurguladığı bu “söz” verme ediminde, bireyler bir yanıyla soyut, bir yanıyla da somut varlıklar olarak ele alınırlar. Soyut bireylerin birleşmelerinden, ortaya Rousseau’nun egemen varlık dediği şey çıkar ve bu tüm somut bireylerin ortak iradelerini içine alan bir bütündür. Somut bireyler ise, kendilerinin soyut varlıklarıyla oluşturdukları, doğası bakımından hiçbir yurttaşın kötülüğüne yönelik bir karar alamayacak olan bu egemen varlığın, kararlarına uymakla yükümlüdürler ve bu anlamda da uyruk adını alırlar. Anlaşılması zor olan ise, bireylerin hem soyut ve hem de somut varlıklarının birleştikleri bir kavram olarak *yurttaş* kavramıdır. Bahsettiğimiz sözleşmede, bireylerin yalnızca soyut varlıkları, egemen varlığı oluşturur, fakat soyut varlıkları bu egemen varlığı oluşturan her bir tek tek somut birey de yurttaş adını alır. Bu durumda Rousseau’nun *egemen varlık* olarak adlandırdığı soyut kavram, yukarıda bahsettiğimiz sözleşmeyle ortaya çıkan ve toplum içerisindeki tek tek tüm bireylerin ortak iradelerinden

meydana gelen bir homojen bir birlikteliktir. Tam da bu nedenle, yani kendini kurmuş olan bireylerden meydana gelmiş olması nedeniyle, onun yine kendisini kuran kişilerin bir arada yaşama çıkarlarına aykırı olan bir çıkarı da yoktur, olamaz. Fakat Rousseau, çoğu zaman tek bir bireyin kişisel çıkarı ile yurttaş olarak sahip olduğu genel çıkarın birbiriyle çelişiyormuş gibi gözüktüğünü de göz ardı etmez. Söz konusu bu gözlemde, göz ardı edilen şeyin, kişisel çıkarı genel çıkarıyla çelişen bireyin, egemen varlığı tüm tek tek bireylerden meydana gelen bir kolektif varlık olarak değil de, akıl sahibi tek bir birey olarak tahayyül etmesi olduğunu söyler Rousseau. Egemen varlığı bu şekilde tahayyül eden ve bu sebeple de kendi kişisel çıkarı onunla çelişen birey, uyruklu görevlerini yerine getirmeksizin yurttaşlık haklarından faydalanır; oysa Rousseau'ya göre, bu durum öyle büyük bir haksızlıktır ki, eğer bu haksızlık artarsa politik bütünü yıkılışına kadar gidebilir.

Rousseau'nun kurguladığı bu “söz” vermeye ilişkin son olarak, eğer olmazsa bahsettiğimiz bütün bu bağılıkların anlamsız, zorbaça olacağı ve büyük kötülöklere yol açacağı şu son bağlantıyı da eklememiz gerekiyor. Bu söz verme, bütün bağlantılarla birlikte şu bağlantıyı da içine almalıdır: “Kim genel istemi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da, o kimse yalnız özgür olmaya zorlanacaktır, demektir.”⁷⁴ Burada bahsedilen genel isteme uymaya zorlanmanın, aslında özgür olmaya zorlanmak olduğunu anlayabilmek için, Rousseau'nun toplum sözleşmesini, kendisine ulaşabilmek için ortaya koymuş olduğu özgür toplumu anlayabilmek gerekir. Bir sonraki bölümümüzün konusu ise, Rousseau'nun önerdiği politik duruma geçişle birlikte insanların sahip olduğu bu özgürlük ya da başka bir ifadeyle, Rousseau'nun toplum sözleşmesiyle yaratmaya çalıştığı bütünü, özgür bir bütün olduğu fikri olacak.

⁷⁴ Rousseau, Sözleşme, s.31.

4.4. DOĞAL ÖZGÜRLÜK versus TOPLUMSAL ÖZGÜRLÜK

Yukarıda bahsettiğimiz mantıksal sözleşmeyle birlikte insanlar, doğal yaşama halinden toplum düzenine geçmiş olurlar. Rousseau, birçok yerde insanın doğal durumdaki haliyle, onun toplum durumundaki halini karşılaştırır ve bu karşılaştırmada genelde onun doğa durumunu yeğlediği yorumu yapılır. Her ne kadar Rousseau, bu karşılaştırmayı yaptığı çoğu yerde doğa durumunu yeğlemiş gibi görünse de, tüm bu karşılaştırmaları çok dikkatli okumak gerekir. Aslında Rousseau hiçbir yerde, en azından kuramsal olarak, insanın politik durumuyla özdeşleştirdiği akli kötülemez; aksine ona büyük methiyeler düzer. Rousseau'nun doğal ve politik durum karşılaştırmasında, politik duruma ilişkin olarak yaptığı eleştirinin yöneldiği asıl yer, insanın kazandığı aklın kendisi değil, bu akılla kurulan politik kurumlardır. Tam da bu sebeple, Rousseau bize yeni bir toplum sözleşmesi önerir, aslında onun bize önerdiği şey, politik kurumların, yine aynı akıl ışığında yeniden ve özgür bir toplum ideali etrafında yaratılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Rousseau'nun hayali, duymaya alıştığımız gibi insanların doğa durumuna dönüşleri değil, tersine onların sahip oldukları akılla özgürlük ideali uyarınca yeniden düzenlenmiş bir toplum durumudur. Rousseau, akli ve politik durumu över, fakat aktüel olan politik durum ve akli değil; onun övdüğü şey, akıl ve politik durumun bize yarattığı özgürlük imkanıdır. Bu imkanı Rousseau, Toplum Sözleşmesi'nde şöyle açıklar:

“... Davranışlarındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ancak, ödevin sesi içtepilerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan (...), eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda tabiattan sağladığı birçok üstünlükleri yitirirse de, öylesine büyük yararlar elde eder, yetileri öylesine işleyip gelişir, (...) ruhu öylesine yükselir ki, yeni durumun yarattığı kötülükler onu çok kez toplum öncesi durumdan da aşağı derekeye düşürmeseydi, kendini bu durumdan bütün bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi: O anı ki, kendini alık ve gelişmiş bir hayvan durumundan çıkarıp akıllı bir varlık, bir insan haline sokmuştur.”⁷⁵

Bu alıntıda da görüldüğü üzere Rousseau, akıldan ve yeni durum olarak bahsettiği toplum durumundan, insanın doğa durumundaki haliyle karşılaştırıldığında, övgü dolu sözlerle bahseder. Onun başka birçok yerde akla ve politik duruma yaptığı

⁷⁵ Rousseau, Sözleşme, s.31-32.

eleştirisi, yine bu alıntının bize gösterdiği gibi, aklın ve politik durumun özüne ya da kendisine yönelik eleştiriler değil, insanın kendisinin bu durumda yarattığı ve değişmesi mümkün ve hatta Rousseau'nun kendisinin değişiminin reçetesini verdiği kurumların kötüye kullanılmasındadır.

Rousseau, insanın akıl sahibi bir varlık olup, doğa durumundan çıkararak toplumsal bir halde yaşamasının kendisi için ne kadar önemli bir gelişme olduğunu, Toplum Sözleşmesi'nin ilk taslağı olarak kabul edilip yayımlanan son versiyondan çıkarılan ve uluslararası literatürde çok önemli bir eser olarak kabul edilmesine karşın Türkçe literatürde pek dikkate alınmayan, İnsanlığın Genel Toplumunu adlı yazısında şöyle aktarır:

... Eğer bu kusursuz bağımsızlık ve bu kuralsız özgürlük, ilkel masumiyetle birleşik kalsaydı, bu durum en mükemmel yetilerimizin gelişimine daha da zarar veren temel bir kötülük olurdu: Bu durum onları bir bütün olarak kuran parçalar arasındaki bağlantıdan yoksun olurdu. Yeryüzü, aralarında neredeyse hiçbir iletişim olmayan insanlarla kaplı olurdu; biz birbirimizle belirli zamanlarda, hiçbirinde birleşmeden ilişkilinmiş olurduk; her birimiz diğerleri arasında izole edilmiş kalırdı, her birimiz sadece kendini düşünürdü; anlama yetimizin gelişmesi mümkün olmazdı; hiçbir şey hissetmeden yaşamış ve yaşamadan ölmüş olurduk; tüm mutluluğumuz lanetlenmiş halimizin bilincinde olmamaktan oluşurdu; ne kalplerimizde iyilik ne de eylemlerimizde ahlaklılık olurdu ve ruhun en tatlı duygusu olan erdem aşkının tadına varamamış olurduk.⁷⁶

Rousseau'dan yaptığımız bu alıntı, bir önceki alıntıyla birlikte, Rousseau'ya ilişkin Voltaire'in yaratmış olduğu, onun aslında bizi doğa durumuna geri çağırıyor olması yönündeki yanlış okumanın, geçersiz olduğuna dair bir kanıt olarak okunabilir. Daha önce de değindiğimiz gibi Voltaire, Rousseau'yu insanları aptal eşeklere çevirmek için akıl emeği harcamakla suçluyordu. Yaptığımız inceleme ve bu iki alıntının da gösterdiği üzere, Rousseau'nun derdi hiçbir zaman insanları doğal duruma çağırarak olmamıştır; o ilkel insanın saflığı ile akıl sahibi insanın mümkün erdemliliğinin bir birlikteliği peşindedir ve bunu da tezimizi kendisi üzerine kurmuş olduğumuz bütünlüklü projesi ile gerçekleştirmeye çalışır.

Rousseau bu belirlemelerden sonra, doğal özgürlük ile toplumsal özgürlük karşılaştırmasını daha belirgin bir hale getirmek için, insanın toplumsal özgürlük ile kaybettiği ve kazandığı şeyleri daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Buna

⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, "İnsanlığın Genel Toplumunu", çev. Halil İbrahim Özçilingir, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2016 Bahar, Sayı: 21, s. 310.

göre insan, toplum sözleşmesiyle doğal özgürlüğü ile isteyip de elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız hakkını kaybeder; fakat bunun karşılığında toplumsal özgürlüğü ile, elindeki şeylerin mutlak sahipliğidir. Bu kazanç ve kayıpta önemli olan şey, doğal özgürlüğün sınırının kişinin tek başına sahip olduğu kendi gücüken, toplumsal özgürlüğün sınırının insanların güçlerini birleştirerek meydana getirdikleri bütünün gücü olduğunu unutmamaktır; bu karşılaştırma bize açıkça gösterir ki; toplumsal özgürlüğün kişiye kazandırdığı güç, birleşik bir güç olması dolayısıyla, doğal özgürlüğün bireysel gücünden daha fazladır. Tüm bunların yanında, insanların toplum durumuna geçmekle kazandıklarına eklememiz gereken önemli bir özgürlük de, ahlaki özgürlüktür. Rousseau, doğa durumunun salt isteklerin itisine uymak anlamındaki doğal özgürlüğü ya da bir başka ifadeyle negatif özgürlüğü kölelik olarak nitelerken; kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmek anlamına gelen ve yalnızca diğer insanlarla ilişkisi içerisinde gerçekleşecek olması dolayısıyla her zaman bir başkasını da içine alan ahlaki özgürlüğü ya da bir diğer adıyla pozitif özgürlüğü de gerçek özgürlük olarak niteler. Rousseau'nun yapmış olduğu bu negatif-pozitif özgürlük ayırımından da, onun aslında toplumsal durumu yücelttiğini anlayabiliriz ve Rousseau'nun bize önermiş olduğu sözleşmenin asıl motivasyonunun da ahlaki özgürlüğün hüküm sürdüğü bir toplum oluşturmak olduğunu çok daha net görebiliriz.

4.5. KAVRAMSAL BELİRLEMELER

Bu bölümün ve tezimizin son başlığı olan bu alt başlıkta, Rousseau'nun insan kavrayışı ve toplum felsefesinin daha iyi anlaşılabilmesi için, onun kullandığı bazı kavramları açıklamaya çalışacağız. Rousseau, Sözleşme metninin İkinci Kitap'ının hemen başında, bizim yukarıda değindiğimiz belirlemelerden bazı sonuçlar çıkarır. Buna göre; insanların sözleşme dolayımıyla bir araya gelmeleri ediminde, güçlerini birleştirerek oluşturdukları egemen gücün kurumsal karşılığı olan *devletin* güçlerini, bu devlet kurumunun amacına uygun olarak yalnızca *genel irade* kullanabilir, devlet kurumunun kuruluş amacı ise, bir araya gelmenin asıl motivasyonu olan tek tek bireylerin yani herkesin iyiliğidir. Genel iradenin, devletin güçlerini ortak çikara hizmet edecek şekilde kullanacak olmasının sebebi, özel çıkarlar arasındaki ayrılıkların toplumların bir araya gelmesine sebep olması ve yine aynı çıkarlar arasındaki anlaşmanın da bu birleşmeyi mümkün kılmış olmasıdır. Toplumsal bağı kuran şey de, tam olarak bu birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir; eğer bütün çıkarların anlaşığı bazı ortak noktalar olmasaydı, hiçbir toplum var olamazdı. İşte toplumun kendisi açısından yönetileceği şey de bu ortak çikardır ve toplumun ortak çıkarlarının kendisinde birleştiği şeye Rousseau, genel irade adını verir.

Genel iradenin anlaşılması, Rousseau'nun bütünlüklü projesinin ve bu projenin son durağı olan yeni toplum teklifinin anlaşılabilmesi için son derece önemlidir. Yukarıda yaptığımız belirlemede görüldüğü üzere Rousseau, Sözleşme metninde genel iradeyi matematiksel bir şekilde, özel çıkarlar arasındaki ortak çıkarların bir toplamı olarak tanımlıyor. Fakat bu tanım, aslında Rousseau'nun genel iradeden kastettiği şeyin tam karşılığı değildir, çünkü onun genel irade kavramı aslında bu şekilde bir parçaların toplamı değil, daha çok bir organik bütünlüğü ifade eder. Bu sonuca varmamıza sebep olan şey ise, onun genel irade kavramına ilişkin olarak, başka bir yerde yapmış olduğu tanımdır: "Basit bir birleşimde olduğu gibi kamusal iyi veya kötü, bireysel iyilerin veya kötülerin basit bir toplamı olmazdı, fakat onları birleştiren bağlantıda bulunurdu; bu, bu toplamdan daha büyük olurdu; ve kamusal mutluluk, bireysel mutluluğun üzerine kurulmuş olmak şöyle dursun, kendisi mutluluğun kaynağı olurdu."⁷⁷ Rousseau, görüldüğü gibi bu metinde, genel

⁷⁷ Rousseau, İnsanlığın Genel Toplumunu, s. 311.

irade kavramını açıklarken, kimyasal bileşiklerden yola çıkıyor. Genel iradeyi “su” olarak düşünürsek eğer, o “hidrojen” ve “oksijen”den oluşur, fakat bu ikisinin birleşimiyle oluşan su, en nihayetinde ne hidrojen ne de oksijendir. İşte genel irade de tam olarak böyledir, onu oluşturan şey, tek tek bireylerin iradeleri olmasına, o tek tek bireysel iradeleri kapsamına karşın, hiçbirinin bireysel iradesiyle özdeş değildir; o yani genel irade tüm bu tek tek iradelerin birleşmeleriyle oluşan yeni ve bu iradelerin ortak iyisine yönelen bir iradedir. Bu kavram, açıkça belli olduğu gibi oldukça soyut bir kavram olmasına karşın, Rousseau’nun toplum felsefesinin tam ortasında durur; bunun sebebi ise, Rousseau’nun organik bir toplum yaratma idealidir.

Bahsettiğimiz bu genel iradenin tezahürü ise yasalar olarak karşımıza çıkar, Rousseau’nun felsefesinde. Yasaları çıkaran da, genel irade uyarınca iş gören devlettir. Devlet Rousseau için, yalnızca kendisi aracılığıyla işlerin görüldüğü bir kurumdur; o genel irade ile yurttaşlar arasındaki bir kuruluştur sadece. Rousseau için toplumda asıl önemli olan, genel irade ve egemen varlıktır; bu ikisi de Rousseau’ya göre, tek tek bireylerin birleşiminden oluşan kolektif ve organik birer varlıktır. Egemenlik, yurttaşların bir birliği olarak halkın iradesinin yürütülmesinden ibaret olduğu için de, kesinlikle başkasına devredilemez ve yurttaşlardan oluşan egemen varlığı da sadece yine kendisi temsil edebilir. Rousseau, iktidarın başkasına geçebileceğini, fakat egemenliğin geçemeyeceğini söyler; çünkü egemen halkın kendisidir. Burada Rousseau’nun egemenlik ile hükümet arasında bir ayrım yaptığını görüyoruz; ona göre egemen, ortak bir çıkarı temsil ederken, hükümet ise sadece bu ortak çıkarın gerektirdiklerini yapmakla yükümlü olan aracı bir kurumdur.

En nihayetinde söyleyebileceğimiz şey; tüm bu belirlemelerden de anlaşılacağı üzere, Rousseau’nun toplum sözleşmesinin kendisine yöneldiği ilke özgürlüktür. Fakat bu özgürlük, doğal durumdaki özgürlüğün aksine, ancak toplum durumunda kendisiyle karşılaşabileceğimiz, birbiriyle ilişki içerisinde olan bireylerin ahlaki, toplumsal ya da pozitif özgürlüğüdür. Bu anlamdaki herkesin özgürlüğünün imkanını da, bahsettiğimiz gibi herkesin iradelerinin kimyasal bir birleşimi olan ve herkesin ortak iyiliğini amaçlayan olması bakımından ancak genel irade sağlayabilir.

SONUÇ

Rousseau'nun, insana dair sahip olduğu kavrayışı, ahlaki ve politik açıdan ele alan bu çalışma, bu ele alışı onun üç temel eseri çerçevesinde yapmıştır. Bu tezde, Rousseau'nun bahsettiğimiz insana dair ahlaki ve politik kavrayışına, aynı zamanda onun bir bütünlüklü projesi olduğu iddiası da eşlik etmiştir. Rousseau'nun insanı ahlaki ve politik açıdan kavrayışını, onun bütünlüklü projesi kapsamında incelemeye çalıştık. Rousseau'nun tüm felsefesini, bir teorik ve zamansal çizgi doğrultusunda incelediğimizde karşımıza, onun tüm metinlerinin, etrafında sistematik olarak örülebildiği üç ana eksenli bir okuma imkanı çıkar. Bu üç ana eksen: insanın neliğinin incelendiği “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı” metni; insanın bireysel olarak nasıl değişebileceğinin anlatıldığı ve pedagojik bir karaktere sahip olan “Emile” metni ve son eksen olarak, toplumsal yeniden kuruluşun anlatıldığı “Toplum Sözleşmesi ya da Siyasal Hukukun İlkeleri” metnidir. Bu üç ana uğrak ve bunların alt duraklarından hareketle önerdiğimiz okumaya göre, Rousseau'nun tüm felsefesi, bütünlüklü bir “iyi yaşam” ideali ve bu ideale pratik bir gerçeklik kazandırma çabası olarak karşımıza çıkmıştır. Bu çalışmanın ana iddiası da, bu teorik ve zamansal çizgi doğrultusunda okunabilecek Rousseau'nun felsefesinin, onun insan kavrayışına dair, felsefesinin genel izleğine yayılmış bütünlüklü bir proje olduğu iddiasıdır. Bu projenin asıl amacı, Rousseau tarafından ahlaki özgürlük olarak kavramsallaştırılan, özgür toplum idealinin gerçekleştirilmesidir.

Çalışmamızda ilk olarak, Rousseau'nun insan kavrayışının ve onun bütünlüklü projesi kapsamında ortaya koyduğu toplum idealinin daha iyi anlaşılabilmesi için, kendinden önceki sözleşmecî filozofların, doğa durumu analizlerinin bir özetini sunduk. Bu bağlamda ilk olarak kendisine değindiğimiz isim olan Machiavelli'ye tezimizde yer vermemizin amacı ise, değişen politika yapma tarzının ilk temsilcisi olması hasebiyledir. Böylece, Rousseau'dan önceki sözleşmecî filozofların ve Rousseau'nun kendisinin hangi motivasyonlarla çalıştıklarını aktarmaya çalıştık. Hobbes ve Locke'u, yukarıda değindiğimiz gibi, doğa durumu incelemeleri dolayısıyla ele alarak, Rousseau'nun çalışmasını neye karşı ve neye rağmen ortaya koyduğunun anlaşılmasını sağlamayı amaçladık. Tüm bunlar, çalışmamızın ilk bölümünü oluşturdu.

Rousseau, kendi çağında insanlığın içerisinde bulunduğu duruma son derece eleştirel yaklaşmış ve bu durumun değişebilmesi için gerekli teorik çabayı da harcamıştır. Bahsettiğimiz bu çaba, kendisini genel olarak, yukarıda değindiğimiz bu üç metin ekseninde örgütlenmiş üç ana uğraklı okumada gösterir. Emile ve Sözleşme’de yeni bir birey ve toplum yapısı önerilecek olan Rousseau, bu yeni önerinin mümkün olduğunu gösterebilmek için Eşitsizlik’te, insana dair derinlikli ontolojik ve epistemolojik, tarihsel bir araştırmaya girişmiştir. Bu araştırmanın asıl motivasyonu ise, insanlığın aktüel durumunun, ezeli ve ebedi bir karakterde olmadığını göstermektir. Rousseau’nun Eşitsizlik metnindeki asıl kaygısı, genel olarak anlaşılan aksine, insanın nasıl bir varlık olduğundan ziyade, onun doğasının tarihsel süreç içerisinde değişebilir bir karaktere sahip olduğu ve en önemlisi de insanın bahsettiğimiz bu tarihsel süreçte kendi kendisini yaratmış ve kurmuş olmasıdır. Tezimizin ikinci bölümünü teşkil eden insanın doğasının tarihsel süreç içerisindeki değişiminin incelendiği bu kısım, Rousseau’nun tüm felsefi çabasının, insanın doğasının değişebilir ve yine insanın kendisi tarafından değiştirilebilir olduğu kanıtlanmasına dayanması bakımından, tezimizin ve Rousseau’nun felsefesinin belki de en önemli kısmıdır.

Rousseau, insanın içinde bulunduğu durumun ezeli ve ebedi bir karakterde olmadığı ve bu durumun insanın kendisinin iradi edimiyle değişebileceği belirlenmesinden sonra, Emile eserinde, tesis etmiş olduğu değişimin bu imkanının bireysel düzlemde nasıl gerçekleştirilebileceğini araştırmaya girişir. Pedagojik ve ahlaki bir forma sahip olan Emile, bir çocuğu henüz daha anne karnındaki halinden alarak, onun gelişimini olanın eleştirisi olarak ‘olması gereken’ perspektifinde inceler. Bu “olması gereken” perspektifi, Eşitsizlik’te tesis edilmiş olan, insanın değişebilme ve daha da önemlisi insanın kendisini değiştirebilme imkanı temelinde, bireysel olarak nasıl daha mutlu olabileceği anlamında, formel ve ahlaki eğitimin de bu mutlu olabirliğin aracı olarak kullanıldığı bir perspektiftir. Rousseau’nun bütünlüklü projesinin ikinci ayağını, tezimizin de üçüncü bölümünü oluşturan Emile incelemesinde, daha çok bireyin toplumla olan ilişkisini göz önünde bulundurduk. Zira iddia ettiğimiz gibi, Rousseau’nun felsefesinin tamamının birbirinden ayrılamaz yapısı dolayısıyla, Emile metninden hemen sonra, onun yeni bir toplum önerisi yaptığı Sözleşme metni gelir.

Eğitim, özellikle ahlaki eğitim, Rousseau için mutlu yaşam pratiğinde çok önemli bir yer tutar. Fakat gösterdiğimiz gibi, insanın mutsuzluğunu mkemelleşme yetisi sayesinde sahip olduğu akılla kurduğu kurumların ktiye kullanımında gören Rousseau için, eğitim tek başına yeterli olan bir değişim aracı olamaz. İnsan ilişkilerinde var olan kötülüklerin ortadan kalkmasının n koşullarından bir tanesi insanın eğitilmesiyle, diğer taraftan tek başına eğitimin yetmediği, eğitimin bu amaçta başarılı olabilmesi için kelimenin geniş anlamıyla toplumsal kurumların da, insanı insan olarak iyi kılabilecek koşullara göre yeniden düzenlenmesi gerekir. Çalışmamızın son bölümünde, Rousseau'nun bu doğrultuda kurgulamış olduğu yeni toplumu incelemeye çalıştık. Bu bakımdan, özellikle ahlaki eğitim sayesinde değişen bireylerin, kendi iradesiyle toplumsal kurumları da kökten değiştirmesi gerekir. İşte, bu kökten değişim için bize gerekli olan da, sahte olan ötekinin yerine yeni ve sahici bir sözleşmedir. Rousseau bu noktada karşımıza, Sözleşme metniyle ıktı.

Eşitsizlik'te, insanın doğasının ve aktüel durumunun ezeli-ebedi olmadığını ve bunların değişebilirliğinin imkanını kurgulayan ve gösteren; Emile'de ise, bu değişimin bireysel düzlemde nasıl olacağını anlatan Rousseau; Sözleşme'de, bütün bir toplumsal yeniden kuruluş nerisi geliştirmeye girişmiştir. Böylece, bireysel olarak ahlaki mutluluğun imkanını elinde bulunduran insan, bu imkanı pratik olarak gerçekleştirebilmesinin koşulu olan toplumun yeniden kurulumuyla birlikte, Rousseau'nun bahsettiğimiz bütünlüklü "iyi yaşam" amacına ulaşmış olur. Çalışmamızın bütününde Rousseau'ya dair göstermeye çalıştığımız bütünlüklü projeyi teşkil eden izlek budur. Bu bakımdan Rousseau'nun, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Emile ve Toplum Sözleşmesi metinleri, birbirinden bağımsız olarak ele alındığında, Rousseau'ya dair eksik ve belki de yanlış bir değerlendirmeye sebep olur. Özellikle onun Emile eseri, Rousseau okumalarında dışarıda bırakılır ya da ayrı bir metin olarak incelenir; fakat Emile, göstermiş olduğumuz gibi Rousseau'nun felsefesinin bütünlüğü içerisinde göz ardı edilemeyecek öneme sahip bir metindir.

Rousseau'nun felsefesinin geneline baktığımızda, onun felsefesinin insanı kavrayış biçimi uyarınca ağırlıklı olarak pratik yönelimli olduğunu görürüz. Rousseau'nun asıl çabası, daha önce de defalarca belirttiğimiz gibi, içerisinde insani

özgürlüğün gerçekleşebileceği bir toplum biçimi yaratmaktır. Bu bağlamda bu çalışmanın ana iddiası, Rousseau'nun bahsettiğimiz bu amaç doğrultusunda bütünlüklü bir projesi olduğunu ortaya koymak ve bunu kanıtlamaktır. Bu amaç doğrultusunda, yaptığımız bu çalışma bize gösterdi ki; Rousseau bütünlüklü projesine, insanın, doğasına ilişkin tüm ezeli ve ebedi belirlemelerden kurtulmuş, doğasını tarihsel süreç içerisinde kendi yapıp etmeleriyle kendisi belirleyen bir varlık olduğunu kanıtlayarak başlar ve bu kanıtlamayı da Eşitsizlik metninde yapar. Bu kanıtlama çabasının amacı ise, o döneme kadar iddia edildiği gibi, insanın doğasının değişmez bir yapıya sahip olduğunu reddederek, yeni bir hayat biçimi önerisinin imkanını yaratmaktır. Sonrasında Emile ile birlikte, bireyleri önerilecek olan bu yeni toplum düzenine götürecek olan ahlaki eğitimin içeriği aktarılır Rousseau tarafından. Ve en nihayetinde ise, Rousseau Toplum Sözleşmesi ile birlikte, tek tek bireylerin, bir toplum içerisinde en özgür biçimde nasıl yaşayabileceklerinin reçetesini verir bize. Tüm bunlar dolayısıyla, Rousseau'nun felsefesini bir bütün olarak düşündüğümüzde, Emile metninin Eşitsizlik'in bittiği yerden; Toplum Sözleşmesi'nin de Emile'in bittiği yerden başladığını görürüz.

Tüm bunlarla birlikte bu çalışmada özel olarak, Rousseau'ya dair sıkça yapılan eleştirilerin bazılarının, aslında Rousseau'ya dair yapılan yanlış okumaların bir sonucu olduğunu da aktarmaya çalıştık. Örneğin Rousseau'nun aklın kendisini kötülediği ve insanları doğa durumuna çağırdığı yönündeki okumanın, tek taraflı ve Voltaire etkisinde kalmış bir okuma olduğunu göstermeye çalıştık. Yaptığımız inceleme ve Rousseau'nun kendisinden yaptığımız alıntılar sonucunda gördük ki; Rousseau hiçbir zaman ve hiçbir yerde aklın kendisini özü bakımında kötü olarak kabul etmemiştir; o daha ziyade akli, kendisiyle oluşturulan kurumların insanları kölece bir hayata sürüklemesi yönünden eleştirmiş ve önerdiği yeni toplum düzenini yine aklın ışığında kurgulayarak, insanların akıllı birer varlık olmalarını kutlanması gereken bir gelişme olarak kabul etmiştir. Bunun yanında o insanları, dört ayak üzerinde yürüyen aptal eşeklere çevirmek çağrısında bulunmak şöyle dursun; insanların doğal durumda sahip oldukları ve salt isteklerin itisine uymak anlamına gelen doğal özgürlüğü kölelik olarak nitelerken, toplumsal duruma özgü olan ahlaki özgürlüğü de gerçek özgürlük olarak ilan etmiştir. Bunlarla birlikte Rousseau, politik öğretisinin temelini oluşturan genel irade kavramı dolayısıyla da fazlaca

eleştirilmiştir. Aslına baktığımızda, Rousseau'nun toplum felsefesine şöylece bir göz gezdirdiğimizde, onun öğretisinin gerçekten de yapılan bu eleştirileri hak ettiğini sanabiliriz. Fakat ona dair bahsettiğimiz bütünlüklü okumayı yaptığımızda ve onunla birlikte düşünüp onu anlamaya çalıştığımızda, göstermeye çalıştığımız gibi bu eleştirilerin de üstün körü yapılmış bir okumanın sonucu olduğunu görürüz. Rousseau'nun genel irade kavramı, öylesine felsefesinin temelinde durur ki, bu kavram onun kurmaya çalıştığı özgür toplumu mümkün kılar ve bu özgürlüğe zemin ve olanak yaratır. Bunu da yukarıda anlatmaya çalıştığımız gibi, organik bir toplumun, organik bir iradeler bileşimi olması sayesinde başarır.



KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali (Ed.). **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.

Bertram, Christopher. **Rousseau and The Social Contract**, Routledge, London, 2004.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Coşkun, Seyit. "Jean-Jacques Rousseau", **Siyaset Felsefesi Tarihi**, Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, ss. 294-308.

Damrosch, Leo, **Jean-Jacques Rousseau**, çev. Özge Özköprülü, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Dent, Nicholas. **Rousseau Sözlüğü**, çev. B. Gözkan, N. Ilgıcioğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya, Sarmal Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Göçmen, Doğan. **Adam Smith'in 'Tarafsız Gözlemci' Kavramı ve Ruh-Beden Problemi**, <https://dogangocmen.files.wordpress.com/2012/12/adam-smith-ve-ruh-beden-ikilemi.pdf>, (30.03.2017).

Heinrich, Michael. **Grundrisse ve Kapitalden Sonra Marx'ın Devlet Kuramı**, çev. Cem Yazar, 2007, <http://www.oekonomiekritik.de/2007-State.htm>, (13.12.2016).

Hobbes, Thomas, **De Cive**, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.

Locke, John. **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara, 2012.

Machiavelli, Niccolo, **Prens**, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Özlem, Doğan. **Tarih Felsefesi**, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

Rousseau, Jean-Jacques. **Anayasa Projeleri**, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Rousseau, Jean-Jacques. **Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, çev. Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.

Rousseau, Jean-Jacques. **Emile**, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Rousseau, Jean-Jacques. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasuh Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Rousseau, Jean-Jacques. “İnsanlığın Genel Toplumunu”, çev. Halil İbrahim Özçilingir, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2016 Bahar, Sayı: 21, ss. 307-316.

Rousseau, Jean-Jacques. **İtirafılar**, çev. Kenan Somer, Isık Yayınları, İstanbul, 2016.

Rousseau, Jean-Jacques. “Letter to Beaumont”, çev. Judith R. Bush ve Christopher Kelly, **The Collected Writings of Rousseau Vol. 9**, Ed. Christopher Kelly ve Eve Grace, University Press of New England, London, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques. **Siyasal Fragmanlar – Ekonomi Politik Üzerine Söylev**, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques, “The Second Discourse: *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind*”, çev. Lester Crocker, **The Social Contract and The First and Second Discourses**, Ed. Susan Dunn, Yale University Press, New York, 2002.

Rousseau, Jean-Jacques, **The Social Contract**, çev. Maurice Cranston, Penguin Books, London, 2004.

Rousseau, Jean-Jacques. **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul, 1965.

Rousseau, Jean-Jacques. **Yalnızgezerin Düşleri**, çev. Nihal Yormaz, Alakarga Sanat Yayınları, İstanbul, 2014.

Silier, Yıldız. **Özgürlük Yanılsaması**, Yordam Kitap, İstanbul, 2010.

Spinoza, Benedictus. **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine Bir İnceleme**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.

Strauss, Leo. **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. Solmaz Zelyüt, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Voltaire. **Letter to Jean-Jacques Rousseau on the Advantages of Civilization and Literature**, 30.08.1755,
<http://courses.washington.edu/hsteu302/Voltaire%20Letter%20to%20Rousseau.htm>,
(31.03.2017).

Wokler, Robert. **Rousseau**, çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.

Zelyüt, Solmaz. **Dört Adalı**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.