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

ROUSSEAU'DA HUKUK SİSTEMİNİN TEMELİ OLARAK ÖZGÜRLÜK

Selen AKMAN GENÇ

Danışman
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

İZMİR-2024

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	: Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı	: Selan AKMAN GENÇ
Öğrenci No	: 2021800042
Tez Başlığı	: Rousseau'da Hukuk Sisteminin Temeli Olarak Özgürlük
Savunma Tarihi	: 06/06/2024
Danışmanı	: Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	Üniversitesi	İmza
Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN	-Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Doç.Dr.Pınar KAYA ÖZÇELİK	-Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Prof.Dr.Aysel DEMİR	- Kırıkkale Üniversitesi	.....

Selan AKMAN GENÇ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği( ) / oy çokluğu( ) ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Asuman ALTAY
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "Rousseau'da Hukuk Sisteminin Temeli Olarak Özgürlük" 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.

18/04/2024

Selen AKMAN GENÇ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi
Rousseau'da Hukuk Sisteminin Temeli Olarak Özgürlük
Selen AKMAN GENÇ

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Bölümü

Jean Jacques Rousseau düşünce tarihinin en tartışmalı isimlerinden biridir. Ortaya koyduğu fikirlerin felsefe olup olmadığı ve dolayısıyla kendisinin bir filozof olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı konusunda dahi bir fikir birliğine varılmayan Rousseau'nun eserleri, birbirine taban tabana zıt görünen görüşler tarafından kimi zaman yüceltilmiş, kimi zaman ise alaşağı edilmiştir. Temel meselesinin insan ve bu insanın özgürlüğü olduğu hususunun göz ardı edilmesi Rousseau'nun kimi zaman anarşizimle kim zaman totalitarizmle itham edilmesine sebep olmuştur. Bir Aydınlanma filozofu olan Rousseau için nihai amaç özgürlüktür. Bunu mümkün kılmak adına özgürlük önünde bir engel olarak kabul edilen mevcut toplumsal düzene dair yaptığı tespitlere çözüm önerileri getirmiştir. Bu anlamda ortaya koyduğu tüm eserler tek bir amacı, insanın bir birey olarak tek başına ve bir toplum olarak hep birlikte özgürlüğü amacını hedeflemektedir. Bu çalışmada bu nokta dikkate alınmış ve Rousseau'nun eserlerindeki bütünlüğün gözetilmesi tezin temel yöntemsel yaklaşımı olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşım ile çözülmeye çalışılan problem ise, Rousseau'nun insanın özgürlüğü önünde bir engel olarak durduğunu kabul ettiği mevcut toplumsal düzenin alternatifi olarak önerdiği şekilde özgürlüğü mümkün kılan bir toplumsal düzenin, onun özgürlük anlayışını temel alan bir hukuk sisteminin mümkün olup olmadığı problemidir. Bu bağlamda bu çalışmada Rousseau'nun özgürlük anlayışı temelinde bir hukuk sisteminin imkânı sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Politika, Hukuk, Özgürlük, İnsan, Toplum, Yasa, Egemen, Genel İrade, Vicdan, Akıl, Doğa Durumu.

ABSTRACT

Master's Thesis
Freedom as the Foundation of the Law System in Rousseau
Selen AKMAN GENÇ

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy
Philosophy Program

Jean Jacques Rousseau is one of the most controversial figures in the history of thought. The works of Rousseau, for whom there is no consensus on whether the ideas he put forward are philosophy or not, and therefore whether he can be called a philosopher, have sometimes been exalted and sometimes brought down by views that seem diametrically opposed to each other. Ignoring the fact that his fundamental issue is human and the freedom of this human has caused Rousseau to be accused sometimes of anarchism and sometimes of totalitarianism. For Rousseau, an Enlightenment philosopher, the ultimate goal is freedom. In order to make this possible, he proposed solutions to his findings regarding the current social order, which is considered an obstacle to freedom. In this sense, all the works he produced aim for a single goal, the freedom of human as an individual and together as a society. In this study, this point has been taken into consideration and observing the integrity of Rousseau's works has been accepted as the basic methodological approach of the thesis. The problem that is tried to be solved with this approach is whether a social order that makes freedom possible and a law system based on Rousseau's understanding of freedom is possible, as suggested by Rousseau as an alternative to the current social order, which he accepts as an obstacle to human freedom. In this context, in this study, the possibility of a law system based on Rousseau's understanding of freedom will be questioned.

Keywords: Morality, Politics, Legal, Freedom, Human, Society, Law, Sovereign, General Will, Conscience, Reason, State of Nature.

ROUSSEAU'DA HUKUK SİSTEMİNİN TEMELİ OLARAK ÖZGÜRLÜK

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR x
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
BİR ÖZGÜRLÜK FİLOZOFU OLARAK JEAN JACQUES ROUSSEAU

1.1. JEAN JACQUES ROUSSEAU VE ESERLERİ 4
1.2. JEAN JACQUES ROUSSEAU'NUN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI 9

İKİNCİ BÖLÜM
AHLAK FELSEFESİNDE ROUSSEAU'NUN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

2.1. DOĞA DURUMU VE DOĞAL ÖZGÜRLÜK 12
2.1.1. Kültür Eleştirisi 12
2.1.2. İlksel İnsan 16
2.1.3. Doğa Durumu 23
2.1.4. Doğal Özgürlük 26
2.2. TOPLULUK (COMMUNAUTÉ), ÖZGÜRLÜK VE AHLAK 28
2.2.1. Bir Özgürleşme Süreci Olarak Topluluğun Ortaya Çıkışı 28
2.2.2. Topluluk Halinde Yaşayan İnsanın Ahlakiliği 35
2.2.2.1. Akıl 36
2.2.2.2. Amour Propre ve Merhamet 38
2.2.2.3. Vicdan 44
2.2.2.4. Yabancılaşma ve Kişisel Bağımlılık 48

2.2.2.5. Kötülük Problemi ve İyimserlik 51
2.3. AHLAK VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ 56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
POLİTİKA VE HUKUK FELSEFESİNDE ROUSSEAU'NUN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

3.1. AHLAKİ VEYA POLİTİK EŞİTSİZLİK 60
3.2. MEŞRU OLMAYAN İLK POLİTİK ÖRGÜTLENME 66
3.3. TOPLUM SÖZLEŞMESİ VE SİVİL TOPLUM 72
3.3.1. Egemen ve Genel İrade 80
3.3.2. Yasama ve Yasa Koyucu 89
3.3.3. Yürütme ve Hükümet 103
3.3.4. Yargı 116
3.4. HAK OLARAK POLİTİK DÜZEN 129
3.5. POLİTİKA, HUKUK VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ 139

SONUÇ 148
KAYNAKÇA 156

KISALTMALAR

Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
ss.	Sayfadan sayfaya

GİRİŞ

Saint Augustinus ve Lev Nikolayeviç Tolstoy'unki ile birlikte edebiyat ve düşünce tarihindeki en önemli üç itiraftan birinin yazarı olan Rousseau *İtiraflar*'ında, hissettiği ilk haksızlık duygusunu eğitim için gönderildiği Protestan okulunda yaşadığını aktarır. İşlemediği bir suç için cezalandırılırken ve kendisinden işlemediği bu suçun itirafı beklenirken tanıştığı bu haksızlığa uğrama duygusunu Freudcu bir çocukluk travması olarak değerlendirmiş olan Rousseau, tüm yaşamı boyunca haksızlığa uğrayan herkesle bir tür empati kurmasını sağlayacak bir duygusal olgunluk geliştirmiştir. Bu duygusal olgunluk temelinde ortaya koyduğu fikirleri ve eserleri onun Fransız Aydınlanması'nın en önemli isimleri arasında yer almasını mümkün kılmıştır. Haksızlığa karşı geliştirdiği direnç onun iyi bir gözlemci olarak etrafındaki haksızlığa görmesinin ve temellerine kadar eleştirmesinin imkânını sağlamıştır.

Rousseau Fransız Aydınlanma felsefesinin içindeki en ayrıksı isim kabul edilir. Haksızlığa karşı duruşu, meşru kabul etmediği otoritelere boyun eğmeyişi döneminin otoritesi kabul edilen filozoflar arasında da farklı konumlanmasına sebep olmuştur. Tam da bu sayede dâhil olduğu Aydınlanma düşüncesine bu düşüncenin içinden eleştirel bir bakış yöneltebilmiştir. Esas derdi bir Aydınlanma filozofu olarak insan ve onun özgürlüğü olmakla birlikte mevcut toplumsal ilişkiler içerisinde bu özgürlüğün mümkün olmadığını görerek, mümkün kılmak adına diğer Fransız Aydınlanma filozoflarının 'düzeltme' önerilerine karşılık bir 'yeniden inşa' önerisi sunmuştur. Bunu yaparken insanı toplum içinde ahlaki ve sivil varlığıyla bir bütün olarak ele almış, ahlaki özgürlük ve sivil özgürlüğü birlikte mümkün görmüştür.

Rousseau'nun insanın ahlaki varlığı ve sivil varlığına dair yaptığı bütüncül yaklaşım, Rousseau'nun özgürlük anlayışının temel olduğu bir hukuk sisteminin imkânını sorgulayacağımız tezimizde bizi de benzer şekilde bütüncül bir inceleme yapmaya itmiştir. Bu nedenle ahlaki ve sivil bir bütün olarak insan için özgürlüğü mümkün kılacak bir hukuk sisteminde ahlak, politika ve hukuk ayrılmaz olarak düşünülmüştür. Rousseau'nun çizdiği yolu takip ederek ortaya konmaya çalışılan bu bütüncül bakış açısının gereği olarak bu tezde onun düşüncesi kendi gelişimi içerisinde insan ve toplum, ahlak ve politika birlikteliği olarak ele alınacaktır.

Kullanılacak yöntem Rousseau'nun her eserinin derinine işlemiş olan diyalektiği ekseninde tarihsel ve eleştirel yöntemdir. Rousseau'nun eserleri bağlamından ve birbirilerinden koparılmaksızın, yaşadığı dönemle ilişki içinde ele alınmaya çalışılacaktır. Tezin tamamında farklı eserler arasında geçişler yapılarak hem Rousseau'nun düşüncesinin şekillenmesinde kendi kişisel tarihinin izi sürülmeye hem de eserler arasında kurduğu birlik göz önünde bulundurulmaya çalışılacaktır.

Tezin ilk bölümünde Rousseau'nun eserlerine ve bu eserleri vermesine kaynaklık eden yaşam deneyimleri ile başkaca düşünürlerin fikirlerine kısaca değinilecektir. Bu eserlerde ortaya konulan fikirlerin hem yaşamı süresinde nasıl değerlendirildiği hem de ölümünden sonra farklı günlük ideolojilerce nasıl kullanıldığına, bizim tezde ortaya koymaya çalıştığımız bütüncül bakış açısının kaybedilmesi ile birlikte Rousseau'nun nasıl birbirine zıt görülen fikirlerce kullanılmış olduğundan bahsedilecektir. Bu kısa bölümden sonra ise Rousseau'nun özgürlük anlayışının ahlak ve politika felsefesinde değerlendirmesine ve bir hukuk sisteminin temeline yerleşmesi sorgulamasına geçilecektir.

Tezin ikinci bölümünde Rousseau'nun ahlak felsefesi ele alınacaktır. Mevcut durumun insanın özgürlüğü önünde bir engel olarak tespit edilmesine dair kültür eleştirisinden başlanılarak bu anlatıda kullanılan doğa durumu ve ilksel insan tasarımı ile bu haldeki insanın doğal özgürlüğünü anlatılacaktır. Doğa durumundaki insanın bir özgürleşme süreci olarak başlattığı toplumsallaşma süreci ile birlikte diğerleri ile yaşamaya başlayan insanın ahlaki varlık olma kapasitesinde meydana gelen değişimler anlatıldıktan sonra insanın ahlaki varlığı bağlamında akıl, *amour propre*, merhamet ve vicdan kavramları Rousseau'nun özgün tanımlamalarıyla açıklanacak, toplumsallaşmanın neticesi olan ve mevcut duruma işaret eden yabancılaşma ve kişisel bağımlılık ilişkilerinden bahsedilecektir. Son olarak Rousseau'nun doğal din anlatısı bağlamında kötülük ve iyimserlik meselesi değerlendirmeye alındıktan sonra, ahlak ve özgürlük arasındaki ilişki kurularak bölüm bitirilecektir.

Tezin üçüncü bölümünde ise Rousseau'nun politika ve hukuk felsefesi ele alınacaktır. Mevcut duruma dair yapılan ahlaki veya politik eşitsizlik tespiti ile bu eşitsizliğin nedenleri ve eşitsizliğe yol açan meşru olmayan politik örgütlenmelerden bahsedilecektir. Bu aşama Rousseau'nun politika felsefesi açısından sorun tespiti

aşaması olmakla bundan sonra çözüm önerisine geçilecek, toplum sözleşmesi ve bu sözleşme ile kurulması hedeflenen insanın bir birey olarak tek başına ve bir toplum olarak hep birlikte özgürlüğünü mümkün kılacak sivil toplum anlatılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Rousseau'nun politika felsefesinde temel olan 'genel irade' kavramı ve birlikte ele alınan Egemen anlatısına geçilecektir. Bundan sonra ise yasama, yürütme ve yargı bağlamında özgürlüğü mümkün kılacak bir politika ve hukuk sisteminin temelleri incelemeye alınacaktır. Son olarak politika, hukuk ve özgürlük arasındaki ilişkiye değinilerek bölüm bitirilecektir.

Tezimizde iki temel problem ortaya konmaktadır. Bunlardan biricisi Rousseau'nun bütünlüklü bir okunmasının yapılmaması halinde ortaya çıkan çelişki ve bu çelişkinin zıt fikirlerce kendilerine hizmet edecek şekilde kullanılması problemidir. Rousseau'nun birey olarak insana ve onun özgürlüğüne verdiği önem ile toplumun bir üyesi olarak insana ve onun özgürlüğüne verdiği önem, bunların birbirinden ayrı düşünülemeyecekleri gözetilmeksizin, ayrı tutularak düşüncesi dar bir ideolojik gözlükle okunmuş, Rousseau düşüncesinin bütünlüğünü yansıtmayan kısıtlı bir okumanın kurbanı olmuştur. Bu problemi aşmak için tezimizde Rousseau'nun hem temel eserleri, hem bu eserlerin arka planını veren otobiyografik eserleri ile mektupları bir arada ele alınmaya çalışılarak bir bütünlük kurmak hedeflenmiş bu konuda benzer bakış açılarını benimseyen ikincil kaynaklardan destek alınmıştır.

Ortaya çıkan bir diğer problem ise Rousseau'nun tespit ettiği özgürlük önündeki engel olan eşitsizlik durumuna dair getirdiği çözümün bir hayalden, bir ütopyadan ibaret olup olmadığıdır. Tezimizde Rousseau'nun bir ütopyacı olduğu yönündeki görüşlere rağmen onun kendi düşüncesinin gerçekleştirilebilirliğine dair duyduğu inançla paralel olarak, önermiş olduğu özgürlüğü mümkün kılan toplum düzeninin hayata geçirilebilirliği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda adım adım fikirlerinin teoriden pratiğe geçmesine dair izler takip edilmeye çalışılmış, teorik olarak anlattığı sivil toplumun işleyişine dair pratik düzenlemeleri yapmış olduğu, bir yasa koyucu gibi yazdığı anayasa projesine varılmıştır.

Tezde Rousseau'nun eserleri Fransızca orijinalleri ile karşılaştırılarak değerlendirilmiş, yapılan alıntılarda Türkçe bir kaynağa atıf yapılmamış olanların çevirileri tarafımızca yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİR ÖZGÜRLÜK FİLOZOFU OLARAK JEAN JACQUES ROUSSEAU

1.1.JEAN JACQUES ROUSSEAU VE ESERLERİ

Jean Jacques Rousseau 1712 yılında Cenevre'de Fransız Aydınlanma felsefesinin ortasına doğmuş, yaşamını bu felsefi geleneğin hem bir temsilcisi hem de bir eleştirmeni sayılacak düşünceler ortaya koyarak geçirmiş bir Fransız Aydınlanmacı filozofudur. Kendisinden filozof olarak bahsetmekten bilinçli bir seçimle genellikle kaçınmış, tam olarak yaptığı şey o olmasına rağmen "özgürlük kelimesinin felsefi anlamı burada benim konum değil" diyerek retorik yapmış ise de, en temel konusu olarak özgürlüğü diyalektik bir anlatım içinde çok farklı yönlerden ele alarak kendini bir özgürlük filozofu olarak ortaya koymuştur (Rousseau, 2018a: 21).

Rousseau'nun diğer Fransız Aydınlanmacı filozoflarından ayrı bir yerde durması, farklı bir noktadan düşünce üretmesinin belki de en önemli nedenlerinden biri yaşadığı hayatın ona halkın hemen her kesimiyle ilişki kurma imkânı vermiş olmasıdır. Bu ilişkinin de ötesinde Rousseau bizzat kendisi de farklı toplumsal rolleri tek bir hayata sığdırmıştır. Annesinin ölümüne sebep olmuş bir yetim olarak başladığı hayatına kısa bir kilise eğitimini, çıraklığı, kaçaklığı, bir kadının kanatları altına sığınmayı, uşaklığı, filozofların dostu olmayı, nota kopyacılığı ile opera besteciliğini, ünlü bir yazar olmayı, filozofların düşmanı olmayı, köyleri, şehirleri, halkı, soyluları sığdırmıştır. Başarılı bir müzisyen olmayı hedeflerken kendi okumaları ve Condillac, Diderot, D'Alembert gibi filozoflarla arkadaşlığı sayesinde kendini felsefenin içinde bulmuştur. Yaşadığı bir çeşit aydınlanmanın sonucu olduğunu ileri sürdüğü ve 30'lu yaşlarının sonunda kaleme aldığı, tezin devam eden kısmında *Birinci Söylev* olarak anılacak olan ilk eseri *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de (*Discours Sur Les Sciences et Les Arts*) filozof arkadaşları tarafından savunulan Aydınlanma felsefesine bizzat bu felsefenin içinden bir bakış yönelterek Leo Damrosch'un tabiri ile "Aydınlanmanın özeleştirisini" yapmış ve tüm eserlerinde bu eleştirel bakış açısını korumuştur (Damrosch, 2010: 216).

İlk eserinde ortaya koyduğu insanlık tarihine diyalektik bakış açısını tezin devam eden kısmında *İkinci Söylev* olarak anılacak olan ikinci eseri *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Söylev'*de (*Discours Sur L'origine et Les Fondements de L'inégalité Parmi Les Hommes*) mevcut sivil toplumun ve Aydınlanma filozofları tarafından yapılan uygarlık güzellemesinin eleştirisini yaparak bunların nasıl aşama aşama insanın özgürlüğü önünde bir engele dönüştüğünü ortaya koymuştur. Bu arada müzik maddelerini yazdığı tezin devam eden kısmında *Ansiklopedi* olarak anılacak olan *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences des Arts et des Métiers)* için daha sonra *Ekonomi Politik Üzerine Söylev* (*Discours Sur L'économie Politique*) adıyla yayımlanan *Ekonomi Politik* makalesini kaleme almış ve ilk iki eserinde yapmış olduğu tespitlere hükümet bağlamında çözüm önerisi getirmiştir. Bu makale Rousseau'nun özgürlük düşüncesinin temel dayanağı yaptığı genel irade kavramını temellendirmeye başladığı eseridir.

Bu eserlerinde ortaya koyduğu sivil toplumun mevcut haline bir çözüm arayışında olan Rousseau toplumu anlamak için öncelikle insana ve bu anlamda da öncelikle kendine, kendi içine bakmıştır. İnsanın toplum ve uygarlık sebebi ile yozlaşmışlığından bahsederken bunu gözlemlemek için uzaklara bakmasına gerek kalmamıştır. Bir çeşit içe bakış yöntemini kullanmış, kendine dışsal olanı değerlendirmeden önce kendini ele almış, kendi öz eleştirisini ortaya koymuştur. Bu durum ona, daha çok ahlak felsefesine dair kabul edebileceğimiz eserlerini yazdırmıştır. Bunların ilki iki sevgilinin mektuplaşmalarından oluşan *Julie ya da Yeni Héloïse'*dir *(Julie ou la Nouvelle Héloïse).* Bu eser Rousseau'nun bir edebiyatçı olarak da gücünü ortaya koyar. Sonrasında gelen ve tezin devamında *Émile* olarak anılacak olan *Émile ya da Eğitim Üzerine (Émile ou de L'education)* ile birlikte bu eseri, toplum içindeki bireyin ahlakiliği konusunu ele alarak eleştirilen mevcut durumun sebeplerini ve çarelerini bireysel-psikolojik zeminde gösterir. Tezin devam eden kısmında *Toplum Sözleşmesi* olarak anılacak olan *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri (Du Contrat Social ou Principes Du Droit Politique)* ve diğer politik yazılarında ise bu sebep ve çareleri politika ve hukuk zeminine taşır. Bunlardan başka yazmış olduğu *İtiraflar (Les Confessions)* ve yine otobiyografik nitelikteki *Roussseau Juge de Jean-Jacques* ile *Yalnız Gezerin Düşleri*'nde (*Les*

Reveries du Promeneur Solitaire) ve geniş bir külliyat olan mektuplarında da bu tartışmanın yaşamındaki, eyleme dökülmüş yansımalarını ortaya koyar. Bunlar dışında Rousseau, insan ve toplum incelemesi ile sınırlı kalmayan ilgilere sahip olmakla bu ilgilerin neticesi olarak müzik ve botanik ile ilgili eserler üzerinde de çalışmıştır. Bu bağlamda Yeni Bir Müzikal Notasyon Projesi (*Projet Concernant de Nouveaux Signes pour la Musique*) ve Müzik Sözlüğü (*Dictionnaire de Musique*) ile Köy Kâhini (*Le Devin du Village*) ve *Les Muses Galantes* isimli operalarını anmak gerekir. Hayatının son yıllarında üzerinde çalıştığı botanik konusunda ise bugüne yalnızca botanikte kullanılan terimlere dair yazmayı planladığı bir sözlüğün taslakları ve bu konuda yazdığı mektupları ulaşmıştır.

İki söylevi ve özelikle *Julie ya da Yeni Héloïse* yayımlandıktan sonra gerçek bir üne kavuşan Rousseau, fikirlerini adını saklamaya gerek duymaksızın yazmaya ve yayımlamaya devam etmiştir. Arka arkaya yayımlanan iki eseri *Toplum Sözleşmesi* ve *Émile* ile birlikte ise sahip olduğu ün onun kalan hayatını bir çeşit sürgünde geçirmesine sebep olmuştur. 18. yüzyıl Fransa'sının birbirine kol kanat geren iki kurumu monarşi ve Katolik Kilisesi hem *Émile*'i hem de *Toplum Sözleşmesi*'ni kendileri için birer tehdit olarak görmüştür. Katolik Kilisesi özellikle *Émile*'in dördüncü kitabında yer alan tezin devam eden kısmında *Savoyard Papazı* olarak anılacak olan *Savoyard Papazı'nın İnanç Beyanı (Profession de Foi du Vicaire Savoyard)*bölümünü mevcut otoritesine karşı kışkırtıcı buluştur. *Toplum Sözleşmesi* ise hem din konusundaki 'dinin toplum yararına uydurulmuş bir kurum' olduğu iması sebebi ile Katolik Kilisesi'ni hem de tüm mevcut politik örgütlenmelerin gayrimeşru olduğunu ilan eden radikal cumhuriyetçi fikirleri sebebi ile monarşik yönetimi rahatsız etmiş ve bu nedenlerle yasaklanmış, yakılmış ve yazarı hakkında tutuklama kararı çıkarılmasına sebep olmuştur. Bu karar sebebi ile Paris'ten kaçmak zorunda kalan Rousseau bundan sonra çeşitli yerlerde arzu ettiği kır hayatını yaşamanın imkânını aramış ancak hem yönetimler hem de kışkırtılan halk sebebi ile bu mümkün olmamıştır. D'Alembert'e yazdığı *Lettre à M. D'Alembert* olarak anılan 1758 tarihli mektupta seçtiği ve benimsediği ilkenin *Vitam impendere vero*, yani gerçeğe adanmış hayat olduğunu söyleyen Rousseau, özgür bir insanın ve özgür bir toplumun yolunu göstermeye çalıştığı insanlar ve toplum tarafından bu toplumun dışında kalmaya itilmiştir. Ancak bu durum onu, hayatının

geri kalanında fikirlerini ve yaşamını savunmaktan vazgeçirmemiş olmakla tam da bu amaçla otobiyografik eserlerini ortaya koymuştur.

Rousseau'nun hem ahlakla birlikte ele aldığı din konusundaki fikirleri hem de cumhuriyetçi fikirleri kendi yaşadığı dönemde çokça tartışmaya neden olmuş olmakla ölümünden sonra da etkileri büyük olmuştur. Bu düşünceler birbirine zıt kabulleri bulunan farklı insan toplulukları ve farklı ideolojiler tarafından eğilip bükülerek kendilerine hizmet etmeye uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Rousseau 1778 yılında, yani Fransız Devrimi'nden 11 yıl önce ölmüştür. Fransız Devrimi liderleri tarafından devrimin düşünce önderlerinden birisi olarak yüceltilen Rousseau'nun fikirlerinin bu anlamda ilk olarak burjuva ideolojisi olarak kullanıldığı söylenebilir. Bu aynı zamanda ölümünden sonra Rousseau'nun fikirlerini ilk eğip bükme girişimi olarak kabul edilebilir. Rousseau'nun kesinlikle yapmak istemediği bir şey varsa o da, insanların bir kısmını diğerlerinin aleyhine hak sahibi yapmaktır. Bu anlamda Rousseau için bir güç olarak ortaya çıkması gereken o veya bu sınıf değil, bir bütün olarak halkın tamamıdır. Fransız Devrimi ile güçlenen Rousseau'nun salt bireyciliğini ön plana çıkaran bu anlayış, liberal ideoloji tarafından güçlendirilmiştir.

Ancak bir an gelmiştir ki bireyciliği ile ön plana çıkarılmış olan Rousseau'ya bakış tam tersi bir yöne çevrilmiş, Rousseau baskıcı devletin sembolü haline getirilmiştir. Yaşadığı dönemdeki eleştirmenleri onun "anarşiye doğru ya da en iyi olasılıkla (…) 'korkunç bir demokrasiye' doğru seyrettiğini" kabul ederken bu denli zıt bir anlayışı temsil ettiğinin kabul edilmesi ironiktir (Damrosch, 2010: 351). Damrosch'un söylediği gibi "onu daha çok dehşete düşürecek hiçbir şey olamazdı" (Damrosch, 2010: 351). Peter Gay bu dönüşüme neden olan nokta olarak Hippolyte Taine'in *L'Ancien Regime* eserini işaret eder (Cassirer, 2023: 13). Taine, Rousseau'nun Egemenini şu cümle ile mahkûm eder: "Halkın egemenliği dogması, kalabalıklar tarafından yorumlandığında, liderler tarafından yorumlandığında mükemmel bir despotizm üreteceği ana kadar, mükemmel bir anarşi üretecektir" (Taine, 1887: 319). Bu Rousseau'nun düşüncesine dair yorumları bireycilikten ve hatta anarşiden, 'totalitarizme' taşıyan bakış açısıdır. Bu bakış açısını en kışkırtıcı olarak "Günümüzde Hitler Rousseau'nun bir sonucudur" diyen Bertrand Russell'in ifade ettiğini söylemek mümkündür (Russell, 2022: 342).

Rousseau'nun bu kadar zıt kutuplarda kendine yer bulabilmiş olmasının sebebi, eserlerinde ortaya koyduğu düşüncenin parçalı bir okumaya tabi tutulmuş olmasıdır. Rousseau'nun düşüncesini ilk eserleri çerçevesinde ele alıp onun yalnızca bireye önem verdiği şeklindeki anlayış *Toplum Sözleşmesi*'nin tabiri caizse konu dışı kabul edilmesine sebep olmuştur ki bu haliyle, Rousseau'nun düşüncesi liberal gelenek tarafından kendi lehine kullanılmıştır. *Toplum Sözleşmesi*'ne yer açıldığında ise bu kez bu eser diğerlerinin bağlamından koparılmış, onun insana verdiği önem göz ardı edilmiş ve Rousseau toplulukçu ideolojilere temel kabul edilmiştir. Hâlbuki Rousseau'nun düşüncesi belli bir ideolojiye hizmet etmekten çok, felsefi bir arayışın ürünüdür. Ancak içerik ve çerçevesi özgürlük olan bir ideolojinin bağlamına dâhil olabilir. Tam da bu nedenle dar bir ideolojik gözlükle okunamaz, ideolojiler üstüdür. Bu düşünce, her ne kadar ayrı düşünülseler de tek bir insanlık toplumunun aklının ürünleri olarak yan yana duran ideoloji binalarına özgürlük bağlamında kurulmuş bir çatı kabul edilebilir. Tam da bu nedenle Rousseau'yu bütüncül okumak konusunda atılmış önemli bir adım olan Ernest Hunter Wright'ın *The Meaning of Rousseau* eserinde *Toplum Sözleşmesi* için şu yoruma yer verilir: "Bu kitap ne bireycilere ne de mutlakçılara hitap ediyor. Aristoteles'ten bu yana siyaset felsefesinin baş belası olan devlet ve birey arasındaki mücadelede bir barış önerisi sunuyor" (Wright, 1929: 103).

Günlük ideolojik gereklere uygun hale getirilmek için gösterilen çabalar bir bütün olarak ortaya konan düşüncenin parçalanmasına, sakatlanmasına sebep olmuştur. Retorik güçten faydalanma çabası, belirli cümlelerin bağlamından koparılıp sloganlaştırılması düşüncesini bir bütün olarak ortaya koyma çabasında olan, insanın toplumdan ve ahlakın politikadan ayrılamayacağını neredeyse her eserinde tekrarlayan Rousseau'yu farkında olarak ya da olmayarak yanlış anlamanın yolunu açmıştır.

Hâlbuki Rousseau'nun bizzat kendisi sonrasında yapılacak bir parçalama durumuna engel koymak ister, eserlerinde tam olarak bir bütünlük ve hatta benzer fikirlerin tekrarı olduğunu ifade eder. *İtiraflar*'ında bunu şu şekilde dile getirir: "*Contrat Social*'de göz pekliği ile yazılmış ne varsa, daha önce *Discours sur l'inégalité*'de de vardı; *Émile*'de göz pekliği ile yazılmış ne varsa, daha önce *Julie*'de

de vardı" (Rousseau, 2020c: 498). Tam da bu nedenle Rousseau'nun eserleri birbirinden ayrı ele alınıp parçalanarak ihtiyaca uygun olarak yorumlanmamalıdır.

1.2. JEAN JACQUES ROUSSEAU'NUN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI

Rousseau'nun yaşam deneyimleri yanında düşünsel gelişimine katkı sağlayan elbette ki düşünsel kaynakları da vardır. Eserlerinde andığı isimlerden yola çıkarak bu kaynaklara ulaşmak mümkün olduğu gibi anılmayan isimlerin de izini sürmek mümkündür. Rousseau Antik Yunan ve Roma felsefesinden özellikle Platon, Seneca, Plutarkhos'un görüşlerinden oldukça beslenmiştir. Hem doğa durumu ve doğal insan anlatımında hem de zamanının toplumuna bakış açısı ve çözüm önerisinde bu Antik filozofların etkisi görülür. Saint Augustinus'un Orta Çağ Hıristiyan felsefesinin yanı sıra çocukluğunda aldığı sınırlı dini eğitimin etkisi ile Protestan inancı da özellikle irade, özgürlük ve inanç konularında düşünsel kaynaklarındandır. Kendisinin de temsilcisi olduğu Modern felsefe içerisinde ise René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke, Samuel von Pufendorf, Hugo Grotius ve özellikle Montesquieu hem ahlak felsefesi hem de toplum felsefesindeki fikirleri için kaynaklık etmiştir. Rousseau, bu modern filozofların felsefeleri ile tek tek hesaplaşarak kimi zaman onlara karşı dururken kimi zaman onlardan destek alarak kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. Modernlerden önce Rousseau'nun "krallara ders verir gibi yaparak halka büyük dersler verdi" (Rousseau, 2018a: 71) diyerek andığı Machiavelli ve "cumhuriyetçilerin kitabıdır" (Rousseau, 2018a: 71) diyerek andığı *Prens* de cumhuriyetçi fikirlerinin oluşumunda etkili olmuştur.

Ancak Rousseau yalnızca geçmişten beslenmiş değildir. Aynı dönemde yaşadığı, kimi zaman dost kimi zaman karşıt olduğu Fransız Aydınlanmacı filozofları da onun için oldukça önemli düşünsel kaynaklar olmuştur. Sonrasında düşmanlığını kazandığı Voltaire'e hayranlığını bizzat kendisine yazdığı mektuplarda dile getirmiştir. Yine, Damrosch'un aktardığına göre, adı Panier Fleuri olan bir tavernada düzenli olarak buluştuğu Condillac, Diderot ve D'Alembert de Rousseau'nun düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olmuşlardır (Damrosch, 2010: 206). Özellikle doğal insanı tasarlamasında Condillac'ın duyumculuğunun etkisinde kaldığı kabul edilir.

Rousseau'nun faydalandığı bir diğer kaynak da coğrafi keşifler ile hız kazanmış olan Arthur M. Melzer'in "hayali yolculuklar" olarak ifade ettiği seyahat edebiyatıdır (Melzer, 1990: 55). Daha çok Amerika Yerlileri hakkında yazılan bu yazılar her ne kadar Rousseau'nun tarihsel bakış açısından uzak olup edebi kaygı ile hayal ürünü eserler olarak ortaya konmuş ise de, özellikle *İkinci Söylev*'e eklenen notlar göstermektedir ki Rousseau için besleyici kaynaklar olmuşlardır. Rousseau'nun belli başlı düşünsel kaynakları bunlar olmakla birlikte, bu kaynakların hangi düşüncelerde ve hangi doğrultuda etkili olduklarına tezin ilerleyen kısımlarında konu gerektirdikçe değinilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM
AHLAK FELSEFESİNDE ROUSSEAU'NUN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Rousseau'nun tüm eserlerindeki ana mevzu özgürlüktür. Aydınlanma geleneği içerisinde yer alan bir düşünür olarak çağının temel derdi, onun da derdi olmuştur. Modern felsefe Descartes'tan Hegel'e kadar kendini bir özgürlük felsefesi olarak kurmuştur. Kant insanlık tarihini "özgürlüğün, insanın doğasındaki kökensel eğilimlerinden başlayan gelişiminin tarihi" olarak ifade eder (Kant, 2022a: 50). Rousseau'da bu gelenek içerisinde yer almakla toplum içinde yaşayan insanın, birey olarak tek tek ve bir toplum olarak hep birlikte özgürlüğünü tesis etme amacı onun tüm düşüncelerini yönlendirmiştir. Dijon Akademisinin sorusuna cevaben kaleme aldığı ilk felsefi yazısı *Birinci Söylev*'den itibaren doğası gereği özgür olan insanın uygarlık sebebi ile söndüğünü söylediği özgürlüğünün tesisi yollarını araştırmış, bulmaya ve göstermeye çalışmıştır.

Rousseau, tesisini mümkün kılmaya çalıştığı özgürlüğün ancak ve ancak ahlakla mümkün olduğunu düşünmüştür. Ahlak ise ancak insan için ve toplum içerisinde söz konusu olabilir. Tıpkı dil gibi ahlak da salt toplumsal kurumlardan biridir. Ahlaklı bir varlığın tanımı, *İkinci Söylev*'de "zeki, özgür ve diğer varlıklarla ilişkisi içinde düşünülen varlık" olarak verilir (Rousseau, 2021d: 33). Ahlak ve özgürlük arasında kurduğu bu ilişki sebebi ile Rousseau, hedeflediği özgürlük projesine ilk önce insanı ve ardından toplumu ele almaya başlayarak girişmiştir. Dijon Akademisinin bir başka sorusuna yanıt olarak yazdığı *İkinci Söylev*'de *Birinci Söylev*'ini tamamlayıcı ve genişletici olarak toplumun ortaya çıkışını, toplumsallaşma öncesindeki insanın doğal durumunu ve toplumsallaşmanın insan doğası üzerindeki yabancılaştırıcı ve yozlaştırıcı etkisini ortaya koymuştur. Sonraki eserleri ile ise, ortaya çıktığını iddia ettiği bu yabancılaşma ve yozlaşmayı gidermenin yol ve yöntemlerini aramıştır.

Her ne kadar bu tezin konusu Rousseau'nun özgürlük anlayışının bir temel olarak hukuk sistemine yerleştirilmesi olsa da, onun sistematiğini takip etmek adına özgürlüğün hem gereği hem neticesi olarak gördüğü ahlaka ve ahlakın koşulu olarak gördüğü topluma dair fikirlerine yer vermek gerekecektir. Bu nedenle tezin ilk kısmında, Rousseau'nun ilk iki söylevi ile bu eserlerdeki fikir ve kavramlarına

oldukça edebi ve etkileyici bir dille yer verdiği *Julie ya da Yeni Héloïse* ve *Émile* merkeze alınacaktır. Bu eserler çerçevesinde Rousseau'nun özgürlük fikrinin onun ahlak felsefesi içerisindeki merkezi yeri gösterilmeye çalışılacaktır.

2.1. DOĞA DURUMU VE DOĞAL ÖZGÜRLÜK

Rousseau toplumun nasıl oluştuğu sorusuna yanıt verirken Hobbes, Locke ve Kant gibi modern filozofların adları ile neredeyse eş anlama gelen toplum sözleşmeci gelenek içerisinde yer alır. Bu konuda Hobbes'un görüşlerinden yola çıkmışsa da ona yönelttiği itirazlar neticesinde kendi özgün toplum sözleşmesi fikrini ortaya koymuştur. Rousseau'nun modern dönem toplum sözleşmeci düşünürler Hobbes ve Locke'tan farklı bir sözleşme ve buna temel olarak farklı bir doğal durum ve ilksel insan kabul etmesinin asıl nedeni, insan doğasına dair benimsediği bakış açısının farklı olmasıdır. Rousseau'nun ilksel insanı '*l'homme sauvage*' hem Hobbes'un *Leviathan*'ın 13. bölümünde anlattığı kötülüğü bilen insanından, hem de Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'nin 2. bölümünde anlattığı doğal olarak akla sahip insanından farklıdır. Bu fark sebebi ile bu ilksel insanın oluşturduğu doğal durum ve bu doğal durumdan çıkış, toplumsal yaşama geçiş nedenleri de farklıdır.

Rousseau'nun ilksel insana ve bu insanın yaşadığı doğal duruma dair ilk betimlemeleri *Birinci Söylev'*de karşımıza çıkar. Bu söylev aynı zamanda Rousseau'nun bizzat bir Aydınlanma filozofu olarak, Aydınlanma filozoflarının ilksel insan ve doğal durum anlatıları ile içinde bulunduğu akıl çağına ve uygarlığa dair eleştirisini ortaya koyduğu, Aydınlanma felsefesinin özeleştirmeni rolünü üstlendiği ilk eseridir.

2.1.1. Kültür Eleştirisi

Birinci Söylev kendisi tarafından *İtiraflar*'ında her ne kadar "yazdığım yazılar içerisinde akıl yürütme bakımından en zayıfı, birlik ve uyum yönünden en yoksulu" olarak tanımlansa da, düşüncesinin kavramsal çerçevesi ilk nüvelerini bu söylevde ortaya koymuştur (Rousseau, 2018c: 94). Ernst Cassirer bu metni "bütün yapıtları arasında retorik yönden emsalsiz bir başyapıt" olarak niteler (Cassirer, 2023: 58).

Ancak Rousseau'nun bizzat kendisinin de belirttiği sebeplerden ötürü "eser salt bir retorik gösteri olarak kalmıştır" der (Cassirer, 2023: 58).

Ancak bu söylevin en önemli özelliğinin, bizzat kendi yazarını dönüştürme kapasitesi olduğu söylenmelidir. Söylevinin yarışmayı kazandığını öğrenmesi ile birlikte Rousseau için "babası, vatanı ve Plutarkhos'un çocukluğunda kalbinde yeşerttiği kahramanlık ve erdemlilik mayası kabarmış" ve "kendi kendine yeterek erdemli ve özgür yaşamaktan daha güzel bir şey tanımaz olmuştur" (Rousseau, 2018c: 98). Sonrasında benimsediği ilkeyi *Vitam impendere vero* olarak açıklamasına giden yolun başlangıcı bu söylevdir.

Yazarı için bir dönüşüm anlamına gelen ve yazılmasına vesile olan yarışmayı kazanan söylev, yayınlanması ile birlikte birçok eleştiriye maruz kalır. Rousseau söylevinin daha başında amacının "bilimleri kötülemek olmadığını" belirtmiş olmasına karşın kimileri tarafından bilim, sanat ve ilerleme düşmanı olarak itham edilir (Rousseau, 2007: 5). Bu kişiler arasında kendisinin *İtiraflar*'ında adını anmayı tercih ettiği eleştirmenleri Canon Joseph Gauthier, tahttan indirilmiş Polonya kralı Stanislas Leszczynski ve eski bir arkadaşı olan Charles Bordes'dur (Rousseau, 2018c: 109). Bu eleştirmenlerden ilkine *Lettre à Grimm* olarak anılan Grimm'e yazdığı bir mektup ile, diğerlerine ise bizzat kendilerine gönderdiği mektuplarla cevap vermiştir.

*Lettre à Grimm'*de tarih profesörü, matematik profesörü ve Nancy Kraliyet Edebiyat Akademi üyesi ünvanlarına sahip olduğu belirtilen Gauther'in eleştirisi nezaketin gerekliliği ve faydası üzerine toplanmış olmakla, Rousseau bu eleştiriyi tam da kendi iddialarını desteklediği şeklinde değerlendirir. Mektuba göre Gauthier'in eleştiri yazısında yer verdiği "insanlara nüfuz etme sanatı, kendini gizleme sanatıyla aynı ilerlemeyi kaydetmiştir*"* veya "iyi bir insan olmak için ikiyüzlülükle başlamak iyidir, yalan ise erdeme ulaşmanın bir yoludur" şeklindeki ifadeleri tam da Rousseau'nun *Birinci Söylev*'inde ortaya koyduğu yabancılaşma ve yozlaşmaya delalettir. Kaldı ki, Rousseau bu mektupta da 'yozlaşmanın tek kaynağı bilimdir' iddiasında olmadığını tekrarlar.

Charles Bordes'a yazdığı *Derniere Réponse de Jean-Jacques Rousseau de Geneve* olarak anılan mektupta ise bilime yaklaşımını şu şekilde ortaya koyar:

> *Bilimler dehanın ve aklın başyapıtlarıdır. Taklit ruhu güzel sanatları yaratmış, deneyim ise onları mükemmelleştirmiştir. Yaşamın cazibesine ve rahatlığına*

> *katkıda bulunan çok sayıda faydalı buluşu mekanik sanatlara borçluyuz. Bunlar kesinlikle tüm kalbimle katıldığım gerçekler. Ama şimdi tüm bu bilgileri ahlakla ilişkili olarak ele alalım (Rousseau, 1752a).*

Bu mektupta da, *Birinci Söylev*'in bizzat kendisinde açıkladığı şekilde yabancılaşma ve yozlaşmaya yol açanın kendi başına bilim ve sanatlar olmadığını, başkalarınca yüceltilen uygarlığın insan doğasında, ahlaki varlık olma kapasitesinde yarattığı etki olduğunu tekrarlar. Dent de bu durumu şu şekilde açıklar:

> *"Rousseau'nun düşman olduğu şeyin bilimsel bilgi ve sanatsal mükemmellik olmadığını belirtmeliyiz, bunlara atfedilen yüksek itibar ve onlara ayrılan zaman dürüstlük, bütünlük ve kamu yararına hizmet kaygısından uzaklaştırır ve başka ahlaki iyileştirmeler de getirmez" (Dent, 2005: 51).*

D'Alembert gibi Fransız Aydınlanmacıları, içinde yaşadıkları çağın görkemli bir düşünsel değişime tanık olduğunu ve bu değişimin büyük vaatleri bulunduğunu kabul etmesine karşın Rousseau, tam da bu geleneğin ortasına doğmuş bir düşünür olarak bu görüşe içeriden bir eleştiri getirmiştir. Ancak kendisine, niyetini anlayarak veya anlamayarak, *Birinci Söylev*'ine karşı değinilen mektupları ile cevap vermeye çalıştığı şekilde daha başka birçok eleştiri de yöneltilmiştir. Neticede Rousseau, bu eleştirilere verdiği yanıtları, *Narsist*'in önsözünde toparlamıştır.

Bu cevap niteliğindeki önsözde Rousseau ilk olarak açıkça düşünce yürütme yöntemini ortaya koyar. Olgulardan yola çıktığını ve mevcut olanı gösterdiğini söylemiştir ki, Rousseau bu düşünme yöntemini tüm eserlerinde aynı istikrarla kullanmıştır. Ne olabileceğini ve ne olması gerektiğini göstermenin yolu, olanı açıkça ortaya koymaktan geçer. Bilim ve sanatlar tarihsel gelişimi içinde insanı ahlaki olarak bir yozlaşmaya sürüklemiştir. Rousseau bu durumu da asıl derdi olan özgürlükle bağlantısı içinde ele alır.

> *"İlim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarındaki özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirir; onları uygar milletler dediğimiz topluluk haline sokar" (Rousseau, 2007: 8).*

Ancak bu bilimler ve sanatların kendi başlarına zararlı olduğu, onlardan vazgeçilmesi gerektiği anlamına gelmez. Ahlakı yozlaştıran bilim ve sanat değildir, bunlarla ilgilenmeye sebep olan ve neticede de bunlarla ilgilenmekle artan aylaklık ve sivrilme arzusudur, bilim ve sanatlarla ilgilenen insanın ta kendisidir. Ancak bu insan kendi doğasındaki değil, toplum ve uygarlık tarafından dönüştürülmüş insandır.

"Bütün bu kötülükler o kadar da insana ait değil, kötü yönetilen insana aittir" (Rousseau, 2019: 19). Nicholas Dent bu kabulü şu şekilde yorumlamıştır:

> *"Yani aslında bilim ve zevkin ilerlemesi tek başına ahlâkın yozlaşmasına neden olmaz; bundan ziyade her ikisi de zenginlik arayışının zararlı etkilerinin, süse ve gösterişe verilen değerin, enerji ve itibarın gerçek iyiliklere ulaşmaktan saptırılmasının tezahürleridir" (Dent, 2005: 53).*

Sorumluluğu insana yükleyen bu anlayış tezin ilerleyen kısımlarında detaylandırılacak olan Rousseau'nun *amour propre*, genel irade (*volonté générale*) gibi kavramlarında da tekrar tekrar karşımıza çıkar ve Rousseau'nun özgürlük anlayışını ortaya koyar. İnsanın kendi yasalarını koyan olması anlamında pozitif bir özgürlüğü savunan bu anlayışta Saint Augustinus'un özgür iradeye dair kabulünün de bir yansımasını görmek mümkündür. *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*'de bu durum şu şekilde açıklanır:

> *"Doyumsuzluğun nedeni olarak gümüş ve altını suçlamamalıyız veya oburluğun nedeni olarak yiyeceği veya sarhoşluğun nedeni olarak kadınsı güzelliği vb suçlamamalıyız. Bilhassa biliyorsun ateş iyileştirmek için de, zehri kuvvetlendirmek için de kullanılabilir" (Augustinus, 2015: 43).*

Rousseau için zehri kuvvetlendiren toplum ve bu toplumun bir üyesi olarak insandır. Bu anlamda onun kültür eleştirisi daha geniş anlamda ele aldığı uygarlık eleştirisinin bir parçasıdır. Uygarlık eleştirisini ise felsefesinin dayanak noktası kabul etmek gerekir. "Onun kalıcı özgünlüğü ve büyüleyiciliği tamamen modern uygarlığın duygusal hastalıklarını teşhis ederken kullandığı keskin psikolojik iç görüden kaynaklanmaktadır" (Shklar, 1969: 1). *Birinci Söylev* ile ortaya koyduğu bu uygarlık eleştirisi, sonraki tüm eserlerinde varlığı korunan temeldir. Bu eleştiri Rousseau'nun felsefesinde sorun tespiti aşamasıdır. İnsanın insan olmasından kaynaklanan özgürlüğü önündeki engel olarak uygarlık, var olduğu hali ile bir sorundur. Kant, Rousseau'nun bu sorun tespit aşamasından şu şekilde bahseder: "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev ve Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine yazılarında kültür ile (her bireyinin kendi belirlenimine ulaşması gereken) fiziksel bir tür olarak insan soyunun doğasındaki çatışmayı oldukça doğru bir biçimde ortaya koyar" (Kant, 2022a: 57). İnsan doğal halinde psikolojik bir birlik sergilerken uygarlık sebebi ile bu birlik ortadan kalmıştır. Rousseau'nun cevap aradığı soru Kant'a göre "Ahlaki bir tür olarak insandaki eğilimlerin türün belirlenimine uygun biçimde gelişmesi, böyle [aynı zamanda] doğal bir tür olarak kendisiyle çatışmaması için kültür nasıl

ilerlemedir" sorusudur (Kant, 2022a: 57). Bu sorun tespit edildikten sonra çözüm önerisi ise, Rousseau'nun tüm eserleridir. Melzer, düşünürün eserlerini insanda ortaya çıkan bu bölünmeyi öncelikle bireysel ve psikolojik düzeyde daha sonra ise toplumun çelişkisinin daha fazla görülebileceği politik düzeyde incelemesi olarak görür (Melzer, 1990: 69). İlksel insan, doğa durumu, toplum sözleşmesi varsayımlarının, özgür insan ve vatandaş eğitimine dair önerilerinin tamamı bu sorunu ortaya koymak ve çözüm üretmek için ortaya atılır.

Belirtmek gerekir ki Rousseau'nun çözümü geriyi de göstermekle esasen ileriye işaret eder. Diyalektik bir bakış açısıyla çalışan Roussseau için geride olanı kapsamaksızın ileriye adım atabilmek mümkün değildir. Ona göre insan gerçek doğasında olduğu şeye yabancılaşarak bir kırılma yaratmıştır, toplumdaki eşitsizliğin ve neticede insanın özgürlüğü önündeki engelin sebebi budur. Özgürlüğünü tesis edebilmek için insan, tarihinin herhangi bir noktasında olduğu şeyi yok saymaksızın tüm bir insanlık tarihini kapsamalı ve ileriye adımını tüm insanlık sermayesini yanına alarak atmalıdır. Paris Başpsikopozu Beumont'a yazdığı *Lettre à Beumont* anılan mektubunda insanı ele alışına dair bunu çok açık bir şekilde şöyle ifade eder:

> *"İnsan kalbine atfedilen tüm kötülüklerin onun için doğal olmadığını gösterdim; nasıl doğduklarını söyledim; deyim yerindeyse onun soykütüğünü takip ettim ve insanların başlangıçtaki iyiliklerinin art arda değişmesiyle sonunda oldukları şeye nasıl dönüştüklerini gösterdim" (Rousseau, 1762a).*

Rousseau'nun uygarlığa dair eleştirisi ve doğa durumu anlatısı bu bakımdan insanın ne olduğu ve neye dönüştüğüne dair diyalektik bir anlatı olarak okunmalıdır. Yoksa bu anlatı toplumsuz ve uygarlığın olmadığı bir duruma işaret ederek bu duruma bir davet niteliğinde değildir. Dent de bu durumu şu şekilde değerlendirmiştir:

> *Rousseau aslında, toplumsal yaşamı insanlar için kaçınılmaz görüyor, insanlığın gelişmesi için gerçekten de önemli olduğunu düşünüyordu; toplumsal yaşamın yaratıcı ve kapsayıcı kılınabileceğinden hiç şüphesi yoktu. Eleştirileri, daha çok bunun tersine sonuçlar doğuran toplumsal hayattaki çarpık gelişmelere ilişkindi (Dent, 2002: 323).*

2.1.2. İlksel İnsan

Doğal durum ve bu haldeki insan tasarımı ilk olarak, Rousseau'nun birçok eleştiri almasına, fakat aynı zamanda tanınmasına neden olan *Birinci Söylev*'inde yer alır. Bu eserde 'ilk zamanlar' olarak andığı ve bizim tezimizin ilerleyen kısımlarında

topluluk olarak bahsedeceğimiz durum "sadece doğanın elleriyle bezenmiş, sürekli gözlerimizi çevirdiğimiz, pişmanlıkla uzaklaştığımızı hissettiğimiz güzel bir kıyıdır" (Rousseau, 2007: 24). Bu 'ilk zamanlar' anıştırması *İkinci Söylev*'de bir aşama önceye taşınıp doğal durum anlatısı ile birlikte netliğe kavuşacaktır. Bu doğal durum tasarımının amacı, bir problem olarak ortaya koyduğu uygarlığın mevcut haline dair eleştirisini oturtacağı bir zemin bulmak ihtiyacıyla insan doğasını anlamak ve açıklamaktır. "İnsana dair gerçek bilginin tek bir canlı kaynağı vardır: Kendini tanıma ve içtenlikle kendini inceleme. Rousseau da yalnız bu kaynağa başvurmuştur; ilke ve hipotezlere dair her kanıtı bu kaynaktan türetmeye çalışmıştır" (Cassirer, 2023: 60). Kaynağı bizzat insan olmakla birlikte yöntem olarak üç yola başvurmuştur; hayvanları gözlemlemek, yabanılları gözlemlemek ve art arda gelen sosyal gelişmelerin ortaya koyduğu zihni unsurları çıkarsamayı hedefleyen diyalektik (Durkheim, 2020: 10). Émile Durkheim'in Rousseau'nun bir yöntem olarak kullandığını söylediği yabanılları gözlemlemek ile işaret ettiği yabanıllar, coğrafi keşifler neticesinde Avrupa halklarının varlıklarından haberdar olduğu, seyyahlarca yaşam tarzlarına dair bilgilerin yazılıp yayınlandığı, henüz Avrupa'nın anladığı anlamda uygarlaşmamış, doğa ile yakın bağlarını koruyan halklardır. *İkinci Söylev*'de bunların örneği olarak Karayip yerlileri (*les Caraïbes*) ile Hotantoların (*les Hottentots*) adı anılır.

Rousseau *İkinci Söylev*'in Önsöz'ünde felsefenin en önemli ancak çözülmesi en zor sorusunun 'İnsan nedir?' olduğunu söyler (Rousseau, 2021a: 79) ki tüm söylev tam da bu soruya bir yanıt denemesidir. İnsanı olduğu gibi, zamanın ve toplumun ona kattıklarından soyarak ve bu anlamda tarihselliği göz önüne alarak anlamaya çalışır. Durhkeim, bu yöntemi Descartes'in teorik alanda yaptığını pratik alana aktarmak olarak değerlendirir. "Bilginin bütün yapısının dayanması gereken yer olan sert kayayı açığa çıkarmak için onu kaplayan dayanıksız toz yığınını birinde teorik, diğerinde ise pratik olarak temizlemek söz konusudur" (Durkheim, 2020: 11). Rousseau kendisi de açıkça eserlerinde Descartes'ın düşünme yöntemine işaret eder. *Émile*'in *Savoyard Papazı* bölümünde papazın açıklamaları bunun en açık örneğidir. Papaz içine düştüğü inanç ve anlam krizini "Descartes'ın gerçeği aramak için gördüğü kararsızlık ve kuşku duyguları içindeydim" (Rousseau, 2009: 370) şeklinde ifade ettikten sonra bu duruma çare olarak başvurduğu yöntemi şu şekilde açıklar:

> *İçtenlikle benimsemeyi reddemeyeceğim tüm bilgileri apaçık, bana bu bilgilerle zorunlu ilişkisi var gibi görünenleri gerçek olarak kabul etmeye ve tüm öteki bilgileri, ne ret ne de kabul ederek ve uygulamada bir işe yaramıyorlarsa da, açıklığa kavuşturmak için sıkıntıya girmeden belirsizlik içinde burakmaya kararlıydım (Rousseau, 2009: 374).*

Bu açıklama ile yine derdinin metafiziğe değil, praksis alanına ilişkin olduğunu ortaya koyduktan sonra "Varım" diyerek tıpkı Descartes gibi *sum* ile başlar (Rousseau, 2009: 374). Ancak kendi insan anlayışı gereğince *cogito*'dan değil, duyumdan hareketle *sum*'a varır.

Rousseau'nun, doğal durum anlatısı olan önceki düşünürlerden en önemli farkı Descartes'tan devraldığı ve ustaca kullandığubu diyalektik bakış açısıdır. Uygar insan, uygarlığın kendisine kattığı tutkuların etkisi altındaki bir anlama yetisi sahibidir ve bu durum Rousseau'nun bakış açısından insanın doğal haline oldukça uzaktır. "İnsanları incelemek istiyorsak, yakınımıza bakmalıyız; ama insanı incelemek için uzaklara bakmayı öğrenmek gerekir" (Rousseau, 2022: 34).

Doğa durumunda yaşadığı varsayılan ilksel insan *İkinci Söylev*'de fiziksel, metafiziksel ve ahlaki olarak derinlemesine bir değerlendirmeye tabi tutulur. İlksel insanın fiziksel görünümü ile ilgili tartışmalara girilmez. Fiziksel olarak iki ayağı üzerinde duran, elleri ve diğer organlarını bugün bizim kullandığımız şekilde kullanan bir insan varsayılır. Ancak bu insan zamanın ve toplumun ona kattığı diğer tüm niteliklerinden soyutlanır. Diğer hayvanları taklit ederek yeteneklerini geliştirir ve tek aleti olan vücudunu kullanarak kuvvetlenir. Sahip olduğu fiziksel yetileri daha çok saldırı ve savunmaya yöneliktir. Tat ve dokunma duyuları çok gelişmiş olmamasına rağmen koklama, görme ve duyma duyuları oldukça gelişkindir (Rousseau, 2021a: 101).

Rousseau ilksel insanın eşitliğini iddia eder ve bu eşitliği duyumlar üzerine dayandırır. Bu anlamda Locke gibi insanın doğal ve diğer canlılardan ayırıcı olarak anlama yetisine sahip olduğu ve bu yeti ile kendine ideler edindiği savında değildir (Locke, 2020b: 31). Condillac'ın duyumculuğu ile paralel bir bakış açısıyla insanların ortak bir duyarlığa sahip olmaları temelinde doğal durumda eşit olduklarını kabul eder. Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme*'de var oluşunun ilk anındaki insanı ışık, renk, acı, haz, hareket, hareketsizlik gibi duyumlara maruz kalmış bir şekilde tasarlar. İnsanın ilk düşünceleri bu duyumlardır. Bu duyumlar üzerine düşünmekle ise, ilk ideler elde edilir. Yani ideleri oluşturan

bizzat anlama yetisi değildir, dış nesnelere maruz kalmaktır (Condillac,1992: 18). Rousseau da, insanın doğal eşitliğini bu duyumlara maruz kalmak noktasında konumlandırır. Voltaire'in "oldukça kötü bir metafizik" (Voltaire, 1883: 272) olarak nitelendirmesine sebep olacak şekilde duyumlara maruz kalmayı ya da duyarlı (*sensible*) varlık olmayı insana has kabul etmez. Rousseau'ya göre hayvanlar da duyarlı varlıklar olması sebebi ile bir dereceye kadar ideler üretebilirler. Bu anlamda insanı hayvandan ayıran özellik düşünebilmesi değildir.

Rousseau fiziksel olarak diğer hayvanlara karşı pek bir üstünlüğü bulunmayan ilksel insanın, duyarlı varlık olmak bakımından ortak olduğu hayvandan farkını göstermek için özgürlükten faydalanır. Hayvan tamamen doğaya tabi olduğu halde, ilksel insan özgür eylemiyle seçer. "Doğa bütün hayvanlara emreder ve hepsi buna uyar. İnsan da aynı etkiyi duyar; fakat o, buna boyun eğmekte ya da direnmekte kendini özgür bilir" (Rousseau, 2021a: 103). İlksel insanı hayvandan ayıran bir diğer nitelik ise yetkinleşebilmektir (*se perfectionner*).

İlksel insan başlangıçta tıpkı hayvan gibi fark ederek ve hissederek dünyayla ilişki kurar. Bu halde iken ruhunun ilk işlemleri ise "istemek veya istememek, arzulamak veya çekinmek" olacaktır (Rousseau, 2021a: 105). Ancak tanıdığı maddi gereksinimleri olan yeme, çiftleşme ve dinlenme ile korkuları olan acı çekme ve açlık ruhunda yeni gelişmelere yol açar. Bu gelişmelerin meydana gelebilmesi ise insanın diğer hayvanlardan farklı olarak yetkinleşebilme kapasitesi sayesindedir. Bu kapasite, önceki düşünürlerin var saydığı toplumsallaşmaya dair genel bir eğilimden de akıldan da farklı ve onları önceleyen bir yetidir. Bu yeti toplumsallaşmanın da aklın gelişmesinin de yolunu açacaktır, fakat onlarla aynı şey değildir.

> *Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke ve diğerleri, çeşitli yollarla, insan türünün üyelerinin sosyalliğe, rasyonelliğe ve dile doğal olarak yatkın olduğunu varsayarak, aslında insan doğasına çok fazla şey atfetmişlerdi. (...) Rousseau'ya göre insanlığı doğal haliyle akıl veya hırsla ilişkilendirmek, tarihsel ve toplumsal olarak gelişmiş bir özelliği keyfi olarak seçmek ve ona, daha az keyfi olmamakla birlikte, söylenen ama gösterilemeyen sosyal ve politik uygulamaların ve kurumların kurulmasını mümkün kılan zamansız bir ilke statüsü vermektir. İnsan davranışının açıklamalarına yalnızca uygar insanın kendi açıklamalarında yer alabilecek unsurları dâhil etmektir (Thomas, 2009: 475).*

Rousseau için insanın doğasından gelen ayırt edici özellikleri yalnızca özü gereği özgür olan iradesi ve yetkinleşebilme kapasitesidir. Her ne kadar Rousseau *İkinci Söylev*'inde 'özgür irade' (*l'agent libre*) kelimesini tercih etmiş ise de, onun

düşüncesinde irade ancak özgürlük söz konusu ise vardır, "özgürlük olmadan gerçek irade yoktur" (Rousseau, 2009: 391). İrade sahibi olan insan, bu iradenin gereği olarak özgürlükle tanımlanan bir varlıktır. Bu fikri Kant kendi felsefesinde "ahlaklılığı sadece özgürlüğün özelliğinden türetmek gerektiğinden, özgürlüğü de bütün akıl sahibi varlıkların iradesinin özelliği olarak kanıtlamak gerekmektedir" şeklinde formulüze edecektir (Kant, 2020a: 66). Yetkinleşebilme kapasitesi ise, insanın toplum halinde yaşamasını mümkün kılan ve en önemli sonucu ve göstergesi dil olan kapasitedir. İlksel insanın yalnız insan olduğu varsayımından hareketle Rousseau için doğa durumunda kalan insanın dile ihtiyacı olduğunu düşünebilmek kolay değildir. Zira dil toplumsal bir kurumdur. Bu nedenle biz de tezimizde Rousseau'nun dile dair anlatımını insanın diğerleri ile ilişki içinde yaşamaya başlamasına dair anlatıyı açıkladığımız "Bir Özgürleşme Süreci Olarak Topluluğun Ortaya Çıkışı" başlığı altında ele alacağız.

Rousseau ilksel insana dair son değerlendirmesini ona ahlaki olarak bakarak yapar. İlksel insanın, bu halde iken doğal varlığından başka bir varlığı söz konusu değildir. Dolayısı ile ilksel insanın ahlaki bir varlığı olduğundan bahsedilemez. "İnsan bu halde iken ne ahlakine gayri-ahlakidir; sadece ahlak dışıdır (*amoral*)" (Durkheim, 2020: 16). İlksel insanın ahlaktan ve akıldan çok daha önce gelen yalnız iki ilkesi vardır ki, bunlar özü gereği özgür olan iradesi ve yetkinleşebilme kapasitesinden farklı olarak insana has değildir, tüm hayvanlarda ortaktır. Bu ilkelerden biri Türkçe'ye kendini sevme (Rousseau, 2021a: 218; 2021d: 81), öz sevgi (Rousseau, 2009: 284), özsaygı (Rousseau, 2020a: 46) veya ben-sevgisi (Dent, 2002: 63) olarak çevrilen *amour soi*, diğeri ise Rousseau'nun "hemcinsinin acı çektiğini gördüğü zaman duyulan içsel tiksinti" (Rousseau, 2020a: 49) olarak tanımladığı merhamettir (*pitié*). "Akıldan önce oldukları için bunlar bilinçli olarak formüle edilen ve bilinçli olarak bağlı olunan ilkeler değildir; daha ziyade Rousseau'nun varsayımlarına göre, insanlara ait olan temel, doğuştan gelen eğilimlerdir" (Dent, 2005: 60). Bu iki itki aynı zamanda doğal hakların ve doğal özgürlüğün de kaynaklarıdır. *Birinci Söylev*'inde nüvelerini verdiği ve sonraki eserlerinde açıklığa kavuşturacağı ve doğal olan *amour soi*'nın toplum içerisindeki insandaki bir görünümü olarak özetlenebilecek olup tezimizde "Topluluk Halinde Yaşayan İnsanın Ahlakiliği" başlığı altında detaylı olarak incelenecek Türkçe'ye öz saygı (Rousseau,

2021a: 218;2009: 91), bencillik (Rousseau, 2020a: 46) veya izzetinefis (Rousseau, 2021d: 80) olarak aktarılan *amour propre* kavramı ile birlikte, bu iki kavram insanı ve dolayısıyla toplumu anlamak adına Rousseau'nun en önemli kavramlarındandır. Biz tezimizde bu kavramları, Rousseau tarafından kendilerine yüklenen kuramsal anlam ve Türkçe'ye çevirme denemelerindeki karmaşayı gözeterek çeviri yoluna gitmeksizin, bizzat düşünürün kullanmış olduğu şekilde *amour soi* ve *amour propre* olarak kullanacağız.

İlksel insanın sahip olduğu ilk itkiyi ifade eden *amour soi* kavramı "refahımız ve varlığımızı korumamızı yakından, şiddetle ilgilendirir" (Rousseau, 2021a: 84). *Amour soi*, insanın diğer hayvanlarla ortak olarak sahip olduğu canını korumak eğilimidir. Ancak bu kavram bencillik anlamı taşımaz. Rousseau için *amour soi*, doğal ve kabul edilebilir kendi sevgisidir. "İnsanın ilk duygusu varlığını hissetmesi ve ilk özeni de varlığını koruma özenidir" (Rousseau, 2021a: 134).

Bu kavrama dair *Émile*'in IV. kitabında bir açıklama yer alır:

> *Bizim tutkularımızın kaynağı, tüm öteki tutkuların kökeni ve ilkesi insanla birlikte doğup onu hiç bırakmayan tek kaynak amour-soi'dir. İlkel, doğuştan, her şeyden önce gelen bir tutkudur bu (...) Amour-soi her zaman iyidir ve her zaman düzene uygundur. Herkes özellikle kendi varlığını korumakla yükümlü olduğundan, yapılacak işlerin ilki ve en önemlisi bu varlığı korumaya hep dikkat etmektir ve dikkat etmek olmalıdır (Rousseau, 2009: 284).*

İkinci Söylev'de ise ana metin içerisinde adı anılan *amour soi* kavramının detayları metnin içeriğinden ayrı tutulmak sureti ile 15. not şeklinde verilmiştir. Buna göre "Kendini sevme bütün hayvanları kendini korumaya yönelttiği gibi, insanda da akıl tarafından yönetildiği ve acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için insanlık ve erdemi doğuran doğal bir duygudur" (Rousseau, 2021a: 218). Bu not göstermektedir ki; *amour soi* doğa durumundaki insanda merhamet ile, toplum halinde yaşayan insanda ise, aklın toplum halinde yaşamaya başlamakla birlikte geliştiği kabulünden hareketle, merhamete ek olarak akıl ile dengelenir. *Amour soi*'nın insanın tek doğal itkisi olduğunu düşünmek Rousseau'ya göre Hobbes'un düşüncesinde eksikliğe neden olan noktadır. Ona göre Hobbes, kendi ilksel insan tasarımında insanın canını muhafaza etmeye yönelik eğilimini biricik itki kabul ettiği için doğa durumunu herkesin gücü yettiğince kendi canını muhafazaya çalıştığı bir savaş durumu olarak düşünmüştür. Oysaki insanın doğasından getirdiği canını muhafaza etme itkisi Rousseau'ya göre ötekinin acısına duyarlı olmayı sağlayan, bu nedenle sürekli savaş

durumuna imkan vermeyecek bir başka itki ile, merhamet ile, dengelenmektedir (Rousseau,2021a: 119). Dent bunu şe şekilde açıklar: "Rousseau için, başkalarına rağmen sağlanacak çıkarları hedefleyen davranışlar *amour soi*'nın yöneldiği kişisel çıkarlara dâhil değildir" (Dent, 2002: 65).

İlksel insanın hayvanlarla ortak olarak sahip olduğu diğer doğal ilkesi merhamet, türün devamlılığı açısından *amour soi*'yı dengeleyici rol oynar (Rousseau, 2021a: 123). *Amour soi* birey olarak hayatta kalmayı hedeflerken, merhamet duygusu türün devam etmesini garanti altına alır. Bu itki insana "kendi kendini koruma arzusunun şiddetini hafifletmek için verilmiştir" (Rousseau, 2021a: 119). Doğal bir ilke olan merhamet de akıldan, yasadan ve ahlaktan önce gelir ve doğa halinde tüm bunların olmamasından doğan boşluğu doldurur. Bu duygu "insan ilişkilerindeki olası tüm iyiliğin psişik kaynağıdır" (Shklar, 1969: 46). İnsanın diğer insanlarla birlikte yaşaması durumunda da merhamet, öteki ile kurulacak ilişkinin temelinde olması gereken unsur olarak karşımıza çıkar. Merhamet "doğru koşullar altında, insanların kendilerine duydukları sevgiyi başkaları üzerine genişletmelerine olanak tanıyan özdeşleşme kapasitesidir" (Melzer, 1990: 77).

Rousseau'nun antropolojisindeki en özgün noktalardan biri insanın doğasını sabit kabul etmemesi, zaman içinde koşullar gereğince değiştiğini varsaymasıdır. Bu kabul Rousseau'nun toplum içindeki insanın kötülüğünü gözlemlemesine rağmen, doğal itkileri yalnızca *amour soi* ile merhamet olan ve doğası gereği iyi insanı düşünce tarihine kazandırmasının yolu olmuştur. İnsanın doğası gereği kötü olduğu şeklindeki dönemin yaygın görüşünü paylaşan Voltaire, Rousseau'nun kendisine *İkinci Söylev*'in bir nüshasını yollaması üzerine yazdığı 30 Ağustos 1755 tarihli *Lettre de Voltaire à Jean-Jacques Rousseau* olarak anılan mektubunda anlatılan doğa durumu kurgusunu "insan soyuna karşı" olarak nitelendirir ve Rousseau'yu "zafere öfkelenen Akhilleus, parlak hayal gücüyle hayal gücüne karşı yazan Peder Malebranche gibi" olmakla itham eder. Esasında Voltaire de aynı mektupta, Rousseau'nun topluma ve bu haldeki insana dair yaptığı gözlemleri yapmış, insanın "doyumsuz açgözlülüğü ve yılmaz gururunu" tespit edip bundan şikâyet etmiştir. Ancak o, Rousseau'nun aksine bu durumu topluma değil, bizzat insanın doğasına bağlamaktadır. *Candide ya da İyimserlik* eserinde, Martin karakteri aracılığıyla insanın doğasının sabit olduğunu, "Atmacalar hep aynı huya sahip idiyse, insan ne

için kendi huylarını değiştirsin" şeklinde ifade eder (Voltaire, 2023: 101). İnsanın doğasına dair bu bakış açısı farklılığı sebebi ile Voltaire'in, Rousseau'nun kurduğu 'doğasında iyi insan' tasarımını kabul etmek istemediği söylenebilir.

2.1.3. Doğa Durumu

Sahip olduğu doğal itkileri yalnızca *amour soi* ve merhamet olan ilksel insan, Melzer'in ifade ettiği şekilde "Aristoteles'in teleolojik olarak varsaydığı politik ve uygar hayvan değildir. Doğası gereği karmaşık, politik toplumlarda değil, bir tür ilkel, politika öncesi 'doğa durumunda' yaşar" (Melzer, 1990: 50). Kant, insanlık tarihinin bilinmesi mümkün olmayacak kadar uzak zamanlarına dair anlatıları "önce gelenleri uzak neden, sonra gelenleri etki olarak kabul etmek" sureti ile ara nedenlerin keşfi şeklinde tahminde bulunmaya imkân veren anlatılar olarak değerlendirilir ve bu durumun kurmaca değil "tahmini (*mutmaßlicher*) tarih" olduğunu ifade eder (Kant, 2022a: 49). Rousseau'nun doğal durum anlatısı da tam olarak Kant'ın işaret ettiği yöntemi kullanmış olduğundan tarihsel kesinlik iddiasında bulunmamakla bir çeşit 'tahmini tarih'tir.

Rousseau doğa durumuna dair kendi tahmini tarihini, tam da ilksel insanın sahip olduğu doğal itkileri sebebi ile Hobbes'un düşündüğünün aksine "bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durum" olarak ifade eder (Rousseau, 2020b: 118). Rousseau kendi düşüncesini bu şekilde Hobbes'a karşıt konumlandırsa da, esasen Hobbes ile paralel bir anlayışı olduğunu düşünmek gerekir. Hobbes da tıpkı Rousseau gibi doğal durum anlatısını tarihsel kesinliği olan bir dönem olarak değerlemez. Onun da doğal durumu tahminidir. Ancak bu tahmin salt bir fantezi değildir ve her ne kadar adına doğal durum denmiş ise de modern toplumu tasvir eder. Hobbes'un 'herkesin herkese karşı savaşı' (*bellum omnium contra omnes*) anlayışı modern topluma tutulmuş bir aynadır.

> *Hobbes toplum ve devlet kuramında temellendirici işleve sahip insan düşüncesine, insana dair bir takım fantastik türetmeler sonucu ulaşmamıştır; tersine, toplum ve devlet kuramına, modern toplumun belirmiş olan yapısal özelliklerine, ortaya çıkardığı insan tipine ve ortaya çıkardığı insan ilişkilerine dair gözlemlerinden hareketle genelleştirmeler yaparak ulaşmıştır (Göçmen, 2015: 121).*

Hobbes'un *Leviathan*'ı da bu anlamda Rousseau'nun *İkinci Söylev*'i ile benzer kaygılar taşıyarak benzer bir tavır takınmıştır. Yine Rousseau'nun, tespit ettiği soruna çözüm önerisi olarak ortaya koyduğu *Toplum Sözleşmesi* de Hobbes'un *Leviathan*'ının bir izdüşümüdür.

Ancak Rousseau, Hobbes'un aksine modern toplumun yozlaşmışlığını başkaca bir anlatının ardına gizlemeye gerek duymaz. Hobbes'un doğal duruma dair anlatısını lâfzî olarak ele alır ve bu haldeki savaş halini iki nedenle reddeder; bunlardan ilki değinmiş olduğumuz üzere insanın doğasından gelen merhamet itkisini göz ardı etmesidir. İkinci neden ise doğa durumunda "savaş saiki, yani karşılanmamış ihtiyaç unsurunun bulunmamasıdır" (Durkheim, 2020: 13). Doğa durumunda kaynaklar ve ihtiyaçlar denk olmakla insanın doğanın karşılayamayacağı herhangi bir arzusu bulunmamaktadır. Bu durum ise, tam olarak Rousseau'nun mutluluk tanımıdır. İlksel insanın mutluluğunun nedeni ihtiyaçları ve kaynakları arasındaki bu uyumdur. Henüz toplumsallaşma emaresi görülmeyen bu doğa durumunu John Rawls, "mutlu ve büsbütün zararsız bir hayvan olsa da tembel, düşünce ürünü olmayan, başkalarına cefa etme eğilimi olmayan insanın aşaması" şeklinde kültürün ilk aşaması olarak ele alır (Rawls, 2022: 323).

Rousseau'nun doğa durumu anlatısı tarihsel kesinlik iddiası taşımayan "cesur bir düşünce deneyi" (Damrosch, 2010: 237), "okuyucuları yepyeni bir bakış açısına gözlerini açmaya teşvik eden bir Sokrates uslamlamasıdır" (Damrosch, 2010: 253). Bu anlamda hem Locke'tan hem de Ansiklopedistler'den ayrılır. Ansiklopedistler doğa durumunu Locke'la aynı çizgide, tarihsel bir olgu olarak kabul eder. İçerisinde Rousseau'nun da birçok makalesi bulunan, Fransız Aydınlaması'nın *magnum opus*'u sayılabilecek *Ansiklopedi*'nin De Jaucourt tarafından yazılmış olan *doğa durumu* maddesinde, bu durumun ne zaman ve nerede var olduğu sorusuna tıpkı Locke'un *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*'de kabul ettiği şekilde "Dünya hiçbir zaman doğa durumunda olmayan belli sayıda insandan yoksun olmamıştır ve olmayacaktır." (Encyclopédie, 2024: Vol. VI, 17a) şeklinde yanıt verilir. Rousseau için ise, bu durum "artık var olmayan, belki de hiçbir zaman var olmamış ve muhtemelen hiçbir zaman da var olmayacak" bir durum olarak açıklanan bir tarihsel tahmindir (Rousseau, 20201: 7). Bu tahmin kendi içerisinde ayakları yere basan bir amaç taşır, "toplumsal unsurlar ile doğrudan bireyin psikolojik oluşumundan kaynaklanan

unsurlar arasında bir ayrım yapılmasını" amaçlar (Durkheim, 2020:9). Rousseau bu anlatı ile tüm yazılarının çıkış noktası olarak görülebilecek uygarlık eleştirisi doğrultusunda, insanın doğasında olanı ve ona toplum tarafından eklenen unsurları ayırmak için kendine bir referans noktası belirler. Melzer bu doğa durumu anlatısının "doğanın ilkel durumuna ilişkin yeni tarihsel ya da antropolojik varsayımlar değil, insanın doğal iyiliğine ilişkin argümanın gerçek özünü oluşturan yeni bir toplum teorisi" olduğunu ifade eder (Melzer, 1990: 54). Rousseau insanın doğasında iyi olduğuna dair duyduğu güçlü inancı bu doğa durumu anlatısı içeriside temellendirir. Bu suretle yapmış olduğu şeyi Melzer şu şekilde açıklar:

> *Toplumsal sistemin gizli ve temel çelişkilerini ortaya çıkaran ilk kişi olur. Bu çığır açan keşif, onun, insanoğlunun tüm kötülüklerinin suçunu toplumun kendisine yüklemesini, insan doğasını önceki çağların birikmiş iftiralarından kurtarmasını ve tarihte ilk kez insanın doğal iyiliğini algılamasını sağlayan şeydir (Melzer, 1990: 58).*

Doğal durum anlatısı, Rousseau'nun kendi çağındaki en sert eleştirmeni sayılabilecek Voltaire'in *Lettre de Voltaire à Jean-Jacques Rousseau*'da dediği gibi insana 'dört ayakları üzerinde durmaya' dair yapılmış bir çağrıda değildir. Doğa durumu artık geri dönülmesi mümkün olmayan bir haldir. Judith N. Shklar, C. Edwin Vaughan'a yaptığı atıfla bu durumu şu şekilde ifade eder: "Doğa, Rousseau'nun anlatımında, kendi kendilerinin yaratıcıları olan insanların, insan olabilmek için ayrılmaları gereken bir başlangıç noktasıdır" (Shklar, 1969: 10). *İkinci Söylev*'e eklenen görece uzun *Notlar* kısmında Rousseau aslında bu durumu gayet açık bir şekilde ifade etmiştir. Anlatısını bir geri dönme çağrısı olarak alanların eğer becerebiliyorlarsa dönmelerini, fakat kendisi gibi bu dönüşü imkânsız görenlerin yapması gerekenin toplumun kutsal bağlarına saygı göstererek, hemcinsleri severek ve onlara hizmet ederek fakat "bütün özene ve titizliğe rağmen görünürdeki avantajlarından daha fazla gerçek felaketlere sebep olan bir kuruluşu hakir görmekten de geri kalmayarak" yaşamaya devam etmek olduğunu ifade eder (Rousseau, 2020a: 120). *İkinci Söylev*'i üzerine notlar alarak gayet detaylı bir şekilde okuyan Voltaire diğer notları olduğu gibi bu notu da elbette okumuştur. Ancak okumasına rağmen anlamamayı tercih ettiğini düşünmek Voltaire'in aristokrat bakış açısı gereği makuldür.

Bir başlangıç noktası kabul edilen doğa durumundan çıkmanın insanlık tarihi için ne kadar vazgeçilmez olduğunun açıklamasını *Toplum Sözleşmesi*'nin Cenevre

Elyazması (*Manuscrit de Genève*) olarak bilinen ilk taslağının *İnsanlığın Genel Toplumu* başlıklı bölümünde buluruz:

> *Fakat başka bir nokta daha var; 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 (...) 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 (Özçilingir, 2016: 310.)*

Bu metinde açıklandığı üzere doğa durumu tasarımının yaban hayatı güzellemesi ya da geriye dönme çağrısı olmadığına dair bir açıklamayı da Rousseau'nun en güçlü yorumcusu sayabileceğimiz Kant'ta bulmak mümkündür. Cassirer'in aktardığına göre Kant, Rousseau'nun doğa durumu anlatısının amacını "yeniden doğa durumuna döndürmek değil, toplumun uzlaşıya dayalı yanlış adetlerinin ve zayıflıklarının bilincine varmak için doğa durumuna dönüp bakmaya davet etmek" olarak ifade etmiştir (Cassirer, 2020: 24). Bu davet 18. yüzyıl için oldukça çarpıcı bulunmuş ise de, bugün bilimsel bir kabuldür ve bu anlamda bugünün bilim dünyasından bir tanık olarak Carl Sagan'dan bir alıntı yapmak mümkündür. "Bugünü bilmek için dünü bilmek zorundayız. Hem de ayrıntılı bir şekilde" (Sagan, 2022: 59).

2.1.4. Doğal Özgürlük

Doğa durumundaki insan, ihtiyaçları ve arzuları imkânlarını aşmadığından doğal olarak mutlu ve bağımsızdır. İlksel insanın bu hali 'doğal özgürlük' olarak ifade edilir. Doğal özgürlük, insanın diğerleri ile birlikte yaşamakla geliştireceği işbölümü ve üretim ilişkilerinin bir neticesi olarak ortaya çıkacak ahlaki ve sivil varlığına bağlı ahlaki ve sivil özgürlüğünden farklıdır; doğa durumundaki doğal varlığından kaynaklanan bir özgürlüktür. Bu doğal özgürlük hali, insanı diğer hayvanlardan ayıran özü gereği özgür olan iradesinin bir neticesidir. Seçim yapabilmek konusundaki potansiyeli onu özgür kılar. Ancak potansiyelinde bulunan özgürlüğe rağmen ilksel insanın tabi olduğu bir yasa vardır ki; bu doğanın zorunluluk yasasıdır (Rousseau, 2009: 228). Tam da bu zorunluluk yasası sebebi ile bu haldeki insan doğal olarak özgürdür. Rousseau'nun doğa durumundaki insana atfettiği doğal özgürlük hali dâhi, bu anlamda bir yasasızlık, kontrolsüz, kısıtsız bir serbestlik hali değildir. Yasa ve özgürlük insanın tarihinin her aşamasında birlikte mümkündür.

Ancak insanın doğada ve diğerleri ile olan ilişkisinde ortaya çıkan değişim insanın tabi olduğu yasanın ve buna bağlı olarak özgürlüğünün nevînin de değişmesine sebep olmuştur.

Rousseau'nun ilksel insanı doğada yalnızdır, onu kısıtlayan kendi doğal itkileri ve fiziksel gücünün sınırları dışında herhangi bir şey bulunmamaktadır ve hiç kimseye bağlı değildir. Bu durumu *İkinci Söylev*'de şu şekilde ifade eder:

> *Kölelik bağları, insanların karşılıklı bağımlılıklarından ve karşılıklı gereksinimler onları birleştirmeden önce meydana gelmediği için, bir insanı başka bir insandan vazgeçemeyecek duruma getirmedikçe kul edip köleleştirmek olanaksızdır. Öyle bir durumun hiç olmadığı doğa hali herkesi boyunduruktan azade bırakır (Rousseau, 2021a: 130).*

Doğanın kendi kendine yeten, ihtiyaçlarını karşılamak için başkasına muhtaç olmayan, özü gereği özgür bir irade sahibi olan çocuğu ilksel insan tam da bu yeterlilik sebebi ile doğal olarak özgürdür.

De Jaucourt tarafından yazılan Ansiklopedi'nin *doğal özgürlük* maddesinde, özgürlük "insanoğlunun doğadan edindiği ve sahip olabileceği şeylerin en değerlisi" olarak tanımlanmış ve "doğal yasalar bu özgürlüğün kuralı ve ölçüsü" sayılmıştır. (Encyclopédie, 2024: Vol IX, 471b) Bu şekilde özgürlüğün insanın doğasına temellendirilmesi "hiyerarşi, otorite, tâbî olma, yetki ve denetimin özü itibarıyla insanın özgür güçlerine yabancı olduğunu" göstermeyi amaçlar (Dent, 2022: 263). Diğer Fransız Ansiklopedistler gibi Rousseau da, özgürlüğün insanın doğasına içkin olduğunu iddia ederek insanların özgür olmak temelinde eşit olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır.

Doğal özgürlük, tıpkı doğal insanın ahlaki ve medeni insanı potansiyel olarak içinde barındırıyor olması gibi, ahlaki ve sivil özgürlüğün potansiyelini içinde taşır. Doğa durumuna geri dönülmesinin mümkün olmaması gibi doğal özgürlüğün de artık tesisi mümkün değildir. Bu anlamda doğal özgürlük de,"uzaklaştığımızı hissettiğimiz güzel bir kıyıdır" (Rousseau, 2007: 24). İnsanın diğerleri ile birlikte yaşamaya başlamasıyla birlikte bu güzel kıyının ikamesi olarak ahlaki ve sivil özgürlük gündeme gelir. Doğal özgürlüğün kaynağı doğa durumu ve insan doğasıdır, tabi olunan yasa ise doğanın zorunluluk yasalarıdır. Ahlaki ve sivil özgürlük ise insanın ahlaki ve medeni bir varlık olması durumundan kaynaklanır ve iyinin yasalarına tabidir.

2.2. TOPLULUK (COMMUNAUTÉ), ÖZGÜRLÜK VE AHLAK

2.2.1. Bir Özgürleşme Süreci Olarak Topluluğun Ortaya Çıkışı

Rousseau'nun ilksel insanı koşullarına göre neredeyse mükemmeldir. Kendi kendisine yeter, ihtiyaçları ve imkânları denktir, iyi ya da kötü olmak gibi bir durumu yoktur, mutludur. "Mutluluğu yaşamı kadar basittir ve mutluluk acı çekmemeyi bilmekte toplanır" (Rousseau, 2009: 228). Doğanın ortaya koyduğu ve neredeyse etkisiz fiziksel bir eşitsizlikten başkaca bir eşitsizliğe maruz kalmaz. Diğerlerine bir bağımlılık ve onlarla birleşme ihtiyacı duymadığından kölelik bağlarından azadedir, doğal olarak özgürdür. Hal böyle iken bu mutlu ve özgür insanı diğerleri ile birlikte olmaya iten ne olmuştur? Rousseau, insanın toplumsallaşmaya (*sociabilité*) dair doğal bir itkisi olduğunu kabul etmez. Antiklerden beri özellikle Aristoteles'in *Politika*'sının etkisi ile kabul edilegelen insanın "politik bir hayvan" (*zoon politikon)* olduğu anlayışı Rousseau tarafından terz yüz edilir (Aristoteles, 2020a: 26). İnsan toplumsal bir hayvan olduğu için toplum ortaya çıkmamıştır, aksine tarihsel ve doğal süreç toplumun ortaya çıkmasına sebep olduğu için insan toplumsallaşabilmiştir. Buna imkân sağlayan ise insanın doğasında bu yönde bir itki olmasa da, şartlar bunu gerektirdiği takdirde toplumsallaşmasını sağlayacak özü gereği özgür olan iradesi ve yetkinleşebilme kapasitesinin varlığıdır. Toplumsallaşma itkisi bu anlamda insanda doğal ve aktüel halde değil, ancak potansiyel olarak mevcuttur.

Rousseau, doğa durumundaki yalnız insanın diğerleri ile ilk etkileşimini *İkinci Söylev*'de, ilerleyen bölümlerde *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* olarak anılacak olan *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme: Melodi ve Müziksel Taklitle İlişki İçinde*'de (*Essai sur L'origine des Langues où Il Est Parlé de la Mélodie, et de L'imitation*) ve kısmen *Toplum Sözleşmesi'*nde anlatır. Bu ilk etkileşimin neticesi aşama aşama ilerleyerek uygarlık olmuştur. *İkinci Söylev*'de insanın başka bir insanla ile ilk etkişiminin onun diğer hayvanlardan farklı, kendisi ile benzer olduğunu fark etmesi ile başladığı kabul edilir. *Amour soi*'nın etkisindeki ilksel insan diğer hayvanlarla karşılaştığında kaçma veya saldırma arasında bir tercih yapma gerekliliği ile yetkinleşebilme kapasitesi sayesinde karşılaştırma yapmasına yarayacak kavramlar geliştirir. Bu kavramları kullanması diğer insan ile kendisi arasındaki

benzerliği görmesini sağlar. Yine *amour soi*'nın etkisi ile bu insanlarla kimi zaman doğaya ve diğer hayvanlara karşı birleşmesinin çıkarına olduğunu farkeder ve bu durumda onlarla "sürü halinde ya da hiç değilse hiç kimseyi zorlamayan, ancak onu meydana getirmiş olan geçici gereksinme süresince devam eden özgür bir birlik içinde" bir araya gelir (Rousseau, 2021a: 136). İnsanların bir araya gelme nedeni bu şekilde doğanın zorlukları olarak belirlenir. Ancak insanları bir araya getirenin doğa olması, toplumun doğal bir oluşum olduğu anlamına gelmemektedir. Durkheim bunu şu şekilde ifade eder: "İnsanları kademeli olarak toplumları oluşturmaya iten doğal sebeplerdir. Ama sırf bu yüzden toplum doğal bir şey olarak görülemez, zira toplum mantıksal olarak insanın doğasına içkin bir şey değildir" (Durkheim, 2020: 23).

İnsanların bir araya gelmeye başladıkları bu aşama Rousseau'nun *İkinci Söylev*'in ilk bölümünde ilksel insanın ihtiyacı olmadığı için sahip olmadığını söylediği dilin ortaya çıktığı aşamadır. Geçici de olsa bir araya gelmeye başlayan insanlar "karşılıklı olarak anlaşmalara varma ve bu anlaşmaları yerine getirmenin elverişliliği konusunda belli belirsiz kabataslak bir fikir edinir" (Rousseau, 2021a: 137). Rousseau birinci bölümde ilksel insanın sahip olmadığını söylenmesine rağmen dile dair detaylı açıklamalar yapmıştır ki bu açıklamalar, Rousseau araştırmacılarının *İkinci Söylev*'den hemen önce yazılmaya başlandığını kabul ettiği "tamamlanmamış, ama meyvelerini sonradan verecek fikirlerle dolu olan" (Damrosch, 2010: 229) ve ölümünden sonra yayımlanan eseri *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* ile birbirini tamamlar niteliktedir.

Dilin doğuşuna dair akıl yürütmenin zorluğu konusunda Michael Cook, Rousseau ile paralel olarak şunu söyler: "Dilin tarihöncesi kendi türümüz hakkındaki en moral bozucu boşluklardan birisidir" (Cook, 2003: 31). Rousseau'nun anlatısında ilksel insanın, yalnız insan olduğu varsayımından hareket edildiğinde dillerin doğmasını gerektiren bir ihtiyaç görülemez. Ancak böyle bir ihtiyacın doğduğunu kabul edilince dahi dil ve düşünceden hangisinin bir diğerini gerektirdiği paradoksu sebebi ile bu konuyu netleştirme zorluğu devam eder. *İkinci Söylev*'de bunu şu şekilde ifade eder: "Eğer insanlar düşünmeyi öğrenmek için söze gereksinmişlerse, söz söyleme sanatını bulmak için düşünmeye daha da çok gereksinmeleri olmuştur" (Rousseau, 2021a: 111).

Dillerin, ilk ve evrensel dil olan korkudan ve acıyı hafifletme isteğinden kaynaklanan çığlıktan evrilerek geliştiğini söylese de, birinci bölümdeki anlatıda toplumsallaşma eğilimini kabul etmediği ilksel insanın bu gelişimi nasıl gerçekleştirmiş olabileceğini ancak zayıf bir şekilde tahmin etmekle yetinir. İkinci bölümde ise, *amour soi* etkisindeki insanın diğeri ile bir arada olmasının yararına olduğunu fark ettiği an dilin doğmasını gerektiren an olarak anılır. *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'de söz, ilk toplumsal kurum ve *İkinci Söylev*'deki yetkinleşebilme kapasitesiyle paralel olarak insanı hayvandan ayıran unsur olarak ortaya konur. Rousseau kimi hayvanların da kendi aralarında bir dili olduğunu düşünmekle bu dili uzlaşımsal değil, doğal ve değişmez olması sebebi ile insanınkinden farklı kabul eder (Rousseau, 2022: 16). İnsan jestlere dayalı dili tıpkı hayvanların doğal dilleri gibi fiziksel ihtiyaçlarını dikkate alarak ortaya çıkarmış ise de, sözler bu ihtiyaçlar nazara alınarak oluşturulmamıştır. Sözlerin ortaya çıkmasına neden olan tutkulardır.

> *Bir insan başka bir insan tarafından hisseden, düşünen ve kendisine benzeyen bir varlık olarak kabul edildiği anda, karşısındakine duygularını ve düşüncelerini iletme arzusu ya da ihtiyacı insana bunun yollarını aratmıştır (...) Dilin mucitleri bu şekilde akıl yürütmemişlerdir, ama içgüdü onlara sonucu esinlemiştir (Rousseau, 2022: 11).*

Bu cümleler insanın, kaynağı esasen *amour soi* olan diğeri tarafından görülmeye ve tanınmaya dair isteğinin dili ihtiyaç haline getirdiğini ortaya koyar. Bu isteğin ortaya çıkması ise, Rousseau'nun düşünce akışını izlediğimizde insanların bir arada yaşamaya başladığı bir zamana tekabül eder.

Dillerin Kökeni Üzerine Deneme'de dile duyulan ihtiyacı, Hobbes'un *Leviathan*'ın dile ayırdığı 4. bölümünde kabul ettiği doğrultuda, düşüncelerin ifade edilmesi ve diğerine aktarılması olarak belirleyen Rousseau *İkinci Söylev*'de ise düşüncenin ortaya çıkışında dilin rolünü, esinini Condillac'tan aldığını söyleyerek daha detaylı ve çok daha temelden değerlendirir. Rousseau, bu eserinde Condillac'ı insanın toplumsallığını verili kabul ediyor olması sebebi ile eleştirmesine karşın dil ve düşünce paradoksunda onun sonucuna varmıştır. Condillac, idelerin kaynağını duyumlar olarak kabul eder (Condillac, 1992: 18). Benzer şekilde Rousseau da *İkinci Söylev*'de sözlerin çığlıklardan evrilen ilk hallerinin özel isimler şeklinde tikellere ilişkin olduğu bir aşamayı kabul eder ve bu aşamada bu sözleri doğuranın bizzat duyumsanan şey, nesne olduğunu varsayar. Duyumlardan ortaya çıkan idelerin bağlanması ise Condillac'a göre işaretlerle, yani dil ile mümkündür (Condillac, 1992:

9). Rousseau'da da sıra genel fikirleri ifade etmeye geldiğinde tıpkı Condillac'ta olduğu gibi sözler düşüncelerin önüne geçer, düşünceler ancak sözler vasıtasıyla ortaya konur. Yine dilin ilk hali olarak Condillac'ın *Principes Généraux de Grammaire pour Toutes les Langue* eserinde kabul ettiği şekilde Rousseau da sözlerden önce jestleri kabul eder.

Rousseau'nun *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'de kabul ettiği, düşünceleri diğerine aktarmak amacı güden dil anlatısının *İkinci Söylev*'deki genel fikirleri ortaya koymak aşamasına karşılık geldiğini düşünmek bu iki eser arasında dil ve düşüncenin ortaya çıkışında öncelik meselesine dair varmış gibi görünen çelişkiyi ortadan kaldıracaktır. İki eser birlikte değerlendirildiğinde Rousseau'nun dilin ortaya çıkışında da tarihsel bir bakış açısıyla çalıştığını görürüz. Şöyle ki dil ilk olarak ilksel insanın etrafındaki duyum nesnelerini adlandırma isteğinin ürünü olmakla, bu nesnelerin ve bunlara karşılık gelen sözlerin sebep olduğu fikirlerin genel fikirler olarak birbirine bağlanması ve diğerine aktarılması ikinci bir aşama olarak ortaya konur. Neticede Rousseau dil düşünce paradoksunda diyalektik bir bakış açısıyla çalışarak dilin duyumların bir neticesi olarak düşünceden önce oluşmaya başladığını ve düşünmeyi mümkün kıldığını kabul etmektedir.

Dil, insanın doğasındaki yetkinleşebilme kapasitesi en önemli neticelerindendir. *Émile*'de bu yeti "Öğrenme becerisiyle doğuyor ama hiçbir şey bilmiyor, hiçbir şey tanımıyoruz" şeklinde açıklanır (Rousseau, 2009: 42). Yetkinleşebilme kapasitesi sayesinde dili kullanmaya başlayan insanın zihinsel kapasitesi de artar ve yeni keşiflere zemin hazırlanır. Dent bunu şu şekilde açıklar:

> *"Maddi zorluklar ve sayının artması, insanların giderek daha yerleşik ve istikrarlı bir şekilde bir araya gelmelerine ve gelecekteki ihtiyaçlarının karşılanması için gerekli becerileri kazanmalarına neden olmaktadır ve böylece 'mükemmellik' potansiyeli devreye girmektedir" (Dent, 2005: 63).*

Dent'in mükemmellik potansiyeli olarak andığı yetkinleşebilme kapasitesi, ailenin de ortaya çıkmasının zemini hazırlar. Bu yeti sayesinde kendine bir kulübe yapabilir hale gelen insan "baba, oğul, kardeş fikrine sahip, ancak insan fikrine sahip olmadan" ve tek toplumsal oluşumu aile olacak şekilde yaşamaya başlar (Rousseau, 2022: 36). Bu Rousseau'nun 'ilk devrim' olarak andığı aşamadır (Rousseau, 2021a: 138). Bu aşamadan önce ilksel insan karşı cinsle birleşme arzusuna, bu arzu giderilinceye kadar sahiptir ve dişilerin de bebekleri ile ilişkisi bedensel ihtiyaçlar ve

alışkanlık ile sınırlıdır (Rousseau, 2021a: 110). Ancak birlikte yaşanabilecek bir kulübe yapılması ile aileler bir arada yaşamaya başlamıştır.

Birbirleri ile iletişimleri olmaksızın yaşayan bu aileler zaman içinde "diğerlerine yeni bir tarzda ihtiyaç duyulmasına ve güvenilmesine neden olan iki özel durumla" (Dent, 2002: 127) karşılaşır ki bunlar, ailelerin birbirleri ile ilişki kurmasına neden olur. Bunlardan ilki geçici bir arzu hali olmaktan çıkıp kıskançlığa neden olan bir tutkuya dönüşen aşk, diğeri ise yetkinleşen insanın icat etmeye başladığı aletlerin sağladığı boş zamandır. Bu iki mefhumla birlikte insanlar kanun ve düzenlemelerle değil, fakat yaşamın bir gereği olarak topluluğu ortaya çıkarmış olur (Rousseau, 2021a: 140). İnsanların içinde bulunduğu bu aşama henüz politik örgütlenme ve hukuk kurallarının bulunmaması sebebi ile tezimizde toplum (*société*) değil, topluluk (*communauté*) olarak ifade edilecektir. Bizi bu tercihe yönelten Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde kamu yararını gözetmeyen insan topluluklarını *agrégation* kelimesi ile ifade etmesidir (Rousseau, 2018a: 15) ki sözlük anlamı "toplama" olan bu kelimenin felsefi terim olarak anlamı "bağlantısı olmayan şeylerin kümesidir" (Le Dictionnaire, 2024). Kamu yararından bahsedilen ve politik örgütlenmenin olduğu insan toplulukları için ise "ortak bir amaç veya çıkar için bir araya gelme" anlamına gelen *association* kelimesini tercih eder (Rousseau, 2018a: 15). Biz de bu ayrımı gözeterek henüz sivil toplum olarak örgütlenmemiş olan insan grubu için Türkçe'de Rousseau'nun bu ayrımını karşıladığını düşündüğümüz topluluk kelimesini kullanacağız.

Bu toplulukta ailesi ile yaşayan insan, diğerlerine karşı korku ve zayıflığı sebebi ile düşmanlık benzeri hisler taşır. Bu hisler kimi zaman çatışmalara sebep olsa da Rousseau'ya göre bu, kavgayı göze almayan insan için oldukça nadir bir durumdur. "Her yerde savaş durumu hâkimdir, fakat bütün dünya barış içindedir" (Rousseau, 2022: 37). Rousseau, insanlık tarihinin bu aşamasını barbar olmakla birlikte "altın çağ" (*le siecle d'or*) olarak nitelendirir (Rousseau, 2022: 37). Bu altın çağ nitelendirmesi, doğa durumundaki ihtiyaçların kaynakları aşmaması halinin devam etmesine ve henüz mülkiyet ilişkilerinin ortaya çıkmamış olmasına bağlıdır.

Dillerin Kökeni Üzerine Deneme'nin IX. Bölümü 'ilk zamanlar' anlatısıyla başlar. Bu ilk zamanlar tam olarak 'altın çağ' olarak adlandırılan, ailelerin birlikte yaşadığı, birbirleri ile iletişimlerinin sınırlı olduğu fakat çatışmanın doğma

ihtimalinin bulunduğu aşamadır. Çatışmanın varlığından söz ediliyor olmasını kimi eleştirmenler Rousseau'nun "fikir değiştirmesi, Hobbes'a ve onun savaş durumu teorisine yaklaşması olarak görmüştür" (Durhheim, 2020: 72). Ancak Hobbes'un anlatısından farklı olarak Rousseau'da bu hal, insanın doğa durumundaki ilksel hali değildir. İnsan potansiyel olarak taşıdığı özü gereği özgür olan iradesi ve yetkinleşebilme kapasitesi neticesinde henüz bu aşamada dahi doğa durumundan çıkmıştır. Rousseau, Hobbes'un doğal durum anlatısını bir adım ileri ya da tarihsel olarak düşünülünce bir adım geriye götürmüş sayılır.

İkinci Söylev'de topluluk olmaya geçiş hali insan doğasının değişmesine sebep olan olaylarla açıklanır. İnsanın doğasındaki değişim başlangıçta tam olarak bir özgürleşme sürecidir. Rousseau'nun salt duyumlarla sınırlı bir hayvan olan ilksel insan tasarımının hayvandan farklılaşma süreci, insanın bir insan olarak özgürleşmesi ile tamamlanmıştır. Özgürleşmenin ilk aşaması Rousseau'nun "karşılaştırmalı anaominin henüz yeterince ilerlemediğini" düşünmesi sebebi ile detaylarına girmemeyi tercih ettiğini söylediği fiziksel değişimdir (Rousseau, 2021a: 93). *İkinci Söylev*'in *Notlar* bölümünde bu fiziksel değişimin iki ayak üzerinde durmaya (*bipedalizm*) ilişkin kısmına o günün tartışmaları ekseninde değinilmiştir (Rousseau, 2021a: 179). Rousseau'nun kritik önemini vurguladığı karşılaştırmalı anatominin o güne kıyasla oldukça ilerlediği bugün, artık kabul edilmektedir ki ilksel insan anlatımında başvurulan atalarımız Homo Sapien'ler, Charles Darwin'in *İnsanın Türeyişi*'nde ortaya koyduğuteori çerçevesinde, sonrasında paleoantropolojik kanıtlarla aralarında dört ayak üzerinde yürüyenlerin de bulunduğu, başkaca alt türlerden gelse de (Darwin, 2013: 125) hep iki ayağı üzerinde yürümüştür. İnsan, "eğer dört ayak üzerinde yürümüş olsaydı gözleri yere dikilimiş olurdu" (Rousseau, 2021a: 180). Gözleri yerde, bakış açısı sınırlı insan, hem kendini korumakta yetersiz kalırdı hem de zihinsel kapasite olarak bu bakış açısıyla kısıtlı kalırdı. İnsan, diğer hayvanlardan ilk olarak bu şekilde iki ayağı üzerine yükselerek ve fiziksel bakış açısını genişleterek farklılaşmıştır ki bu, onun için özgürleşmenin ilk basamağını, zihinsel kapasite olarak özgürleşmeyi mümkün kılmıştır. İki ayak üzerinde yürümenin insan evrimindeki önemimi Paleoantropolog Jeremy Desilva şu şekilde ifade etmiştir: "Bipedalizm bir yerden başka bir yere gitmekten çok daha fazlası.

Bipedalizm, bizi bugün olduğumuz hale getiren önemli diğer değişiklikler için bir geçit niteliğinde" (Desilva, 2021: 131).

Rousseau ise insanın iki ayağı üzerinde yürümesini "insanın kendi organlarına, doğanın verdiğinden daha uygun bir amaç yükleyebilmesi" olarak değerlendirir (Rousseau, 2021a: 180). Ancak *İkinci Söylev*'in amacı insanın ahlaki ve politik varlığına dair bir değerlendirme yapmak olduğından, elde de bugün sahip olduğumuz fosil kanıtlar bulunmadığından bu kanıtların öneminin farkında olan Rousseau insanın fiziksel varlığını ana metne dâhil etmemiştir. Onun ilgilendiği, her ne kadar *Notlar* bölümünde fiziksel evrime dair anlatıları olsa da, elbetteki evrim sözcüğünü kullanmaksızın, insanın fiziksel değil ahlaki evrimidir. Zihinsel kapasite olarak özgürleşmek, insanın potansiyelindeki özü gereği özgür olan iradesini ve yetkinleşebilme kapasitesini ortaya koymuştur. Bu halde iken doğanın güçlükleri ile mücadele etmek zorunda kalan insan engelleri aşmak için bedenini geliştirmek ve basit aletlerle kendini korumak şeklinde farklı hareket tarzları geliştirmiştir. Bu şekilde insan özgürleşmenin ikinci basamağını gerçekleştirmiş, doğa ile mücadele dolayısı ile özgürleşmiştir. Doğa mücadelesinin, onu yeni beceriler elde etmeye yönlendirmesi ile birlikte insan zihninde büyük, küçük gibi karşılaştırmalı bazı kavramlar oluşmaya başlamıştır. İki ayağı üzerine kalkmasıyla başlattığı epistemolojik özgürlüğü artık potansiyelden aktüele geçmiş, kavramlar aracılığıyla ortaya konmuştur. Bu kavramlar aracılığı ile öteki hayvan ve insanları fark etmiştir. Bu aşama onun diğeri dolayısıyla özgürleşmesini mümkün kılmıştır. Yine bu kavramlar ve diğerine yönelttiği bakışının sonucu olarak bu kez kendi iç dünyasına bir bakış atmış, iç dünyasını sonsuzlaştırmış ve içgüdüsel olarak özgürleşmiştir. Son olarak ise doğasında meydana gelen bu değişimleri kuşaktan kuşağa aktararak kendinden önceki kuşaklardan özgürleşmiştir. Salt duyularıyla hareket eden ilksel insan bu şekilde aşama aşama özgürlüğünü tesis ederek öteki hayvanlardan farklılaşmıştır.

Özgürlüğünü tesis eden insan için bir aşama gelmiştir ki, tam da bu özgürleşme sürecinin bir neticesi olan topluluk onun özgürlüğü önündeki en büyük engel, boynuna geçirdiği boyunduruk olmuştur. Ancak Kant'ın da ifade ettiği gibi "bir defa özgürlük durumunu tattıktan sonra (içgüdülerin hükümranlığı altındaki) esarete geri dönmek artık onun için imkânsızdır" (Kant, 2022a: 53). Rousseau bu

aşamayı özel mülkiyetin ortaya çıkması olarak tespit eder. Ancak özel mülkiyet de bir takım başka değişimlerin sonucu olmuş, bir anda ortaya çıkmamıştır (Rousseau, 2021a: 133). Neticesi özel mülkiyet olan süreç, toplumsallaşan ve diğeri ile birlikte yaşamaya başlayan insanın doğasında meydana gelen değişimlerden kaynaklanır. Kendine iç bakışını gerçekleştiren ve diğerini de görerek, kıyaslayarak özgürleşen insanda ilk gurur hareketi meydana gelmiştir. Bu ilk hareket, neticesi *amour propre* olacak ve doğal merhamet duygusunun gölgede kalmasına yol açacak bir dizi değişimin fitilini ateşlemiştir.

2.2.2. Topluluk Halinde Yaşayan İnsanın Ahlakiliği

Bir arada yaşamaya başlamakla birlikte kalıcı ilişki içerisine giren insanlar çeşitli değerler ve güzellik gibi soyut fikirler edinmişlerdir ki tam da bu fikirler neticesinde insan da değişip dönüşmeye başlamıştır. Artık bir topluluğun üyesi olan insanın, özgür bir varlık olmasının neticesi olarak aynı zamanda ahlaki varlığından da söz edilmeye başlanır. Ancak ahlaki kavramından anlaşılması gereken erdemli, mükemmel, takdire şayan bir insan tasarımı değildir. İnsanın ahlaki bir varlık olması yalnızca diğer insanlarla ilişki içinde olması, topluluk içerisinde bir yerinin bulunması manasına gelmektedir (Dent, 2002: 58). İlk hukuk kuralları ve politik yapıların henüz ortaya çıkmaya başlamadığı bu aşamada, doğal özgürlük ve bunun getirdiği iyilik anlayışı da bu topluluk için uygun değildir. Özgür insan, eylemlerinde artık ahlaki bir varlığının bulunduğunu da gözetmelidir. Bu ahlakın gerekleri ve itici gücünü anlatabilmek için insan doğasında meydana gelen değişimlere ve topluluk içinde yaşamaya başlamakla değişen özgürlük anlayışına değinmek gerekir.

Doğa durumunda psikolojik bir birlik sergileyen insan uygarlığa doğru giden yolda, artık diğer insanlarla bir arada yaşıyor olması sebebi ile bu birliği kaybetmeye başlamıştır. Melzer bu sürecin iki adımda gerçekleştiğini söyler: “doğal olmayan arzuların yükselişi nedeniyle kendi kendine yeterliliğin kaybı ve daha sonra diğer insanlara bağımlılığın artması sebebi ile birliğin kaybı” (Melzer, 1990: 70).

2.2.2.1. Akıl

Rousseau, doğal olmayan arzuları türetenin akıl olduğunu ileri sürer. Diğerini görüp kendini onunla kıyaslayan, bu kıyasa imkân veren kavramları üreten akıldır. "İnsanlar şimdi nesneler arasındaki farklılıklar üzerinde düşünmeye, kıyaslamalar yapmaya başlamışlardır; çok geçmeden tercih duygularını doğuracak olan güzellik ve erdem fikirlerini yavaş avaş ve farkında olmaksızın edinmektedirler" (Rousseau, 2020a: 69). Bu anlatımı ile Rousseau insan aklının ortaya çıktığını varsaydığı ilk anları tarif eder, bu ortaya çıkışın insanın doğasında ve yeni yeni kurulmaya başlayan kalıcı insan ilişkilerinde meydana getireceği değişime işaret eder.

Rousseau'nun Voltaire ve Ansiklopedistler gibi diğer Fransız Aydınlanmacı düşünürlerden en önemli farkı, aklı doğal bir yeti olarak kabul etmemesidir. Ona göre akıl insanın doğasına içkin değildir. *Ansiklopedi*'nin akıl maddesinde bu yeti "doğuştan gelen ve dünyadaki tüm insanlar için ortak" olarak kabul edilir, insanlar doğasında akıl temelinde eşitlenir (Encyclopédie, 2024: Vol. VIII, 773a). Oysa Rousseau için insanın doğal olarak sahip olduğu aktüel itkileri sadece *amour soi* ve merhamettir. Akıl, doğal bir yeti olmayıp insanın doğanın zorlukları sebebi ile diğerlerini fark etmek zorunda kalması neticesinde potansiyelinde bulundurduğu yetkinleşebilme kapasitesi sayesinde gelişmeye başlamıştır. Bu durum *Émile*'de şöyle ifade edilmiştir: "İnsanın tüm yetileri içinde sanki hepsinin bir birleşimi olan akıl, en güç ve en geç gelişen yetidir" (Rousseau, 2009: 85).

Akıl kavramı Rousseau'nun felsefesinde oldukça tartışmalı bir yer işgal eder. Bu kavrama yüklediği anlam tıpkı bilimler ve sanatlara dair yaklaşımına benzer şekilde eleştirilmiş, kendisinin akıl karşıtı olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Oysaki Rousseau'nun karşısında olduğu bizatihi aklın kendisi değil, "aklın gücünün boş yere abartılmasıdır" (Melzer, 1990: 9). Aydınlanma düşüncesinin akla verdiği tek yetkin paye Rousseau'nun akıl eleştirisinin nedenidir. Rousseau, akla dair çizilen "bu kesinliği sorgulamakla kalmayıp, ta temellerinden sarsan ilk düşünürdü" (Cassirer, 2023: 46). Bu anlamda onun akıl eleştirisi kültür ve uygarlık eleştirisi ile paralel olup bir bütünlük teşkil eder.

Dent, Rousseau'nun aklın kullanımına dair bir ayrıma gittiğini ileri sürer. Buna göre, aklın karşılaştırma, çözümleme, çıkarım yapma ve bu şekilde içinde

bulunulan durumun dışına çıkarak sonraya dair öngörüde bulunmak gibi kabul edilir bir kullanımı vardır. Fakat bu aynı akıl, inanç ve ahlakı gerekçelendirmek için temel olamaz. Dent'e göre "Rousseau'nun aklın mantıksal ve bilimsel kullanımını onayladığı; yaşamın gerçek amacının belirlenmesi, ahlaki ve dini inançların temellendirilmesi söz konusu olduğunda ise aklı işe karıştırmadığı söylenebilir" (Dent, 2002: 62). Yine Russell da Rousseau'nun kalp lehine aklı reddettiğini ileri sürer. Bunun nedenini ise şöyle açıklar: "Voltaire'in temsil ettiği şekliyle akıl dine karşıttı, bu nedenle aklın icabına bakılmalıydı" (Russell, 2022: 356).

Rousseau'nun aklı reddettiği şeklindeki bu görüşleri kabul edebilmek, özellikle "Vicdan" başlığı altında detaylı olarak açıklanacak olan Rousseau'nun vicdan kavramı dikkate alındığında makul görünmemektedir. Rousseau aklın *praxis* alanına ilişkin, özellikle vicdana temel sağlaması, muhakeme ile teraziye yön vermesi açısından önemini vurgular. Vicdanın iyiliği sevmesi, aklın ona iyiliği tanıtması ile mümkündür (Rousseau, 2009: 406). Rousseau, Aydınlanma geleneğinin aklı yegâne unsur olarak yüceltmesine karşı çıksa da bu, onu inanç ve ahlakın tamamen dışına atmak istediği anlamına gelmez. "Erdemi yalnızca akılla ortaya koymayı istemekle ona hangi sağlam temeli verebiliriz" (Rousseau, 2009: 408). Bu cümledeki 'yalnızca' ibaresini görmezden gelemeyiz. Akıl önemlidir, ancak tek önemli unsur değildir, duygu ve vicdana yer açmak gerekir ki akıl da tam olarak bunlara yön gösterendir. Hem eylemek hem istemekte özgür olan insanın iradesini (*volonté*) belirleyen iradenin yargısı (*jugement*), bu yargıyı belirleyen ise zihinsel yeti (*faculté intelligente*), anlama gücüdür (*puissance de juger*) (Rousseau, 2009: 390). Artık bir topluluk içinde yaşayan insanın özgürlüğe götüren en önemli araçlarından biri akıldır. Ancak bu yoldaki tek araç olmadığı da yine bizzat aklın kendisinden çıkan bir sonuçtur.

Émile'de bu durum şu şekilde ifade edilir:

> *Gerçeğin, şeyler üzerinde düşünce yürüten zihnimde değil, bu şeylerin kendisinde olduğunu ve bunlar hakkındaki yargılarıma kendi zihnimi ne kadar az katarsam, gerçeğe yaklaştığıma o ölçüde daha çok emin olduğumu biliyorum. Böylece kendimi akıldan çok duyguya bırakma kuralım aklın kendisi tarafından doğrulanmış oluyor (Rousseau, 2009: 377).*

Rousseau'nun aklı tamamen reddedip yüzünü duyguya döndüğü iddiasına cevap sayılabilecek bu alıntıda akıldan çok duyguya güvenmesi gerektiği kabulüne kendisini ulaştıranın bizzat aklın kendisi olduğu ifade edilir. Hal böyle iken aklı

reddettiği sonucuna varabilmek mümkün görünmemektedir. Aklın reddi değil, aklın tek hâkim konumundaki rolüne bir karşı çıkış söz konusudur. Bunun nedeni ise Rousseau'nun bu konuda da indirgemeci olmamak bakımından Descartes'in çizgisinde olmasıdır. Descartes'in *Meditasyonlar*'da ortaya koyduğu iki töze dair yaklaşımını Rousseau da *Savoyard Papaz*'ında kabul etmiş olmakla Beumont'a yazdığı *Lettre à Beumont'*ta da açıkça dile getirir: "İnsan basit bir varlık değildir; iki maddeden oluşur. Herkes bu konuda hemfikir değilse de siz ve ben aynı fikirdeyiz" (Rousseau, 1762a). Bu indirgemeci olmayan yaklaşımı sebebi ile aklı özgürlüğe götüren yegâne unsur olarak kabul edebilmesi mümkün değildir.

Rousseau'nun ilksel insanında aklın gelişmeye başlaması ile birlikte insanda doğal olmayan itkiler ortaya çıkmaya başlar. Bunlardan biri toplumu ve toplumsal insanı anlamak için oldukça önemli bir kavram olan Türkçe'ye genellikle özsaygı olarak çevrilen *amour propre*'dur. "*Özsaygıyı* doğuran akıl, güçlendiren ise muhakemedir" (Rousseau, 2021a: 122).

2.2.2.2. Amour Propre ve Merhamet

Ahlakiliğinden ve gelişmeye başlayan aklından bahsedilmeye başlanan insanın doğal itkileri de değişen koşulların etkisinde değişmiş ve dönüşmüştür. Kendine olan sevgisi Rousseau'nun *amour propre* olarak ifade ettiği itkinin etkisine girerken, aklın gelişmeye başlaması ile birlikte insan, hemcinsinin acısına karşı bilinçli tasavvur edebilme durumuna yükselmiş ve bu suretle empati yeteneği gelişmiş ise de; merhamet, *amour propre*'un etkisi ile zayıflamıştır. *Amour propre* toplum içinde kendini gösterme, kendini beğenme ve kibirlilik ile birlikte ele alınsa da gerçekte Rousseau için *amour propre*'un kendisi olumsuz bir itki değildir. Émile'de *amour propre, amour soi*'nın daha geniş bir hali olarak ele alınır ve bu itkinin "nasıl uygulandığına ya da ona bağlanan ilişkinin ne olduğuna göre iyi ya da kötü olduğu" kabul edilir (Rousseau, 2009: 91). Olumsuz sonuçlara yol açan *amour propre*'un toplum içerişinde yozlaşmış, aşırılaşmış ve kibre dönüşmüş halidir. Rawls, *amour propre*'u bu anlamda ikiye ayırarak ele alır. İlki, doğal *amour propre* olarak adlandırdığı, insanın kendini diğerleri ile eşit görme ihtiyacını anlatan kaygıdır. İkincisi ise, doğal olmayan ya da saptırılmış *amour propre*'dur ki bu, kibir ile birlikte

ele alınan, insanın kendini diğerlerinden üstün görmesini anlatan kaygıdır (Rawls, 2022: 324). *Amour propre*'un bu ikinci şekilde kabulü *İkinci Söylev* ile *Toplum Sözleşmesi* arasında uyuşmazlık olduğu sonucuna götürür. İlk anlamı ile *amour propre* ise, *İkinci Söylev* ile ortaya konan insanın yozlaşması haline çözümü mümkün kılar, *Toplum Sözleşmesi*'ni ütopik bir anlatı olarak itham edilmekten kurtarır (Rawls, 2022: 327).

Rousseau, Rawls'un bu ayrımını haklı kılacak şekilde *amour propre*'un kibir (*vanité*) ve gurur (*orgueil*) ile birlikte nasıl değerlendirildiğini *Korsika Anayasası Projesi*'nin kısacık bir bölümünde açıklar. Kibir, *amour propre*'un iki ayağından sadece biridir. "İstikrarsız ve boş şeylere çok fazla önem veren düşünce kibir doğurur; ama büyük ve güzel şeylerle ilgilenen düşünce bunlar aracılığıyla gurur doğurur" (Rousseau, 2008b: 70). Bir ayağı kibir olan *amour propre* 'un diğer ayağı ise gururdur. Kibir ve gurur arasında yapılan bu ayrımı Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ine kadar takip edebilmek mümkündür. Aristoteles'in "büyük şeyleri hak ettiğine inanan ve çoğu zaman da bunları hak eden insanların" (Aristoteles, 2020b: 90) erdemi olarak andığı 'büyük ruhlu olmak' Rousseau'nun düşüncesindeki gururdur. "Hak etmemesine rağmen büyük şeyleri alması gerektiğini düşünen insanlar" (Aristoteles 2020b: 90) ise 'kendini beğenmiş' olarak adlandırılırlar ki bu da, Rousseau'nun düşüncesindeki kibir kavramını karşılar. Modernlere baktığımızda ise bu ayrımı Descartes'da buluruz. *Ruhun Tutkuları*'nda bu ayrımı yüce gönüllülük (*générosité*) ve gurur (*orgueil*) şeklinde ortaya koyar ki onun kavramlaştırmasında gurur Rousseau'nun düşüncesindeki kibire denk gelirken yüce gönüllülük ise Rousseau'nun gururudur (Decartes, 2020: 127). Gurur, Rawls'ın *amour propre*'un doğal hali dediği şeydir. Yozlaşmayı önleyecek ve *amour propre*'un doğal olarak gurur halinde kalmasını sağlayacak, aşırılığını dengeleyecek olan ise merhamettir. Tüm toplumsal erdemler merhametten doğar. Merhamet ile dengelenecek olan *amour propre*, öz farkındalığa ve toplum içinde özgürlüğe götürecek adımdır.

Amour propre'un ilksel insanda topluluk halinde yaşamakla birlikte nasıl ortaya çıktığı *İkinci Söylev*'de açıklanır. Doğanın zor koşulları, sadece aileleri ile birlikte yaşayan insanları diğerleri ile de ilişki kurmaya zorlamıştır. Diğerini gören insanda kıyaslama ve tercih etmeye dair fikirler doğmuş, çeşitli değerler ve güzellik fikri ortaya çıkmıştır. "Herkes başkalarına bakmaya, kendisine bakılmasını istemeye,

toplumun verdiği saygınlık değerli olmaya başladı" (Rousseau, 2021a: 141). Eşitlik değil, üstünlüğe dair bir içerimi olan kıyaslama yapmak ve tercih edilen olma isteği rekabet ve kıskançlık duyguları doğurmuştur. Tüm bunlar *amour soi* ve merhamet doğal itkilerine *amour propre*'un da eklenmesine, topluluğun zamansal olarak ilerlemesi ile merhamet duygusunun gölgelenmesine sebep olmuştur. Shklar, *amour propre*'un doğduğu anı, doğal özgürlüğün yitirildiği ve aynı zamanda düşüncenin (*opinion*) insan yaşamında baskın psikolojik güç haline geldiği an olarak tanımlar. "Doğa için içgüdü ne ise, düşünce için *amour propre* odur" (Shklar, 1969: 76).

İnsanların bir arada yaşamaya başlaması ile aklın bir neticesi olarak ortaya çıkan *amour propre*'un Rousseau'nun eleştirdiği uygar toplumda nasıl işlediği ve nasıl işleyebileceği en detaylı şekilde *Emilé* IV. kitapta anlatılır. *Emilé*'de *amour propre*'un değerlendirilmeye alındığı toplum, uygar toplum olduğundan, burada anlatılan *amour propre*'u *İkinci Söylev*'de anlatılandan tarihsel olarak daha ileri aşama bir itki olarak değerlendirmek gerekir. *Emilé*'de, uygar toplumda merhamet ile dengelenecek bir *amour propre*'a ulaşmada eğitimin rolünden bahsedilir. Sonraki eserlerinde sisteminin devamı olarak hukuk ve politikada özgürlüğe ulaşmak için bu iki itkinin öneminden bahsedecek olan Rousseau, *Emilé* IV. kitapta çocukluktan çıkan ve topluma dâhil olan bireyin bu iki itkisini nasıl dengeli bir şekilde geliştireceğini ve kullanacağını gösterir.

Bunu göstermek için ergenlik çağına gelmiş, tutkuları doğmakta olan çocuk ile topluluk içinde yaşamaya başlayan insan arasında benzerlik kurulur. Çocuğun yetişkinliğe geçerken içinde doğan ve onu değiştiren tutkuları ile diğer insanlarla birlikte yaşamaya başlayan ilksel insanın değişen doğası ve itkileri paralel düşünülür. Ancak çocuğun ve buna paralel düşünülen topluluk içinde yaşayan insanın tüm itkiler doğal değildir. "Tutkunun kaynağının doğal olduğu doğrudur, ama binlerce yabancı ırmağın suları bunları kabartmıştır: İçindeki ilk sulardan artık ancak birkaç damla kalmış, durmadan büyüyen bir ırmaktır bu" (Rousseau, 2009: 283). İnsanın özgürlüğünün araçları olan doğal itkiler sınırlıdır ve bunlar daha öncede değinildiği gibi *amour soi* ve merhamettir. Yaşadığı toplumda gelişecek olan bağımlılık ilişkileri çocukta doğal ve her koşulda iyi olan *amour soi'ya*, pek çok şeye gereksinimi olması ve başkalarının düşüncelerine çok önem vermesinden kaynaklanan *amour propre*'u ekleyecektir (Rousseau, 2009: 286). Melzer, *amour propre*'a yol açan bu çeşit

ilişkiyi "kişisel bağımlılık" (*personal dependence*) olarak ifade eder (Melzer, 1990: 70). Bağımlılık ilişkisi diğeri ile özdeşleşme bağını kopardığından doğal merhamet duygusunu zayıflatır ve *amour propre*'un kibire dönüşmesine giden yolu hızlandırır. Bir insan bir başkasının yardımına ihtiyaç duyduğunda ve ona yararlı bir nesne olarak baktığında, özdeşleşme bağı kopar, kendine güvenmenin pozitif enerjisi kaybolur ve sevgi kaybolur. O zaman ilişkilerini belirlemek için geriye kalan tek şey saf bencilliktir (Melzer, 1990: 78).

Rousseau'ya göre *amour propre*'un ortaya çıkması doğal olanlar dışındaki ilk tutkuların doğduğu ergenlik yıllarına kadar ertelenebilir, ancak tamamen engellenebilmesi mümkün değildir (Roussesu, 2009: 288). Kendi türünde başkalarıyla karşılaşan ergen, tıpkı toplumsal yaşama ilk kez geçen ilksel insan gibi kıyaslama ve kıskançlık hisleri duyar. Bu türlü duygulardan doğan *amour propre* olumsuz tutkuların kaynağı iken *amour soi* yumuşak ve olumlu duyguların kaynağıdır. Çocukta ergenlik, ilksel insanda ise toplumsallaşma ile birlikte "*amour soi* mutlak bir duygu olmaktan çıkıp yüce ruhlarda gurura, küçüklerinde kibire dönüşür ve tüm ruhlarda durmadan insanın zararına beslenir" (Rousseau, 2009: 287).

Buraya kadar *Emile*'de anlatılanlar, *amour propre*'un tamamen olumsuz bir itki olduğu sonucuna götürebilir. Ancak bu eksik bir değerlendirme olacaktır. Çünkü *amour propre*, bir bakıma *amour soi*'nın toplum içinde kendini korumak için uygun olanı aramak haline gelmiş halidir (Dent, 2002: 70). *Toplum Sözleşmesi*'nde genel iradesinden bahsedilecek ve özgürlüğünü tesis edecek olan insan tam olarak toplum içerisinde yaşayan ve *amour propre* sayesinde iyiye yönelen, gururlu insandır. Ancak tekrar belirtmek gerekir ki bu, merhamet ile dengelenip aşırılığı törpülenecek bir *amour propre*'dur. Bizi bu sonuca götüren ise, Rousseau'nun tıpkı bizi vahşete çağırmadığına ikna olmamıza sebep olarak doğal özgürlük ve doğa halinin artık mümkün olmadığını söylemesi gibi *amour propre*'un da artık ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını ifade etmesidir. Bunu söyleyen Rousseau'nun *amour propre*'a tamamen olumsuz bir anlam yüklediğini düşünmek, Rousseau'nun tüm eserlerinin ruhuna işlemiş olan insana duyduğu inanca ters düşecektir. *Amour propre*, "insanın yozlaşmasında kesinlikle çok büyük bir rol oynamasına rağmen, eğer insanın kötülüğüyle aynı şey olsaydı, Rousseau'nun insanın doğal iyiliği iddiasında çok az şey kalır ve onun iyiliğe dönüşü için de hiç umut kalmazdı" (Melzer, 1990: 70). Kant

da, *amour propre*'u kibirden uzak ve eşitliğe yönelik bir itki olarak okur. "Alçakgönüllülük, terbiyeli davranışlar (küçümsenmeye neden olacak davranışların gizlenmesi) yoluyla başkalarının bize karşı saygısını kazanma eğilimi, tüm gerçek toplumsallığın asıl temeli olmak yanında, ahlaki bir varlık olarak insana dair ilk ipucudur" (Kant, 2022a: 54). *Emile*'de "*amour propre* yararlı ama tehlikeli bir araçtır" denir (Rousseau, 1865: 215). Tehlike, onu araç olarak kullanan eldedir. *Amour propre*, merhameti hissederek kullanılan bir araç olduğu takdirde insanın özgürlüğüne ve mutluluğuna hizmet eder.

Diğerleri ile birlikte yaşamanın neticesi olarak gelişen aklın gölgesinde kalan, zayıflayan merhametin nasıl uyandırılacağının formülünü *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'de ve *Émile*'de buluruz. *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*'de merhamet insanda doğal olarak bulunmasına rağmen, toplum içinde ve *amour propre*'un etkisi altında iken onu uyandırmak gerektiği kabul edilir. Bunu gerçekleştirecek olansa hayal gücüdür. Ancak hayal gücü sayesindedir ki "kendi dışımıza çıkar ve kendimizi acı çekenle özdeşleştiririz" (Rousseau, 2022: 35). Rousseau'nun hayal gücüne yüklediği anlam, daha sonra Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yargı yetisine yüklediği anlamla benzerlik içerir. Kant için yargı yetisi, saf akıl ile pratik akıl arasındaki birliği ve dolayımı sağlar. Rousseau için de benzer bir şekilde kendinde saf olandan çıkıp ahlaki bir varlık olarak diğerine ulaşmayı sağlayan, aklın pratik yanına geçiren öğe hayal gücü olarak kabul edilir.

Émile'de ise ergen çocukta ya da paralel olarak diğerleri ile birlikte yaşamaya başlayan ve *amour propre*'un kendisini hissettirmeye başladığı insanda merhamet duygusu nasıl işleyeceği üç maksim olarak formülize edilir;

"Birinci maksim: İnsan yüreğinde, bizden daha mutlu olanların değil, yalnızca bizden daha acınacak durumda olanların yerine geçme isteği vardır" (Rousseau, 1865: 193).

"İkinci maksim: İnsan başkasının mutsuzluklarından, ancak bunlardan kendini bağışık sanmıyorsa acı duyar" (Rousseau, 1865: 194).

"Üçüncü maksim: Başkasının mutsuzluğuna acıma bu mutsuzluğun çokluğu ya da azlığı ile değil, bu mutsuzluğun acısını çekenlere karşı beslenen duygunun derecesiyle ölçülür" (Rousseau, 1865: 195).

Bu üç maksim merhameti, insanın özdeşleşme kapasitesine bağlar. Acı çeken varlıkla özdeşleşme "kendi içimizde değil, onun içinde" acı çekmek ile mümkündür (Rousseau, 2009: 300). Bunu mümkün kılan ise hayal gücüdür. Hayal gücü ile uyanan merhamet duygusu belli bir nesne üzerine saplanıp kalmaz da genele yayılırsa işte o zaman başka varlıklara yayılan *amour propre* bir erdem haline gelir. "Yarar ne kadar çok genelleştirilirse o kadar çok hakka, adalete uygun olur; zaten içimizdeki insanlık sevgisi de adalet sevgisinden başka bir şey değildir" (Rousseau, 1865: 223). Bu cümle toplum içindeki bireyde doğan *amour propre*'un politik ve hukuksal alanda nasıl olumlu bir role bürüneceğinin özeti niteliğindedir. Çünkü Rousseau için "Toplumu insanlar aracılığıyla, insanları ise toplum aracılığıyla incelemek gerekiyor: Politika ve ahlakı ayrı ayrı ele almak isteyenler ikisini de hiç anlamaz" (Rousseau, 2009: 321).

Merhamet duygusunun genellenmesi, belli bir nesne edinmesindense tüm insanlığa yayılması *amour propre*'u erdeme ulaştırması için gerekli olduğu gibi aynı zamanda merhamet duygusunun zayıflığa dönüşmesini engellemek için de gereklidir. Yalnız bu durum, beraberinde adaleti de gündeme getirir. Rousseau'nun burada fırlattığı ok doğrudan *Toplum Sözleşmesi*'ndeki genel irade kavramında hedefini vurur. İnsanın, türünün bir parçası olması sebebi ile herkesin en büyük mutluluğuna yardımcı olmayı hedeflemesi politik ve hukuksal alanda bütün için adalet ve özgürlük olarak karşımıza çıkar. Belirtmek gerekir ki Rousseau'nun felsefesinde nihai amaç Antiklerde olduğu gibi mutluluk değildir. Nihai amaç insanın özgürlüğü olmakla birlikte mutluluk özgürlüğün bir sonucu olarak karşımıza çıkar.

Özgürlüğe giden yolda *amour propre*'un merhamet duygusu ile nasıl dengelenebileceğini ve bunun insanı nasıl özgürlük ve ahlaka vardıracağını Rousseau, *Julie ya da Yeni Héloïse*'de yarattığı Mösyö de Wolmar karakteri ile somutlaştırır. Mösyö de Wolmar gençlik yıllarında içinde uyanan *amour propre*'u dostluk aracılığıyla vardığı merhamet duygusu ile dengelemeyi başarır. Rousseau'nun *İkinci Söylev*'de filozoflardan bahsederken yaptığı'başkalarının acılarına gözlerini ve kulaklarını kapatarak onları soğukkanlılık ve ilgi duymadan izlemek' şeklinde ifade edilebilecek niteleme bu karakterde vücut bulur (Rousseau, 2021a: 122). Bu halde iken *amour propre*'un aşırılığından, kibirden müzdarip olan Wolmar'ın, bir dost edinmesi ile birlikte doğal merhamet duygusunun üzerindeki

örtü kalkar. O, artık insanın temel motivasyonunun yarar olduğu fikrini terk etmiş; genel karakteri *amour propre* olan insanın, koşullar sebebi ile iyi ya da kötü olabildiğini fark etmiştir (Rousseau, 2021b: 555). Dost edinmeden önceki Wolmar karakteri tam da *amour propre*'u araç olarak kullanan elin diğerine karşı duyarsızlığı şeklinde ifade edilen merhametsizlik halini somutlaştırır. Bu elin merhamete dönmesi ile Wolmar, *amour propre*'u yararlı bir araç halinde kullanabilir hale gelmiştir. Bir dost edinerek uyandırdığı merhametini sonrasında tüm insanlığa yayacak, etrafındaki insanların özgürleşmesini sağlarken kendisi de ahlaki bir varlık olarak özgürlüğünü tesis edecektir. Dostluk, bir duyarlılık doğurması sayesindedir ki hemcinsinin acısını görünür ve anlaşılır hale getirir. Rousseau'nun kendi yaşamında dostluğa dair duyduğu özlem ve yaşadığı hayal kırıklıkları insanlar arasındaki ilişkinin en özel hallerinden biri olarak dostluğu yüceltmesine ve onu tıpkı Cicero gibi erdemlerle birlikte ele almasına sebep olmuştur. Cicero, *Dostluk Üzerine*'de "dostluk, tanrıların ve insanların bütün meseleleri dışında nezaket ve saygıyla duygu ve düşünce birliğinden başka bir şey değildir" (Cicero, 2022: 38) diyerek Rousseau'nun diğeriyle özdeşleşebilmek olarak ele aldığı merhamet kavramını önceler. Diğeri ile duygu ve düşünce birliği kurabilmek empati ile mümkündür ki bu da, tam olarak merhameti canladırmanın yoludur.

2.2.2.3.Vicdan

Rousseau'nun ahlak düşüncesinde aslında *amour soi* ve merhametin toplumsal bir görünümünden başka bir şey olmayan önemli bir kavram daha vardır: Türkçe karşılığı bilinç veya vicdan olan *conscience*. Rousseau'nun bu kavramı kullanışı tam olarak bu iki anlamı da içerecek şekildedir. Biz tezimizde Rousseau çevirilerinde genellikle tercih edilen kelime olan vicdanı kulanacağız. *Emile*'in mahkûm edilmesine sebep olan *Savoyard Papazı* bölümü vicdan kavramının en geniş ele alındığı metin olarak değerlendirilebilir. "Öyleyse, ruhlarımızın derinliklerinde doğuştan gelen bir adalet ve erdem ilkesi var ve –kendi ilkelerimize karşın- eylemlerimizi ve başkalarının eylemlerini bu ilkeye göre iyi ya da kötü olarak değerlendiriyoruz. İşte ben bu ilkeye vicdan diyorum" (Rousseau, 2009: 404).

Ruhun sesi olarak kabul edilen vicdan bir tür terazidir. İyi ve kötüyü değerlendirmeye yarayan içsel bir haldir. Ortaya çıkması ve işlerliğe kavuşması için zaman ve olgunlaşma gerekse de, doğuştan gelen bir yetidir (Dent, 2002: 328). Bu doğuştan gelen tarifi vicdanı, *amour soi* ve merhametin bir görünümü, toplumsal insanda genişlemiş ve yerleşmiş hali olarak kabul etmemizi gerektirir. Çünkü insanın doğasında olan yalnızca *amour soi* ve merhamettir. Bu itkileri insanın kendinin ve diğerinin canına özen göstermesini sağlarken, vicdan insanı yine bu özenle açıklanabilecek ve ancak ahlaki bir varlık olması sebebi ile bilebileceği iyiye yönlendirir. Vicdanı *amour soi* ve merhametin bir görünümü olarak kabul etmemizi şu cümleler de destekler: "İyiliğimizi istemeyi ve kötülükten kaçmayı öğrenmediğimiz, ama bu istenci doğadan aldığımız için, iyilik sevgisi ve kötülükten nefret de kendimize duyduğumuz sevgi kadar doğaldır" (Rousseau, 2009: 405). Bu cümlede iyilik sevgisi ve kötülükten nefret olarak açıklanan vicdan, toplumsallaşarak iyi ve kötüden bahsedilmesine imkân vermiş insanın kendine olan sevgisi ve diğerine olan duyarlılığıdır. "İnsanın kendisi ve türdeşleriyle olan ikili ilişkisinin oluşturduğu ahlaksal sistemden vicdanın itkisi doğmuştur" (Rousseau, 2009: 406). Diğerleri ile birlikte yaşamak, insanın kendine olan sevgisinden ve doğal merhamet duygusundan iyi ve kötüye ilişkin olan vicdanı çıkarmıştır. Rousseau'nun düşüncesinde vicdanın ortaya çıkışına dair Charles W. Hendel şöyle bir açıklama yapar:

> *Bu vicdanın kökenine gelince, Eşitsizlik Üzerine Söylev'deki erken dönem düşüncesini takip ederek şu şekilde açıklanabilir: Bu, duyarlılığımızın genellikle akıldan önce gelen ve insan yaşamının korunmasına yönelik bir gelişimidir. Bireyin 'kendini sevme, acı ve ölüm korkusu, esenlik arzusu' gibi kendine özgü bazı duyguları vardır. Ama aynı zamanda insanın, kendi türünden olanlara ilgi duymasını sağlayan diğer bazı doğal duygular sayesinde sosyalleştiğinden veya en azından sosyalleştiğinden şüphe edilemez. Kişinin kendisi ve diğerleriyle ilgili bu farklı doğal duyguların oluşturduğu 'ahlaki sistem'de 'doğal vicdan dürtüsü' ortaya çıkar (Hendel, 1934: 313).*

Ancak vicdanın doğuştan geldiğinin kabul edilmesi, insanın kendiliğinden iyiyi tanımasını sağlamaz. Çünkü "vicdanın edimleri yargılar değil, duygulardır" (Rousseau, 2009: 405). İyiyi ona gösterecek olan akıldır. Rousseau'nun, Sophie d'Houdetot'ya 1757-1758 yıllarında yazmış olduğu ve sonradan *Ahlak Mektupları (Lettres Morales)* olarak anılacak olan mektupların altıncısında vicdan "Nihayetinde bu insan hataları labirentinde güvenilir bir rehberimiz var ama onun var olması yeterli değil, onu nasıl tanıyacağımızı ve takip edeceğimizi bilmeliyiz" ifadeleri ile

açıklanır (Rousseau, 1757). Akıl, iyiyi ya da adil olanı gösterdiğinde vicdan insanı bunları sevmeye yöneltir. İnsan "iyiliği sevmek için vicdan, onu tanımak için akıl ve onu seçmek için özgürlük" sahibidir (Rousseau, 2009: 412). Akıl, vicdan ve özgürlük ahlaklı olana ulaşmak için birlikte çalışır.

Rousseau, *Ahlak Mektupları'*ndavicdana dair görüşlerine geniş yer vermiştir. Dent'e göre bu mektuplarda daha sonra başka eserlerinde detaylı olarak incelediğinden fazlası bulunmamaktadır (Dent, 2002: 235). Ancak özellikle *Ahlak Mektupları'*nın üçüncüsündeki aklın hâkim konumuna dair eleştirisi ve kendi içindeki ilkelere dikkat edilmesi şeklindeki çözüm önerisi başka eserlerinde detaylı açıkladığı fikirlerinin bir özeti olmak anlamında önemlidir. Hendel, bu mektubun bizi vardırdığı noktanın şu olduğunu ifade eder: "Akılda da gücünü vicdanda bize gösteren bir ahlak ilkesi olabilir" (Hendel, 1934: 311). Rousseau, bu kendi içindeki ilkeleri bulmanın yolu olarak *Ahlak Mektupları'*nın altıncısında yalnız kalabilmekten bahseder. Sophie'ye, "yeniden kendimiz olmakla, kendi içimizde yoğunlaşarak, doğanın varlığımıza verdiği sınırlar içinde ruhumuzu sınırlayarak, kısacası kendimizi olduğumuz yerde toplayarak başlayalım" der (Rousseau, 1757). Bunun yolu ise yalnız kalabilmeyi başarabilmektir. Ancak bu yalnızlık çağrısını çokça eleştirildiği şekilde topyekûn toplumdan çekilme olarak değil de, bir çeşit iç gözlem çağrısı olarak anlamak daha uygun olacaktır. Zira kendisi de bunu şöyle açıklar: "Söz konusu yalnızlık, kapınızı kapatıp dairenizde kalmaktan çok, Abbé Terrasson'un dediği gibi ruhunuzu meşguliyetlerden çekip almak ve öncelikle onu her an ilk bakışta saldıran yabancı tutkulara kapatmaktır" (Rousseau, 1757). Rousseau'nun Sophie'ye yaptığı bu çağrı, tüm düşüncesinin temeli olan insanı tanımaya dair bir çağrıdır. O, insanı tanımakla başlamak gerektiğini her eserinde dayanak noktası olarak kullanır. Bunun önemini Damrosch şu şekilde vurgular: "Olağanüstü bir dürüstlükle benliğini analiz etmeye yöneldiği için benliği ele almanın yepyeni bir yöntemini içeren hiç beklenmedik bir sonuç meydana geldi. Bu gerçek anlamda modern psikolojinin başlangıcıydı" (Damrosch, 2010: 254). İnsanın doğal olan ve olmayan itkilerine, merhamet ve vicdana dair yaptığı iç gözlem bu anlamda bir mihenk taşı olmuştur.

Emilé'de ve kısmen *Ahlak Mektupları*'ndan başka vicdan meselesine Damroch'un "psikolojik anlamda, saplantılı bir tukunun daha sağlıklı ve yapıcı bir

şeye dönüştürülebileceğini göstermek" (Damrosch, 2010: 316) amacı güttüğünü söylediği *Julie ya da Yeni Héloïse*'de de değinilir. Bu dönüşümü sağlamada esas rollerden biri vicdana verilir. Julie, neredeyse tüm roman boyunca erdemli olmak arzusunu ve vicdanında yaptığı muhasebeyi mektuplaştırmıştır. Rousseau'nun çok temel kuramsal fikirlerini edebiyat örtüsünün altında verdiği bu eserde de vicdan, ahlaka götüren yoldur. Tutkularının boyunduruğundan kurtulan Julie, özgürleşme yolunda ilerlerken mütemadiyen vicdanının sesine kulak verir ki bu ses, aslında aklının gösterdiği iyiyi sevmesini sağlayan doğal itkisinden başka bir şey değildir. Aklının gösterdiği iyiyi seven ve seçen Julie bu şekilde istem ve eylemlerinde özgürlüğünü tesis eder.

Julie'nin özgürlüğünü mümkün kılan, Türkçe'ye Rousseau söz konusu olduğunda vicdan olarak çevrilmesi tercih edilen ve bizim de bu tercih doğrultusunda aynı şekilde kullandığımız *conscience* kelimesi yukarıda da değindiğimiz gibi vicdanın yanı sıra bilinç anlamına da gelir. Rousseau bu terime her ne kadar kendi düşünce sisteminde özel bir anlam atfetmiş ise de bu durum, sözlük anlamlarını dışladığını düşünmemizi gerektirmez. Rousseau ilksel insan anlatısını neticelendirmesi ve toplumsal insanın iç dünyasına yönelmesi ile birlikte artık Condillac'ın duyumculuğunu aşar. Özgürlüğe giden yolda duyumlardan, kendilik ya da irade bilincine geçer. *Conscience*'ı vicdanın yanı sıra bilinç anlamını da içerecek şekilde kabul etmemiz, onun düşüncesini hem diğer Modernlerle özelikle Hobbes ve Locke ile paralel okumamıza hem de kendisinden sonra özellikle Hegel'e uzanan yolda izini sürmemize imkân verir. Aynı zamanda Rousseau'nun kendi düşüncesinde de insanı topluma, iradeyi genel iradeye bağlayan noktayı ortaya koyar. Jürgen Habermas, Rousseau'nun Hobbes tarafından kanaat (*opinion*) ile bir arada ele alınan ve Locke tarafından *law of opinion* olarak "erdem ve kusurun ölçütü" sayılan *conscience*'ı genel irade kavramı ile birlikte "yasa koyucu mertebesine yükselttiğini" ifade eder (Habermas, 2021: 191). Ahlaki zeminde iyi ve kötüyü yargılamaya imkân veren vicdan veya bilinç, politik zeminde de bu yargılama işini Hobbes ve Locke'un düşüncesinde olandan bir adım ileri giderek bizzat kendi yasasını koymak şeklinde yerine getirir. Bir sonraki ana başlıkta anlatacağımız genel irade kavramına doğru ilerlerken bu bağlantıyı göz önünde tutmak Rousseau'nun düşüncesindeki bütünlüğü kaçırmamak adına oldukça önemlidir.

2.2.2.4. Yabancılaşma ve Kişisel Bağımlılık

Potansiyel ve aktüel olarak doğasından getirdiği itkileri ile, aynı itkilere sahip diğerleriyle yaşamaya başlayan insan artık akıl ile bunun aracı olduğu *amour propre* ve iyiye yönelen bir vicdan sahibidir. Bu dönüşüm insan için hem bir özgürleşme süreci olmuş ve Rousseau'nun 'Altın Çağ' olarak andığı birlikte yaşama halini ortaya koymuş, hem de insanın kendisine yabancılaşmasının yolunu açmıştır. Belirtmek gerekir ki Rousseau, yabancılaşma olgusunu ortaya koymasına rağmen bu kavramı Hegel ve Marx'ın yaptığı şekilde eserlerinde kullanmaz (Dent, 2002: 331). Yabancılaşma kavramı Rousseau'nun düşüncesinde olgusal olarak ortaya konur ve iki ayak üzerinde yükselir. Bu ayaklardan biri *amour propre* iken, diğeri ise diğer insanlar ile geliştirilen bağımlılık ilişkileridir.

Rousseau'nun *amour propre*'un kibir ve gurur şeklinde iki farklı görünümünü kabul ettiğini söylemiş idik. Bu itkinin diğerleri ile olan ilişkide kibir olarak ortaya konması insanın kendini diğerlerinden üstün görmesine ve aynı zamana da başkasının gözü ile değerlendirmesine yol açar ki bu, tam olarak kendine yabancılaşmaya yol açan haldir. Kendini diğerlerinden üstün görmek insanın doğal iyiliği ile uyuşmaz, başkalarının gözünde itibar kazanma çabası ise ortaya bir 'sahte değerler dizgesi' çıkarmak sureti ile insanı 'diğerlerinin beklentileriyle şekillenen yapay bir yaratık' haline getirir (Dent, 2002: 332).

Yabancılaşma olgusunun diğer ayağı ise bağımlılık ilişkileridir. Bu ilişkilerin nasıl ortaya çıktığı *İkinci Söylev*'de açıklanır. Bağımlılık ilişkisini ortaya çıkaran iş bölümünün gerekliliğidir. İnsanlar "yerine getirilmesi için tek bir kişinin kâfi geleceği görevleri" yüklendikleri Altın Çağ'dan "başkasının yardımına gereksinim duymaya başlamaları" ve bu nedenle "bir insanın iki kişiye yetecek kadar erzağa sahip olmasının daha avantajlı görülmeye başlanması" sebepleriyle çıkmıştır ki tam da bu sebepler insanların birbirine bağımlılıkları sonucunu doğurmuştur (Rousseau, 2020a:72). İşte buna yol açan, insanın tek başına altından kalkamayacağı işler yüklenmesine sebep olan ve bu şekilde iş bölümünü doğuranlar tarım ve madenciliktir. Kulübeler icat edip ailesi ile birlikte yaşamak suretiyle ilk devrimi gerçekleştiren insan, iş bölümü ilişkilerini ortaya çıkararak ikinci devrimini yapar

(Rousseau, 2021a: 144). Bu ikinci devrim, insanlar arasında ortaya çıkacak doğal olmayan bir eşitsizliğin yolunu açmakla aynı zamanda Rousseau'nun *Émile*'de "kişilere bağımlılık" (*dépendance des hommes*) olarak adlandırdığı durumu ortaya çıkarmıştır (Rousseau, 2009: 78). Kişilere bağımlılığın, şeylere olan bağımlılığın aksine ahlaki boyutu bulunmakla hem efendinin hem kölenin özgürlüğü önünde engeldir. Çünkü efendi köle ilişkisinde hem efendi köleye, hem de köle efendiye bu türden bağımlıdır. "Kendisini başkalarının efendisi sanan kişi yine de onlardan daha fazla köledir" (Rousseau, 2018a: 7).

İnsanın doğal durumdan çıkmasını Kant, *İnsan Tarihinin Tahmini Başlangıcı* metninde kutsal metinlerdeki 'Cennetten Düşüş' anlatısıyla paralel okur (Kant, 2022a: 56). Buna göre insan doğal durumdan çıkmakla kendi cennetinden ayrılmıştır. Bu anlatıyla istinaden Melzer de, doğa durumundan çıkan insanla cennetten kovulan arasında bir paralellik kurar. Ancak ona göre 'gerçek Düşüş' doğa durumundan çıkılması değil, bunun sonucunda ortaya çıkan bağımlılık ilişkileridir (Melzer, 1990: 71). Doğal olmayan arzuların yükselişi insanın doğal birliğini bozan ilk adım olmuşken, ikinci adım olan kendi kendine yeterliliğin kaybıyla 'Düşüş' gerçekleşmiştir. Diğerine olan bağımlılık insanın doğal özgürlüğünü ortadan kaldırmış, onu kendine zincirler edinmesine giden yola sokmuştur.

Kişisel bağımlılık, insanın doğal durumundaki birliği parçalar. Çünkü doğal iki itkisinden biri olan merhametin önünde engel olarak durur. Diğerine bağımlı olmak merhametin yarattığı özdeşleme kapasitesini engeller. Başkasının ürettiği araca ya da sağladığı hizmete muhtaç olmak, diğerini bunların sağlayıcısı olarak görmenin ötesine geçememize sebep olur. Üretilen o araca ya da sağlanan o hizmete ulaşmak için bir basamaktan ibaret olan diğeri ile özdeşleşme bağı artık ortadan kalkar. Anlatılan durum en açık halini daha sonra Kant'ın *Ahlak Metafiziği'nin Temellendirilmesi*'nde ortaya koyduğu ikinci maksimde bulacaktır: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant, 2022a: 46). Diğerini araç olarak görmek ve bu şekilde onunla olan özdeşleşme bağının imkânını ortadan kaldırmak ile insan iki ayaklı kısır bir döngüye girer: Diğerinin beğenisini kazanmak için kendini farklı göstermek çabası ile kendine

yabancılaşmak ve diğerine üstünlük sağlamak, hükmetmek çabası ile hem kendi doğal iyiliğine hem de diğerine yabancılaşmak.

Rousseau'nun toplumsal iş bölümünün yarattığı sonucu bağımlılık ve kölelik olarak nitelendirmesi de, bizi tek başına yaşama ya da Voltaire'in deyimiyle 'dört ayağımız üzerinde durmaya' çağırdığı yorumuna yol açmıştır. Antik dönemden beri kabul edilegelen insanın sosyal bir varlık olduğu yolundaki görüşe paralel olarak Voltaire *İkinci Söylev*'e dair notlarında Rousseau'ya "Ne! Karşılıklı ihtiyaçların her şeyi yarattığını görmüyor musun" diye çıkışır (Voltaire, 1883: 275). Hâlbuki Rousseau için karşılıklı ilişkilerin yarattığı şey ilk olarak, insanı kendine ve diğerine yabancılaştıran köleliktir. Diğerine ihtiyaç duymanın özgürlük önünde nasıl bir engel oluşturduğunu *Émile*'de şöyle ifade eder: "İradesini yerine getiren tek kişi, bunu yapmak için, başkasının kollarını kendisininkilerin ucuna koymaya ihtiyaç duymayan kişidir" (Rousseau, 1865: 51). İradeyi gerçekleştirmek özgürlük demektir.

Ancak sonucu yabancılaşma ve kölelik ilişkileri olsa da, bu iş bölümü ilişkilerinden vazgeçebilmek mümkün değildir. Bu ilişkilerin yokluğu ancak varsayımsal doğal durumda iken mümkündür. "Doğal durumdan çıkınca türdeşlerimizi de çıkmaya zorluyoruz, hiç kimse başkalarına aldırmayarak bu durumda kalamaz" (Rousseau, 2009: 254). Bunun nedeni ise ortaya çıkmış olan özel mülkiyet ilişkileridir. *Émile*'de toplumda iş bölümünün gerekliliği ve vazgeçilmezliğine dair Voltaire'in çıkışmasına da cevap sayılabilecek açıklamalar yer alır.

> *Kendisini hiçbir şeye bağlı olmayan ve kendi kendine yeten, tek başına biri olarak gören bir insan ancak sefil olur; yaşaması bile olanaksızdır; çünkü tüm dünyayı sana ve bana ait olan şeylerle kaplı bulunca, kendisine ait vücudundan başka bir şeyi de olmadığından, kendisi için gereli olan şeyleri nereden sağlayacaktır? (Rousseau, 2009: 254)*

Voltaire'in dediği gibi iş bölümü her şeydir, ancak mülkiyet ilişkilerinin yerleştiği toplumda her şeydir. Toplumdan bahsedilemeyen doğal durumda ne mülkiyet ne de iş bölümü vardır. Rousseau için mülkiyetle birlikte ortaya çıkan iş bölümü ilişkilerine geçiş, sonucu kişisel bağımlılık ve kölelik olan bir süreçtir. İnsan ilişkilerinin bu şekilde bir bağımlılık ve kölelik şeklinde ortaya konmamasının yolu ise insanın doğasındaki merhamete yer açmaktır. Diğeri ile özdeşleşebilmeyi ve karşılıklı maddi ihtiyaçlar üzerine değil, sevgi bağına dayalı bir toplumu tesis

edebilmeyi mümkün kılmak, köleliği ortadan kaldırır ve insanın özgürlüğünün yolunu açar.

2.2.2.5. Kötülük Problemi ve İyimserlik

Rousseau'nun ahlak felsefesine dair değineceğimiz son konu onun kötülüğün kaynağına dair ortaya attığı devrimsel öneridir. Doğadan gelen fiziksel kötülükle pek ilgilenmeyen Rousseau için asıl kötülük ahlakidir ve tam olarak insanın kendi doğasına olan yabancılaşması sürecinin ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Kötülüğün kaynağına dair onun önerisinin devrimsel yönü Tanrı'yı reddetmek zorunda kalmaksızın kötülüğü doğal süreçlerin bir sonucu olarak ortaya koymasıdır. Ne Tanrı ne de insan doğası, kötülüğün nedenine dair ahlak ve politika felsefesi ile paralel bir şekilde yepyeni bir özne ortaya koyar; toplum. Bu önerisinin ortaya çıkardığı sonuç ise çok daha devrimsel olmuştur, kötülük meselesini "metafiziğin alanı dışına çıkararak etiğin ve politikanın merkezine yerleştirmiştir" (Cassirer, 2023: 86).

Bu çözümü Kant'ın Rousseau'yu Newton ile kıyaslamasının sebebidir. "Newton gibi, Rousseau da açıklanacak cisimlerin minimalist bir betimlemesinden başlayıp başlangıçtaki birkaç özellikten mevcut hale doğal olarak nasıl gelindiğini göstermiştir" (Neiman, 2021: 64). Rousseau'nun düşüncesinde bu minimalist unsur insandır, toplumdan ve toplumsal sürecin ona kattıklarından soyutlanmış ilksel insan. Neticesi kötülük olan tüm değişimler bu minimalist unsurun katıldığı doğal bir sürecin sonuçlarıdır. Emile'de bu ahlaki temellendirme şöyle ifade edilir: "Bu inanılmaz ahlak ve karakter çeşitliliği içinde her yerde aynı adalet ve dürüstlük fikirlerini, her yerde aynı iyilik ve kötülük ilkelerini bulursunuz" (Rousseau, 2009: 403). Newton'un evrenin *kaos*'una *kosmos* getirmesi gibi Rousseau da aynı *kosmos*u insanın ahlak dünyasına taşımıştır. Cassirer'in aktardığına göre Kant bunu *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler* metnine ilişkin notlarında (*Bemerkungen*) şu şekilde ifade etmiştir:

> *Newton daha önce düzensizliğin ve uyumsuz bir çeşitliliğin hüküm sürdüğü yerde, büyük bir yalınlılıkla süren düzen ve düzenliliği gören ilk kişiydi. O zamandan beri kuyruklu yıldızlar geometrik yörüngelerinde hareket ediyor. Rousseau da insanların sergilediği çeşit çeşit görünümün gerisindeki, derine gizlenmiş insan doğasını keşfetmiş ve her şeyi önceden gören yardımsever bir Tanrı'nın varlığını gerekçelendiren gizli yasayı gözlemlemiş ilk kişiydi (Cassirer, 2023: 82).*

Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ifade ettiği şekliyle "üzerindeki yıldızlı gökyüzüne" hayranlık duymadan edememesinin sebebi Newton iken "içindeki ahlak yasasına" hayranlığının yolunu açanın Rousseau olduğu kabul edilmelidir (Kant, 2021: 174). Veya *Prolegomena*'da ifade ettiği şekliyle onu "dogmatik uykusundan uyandıran Hume" (Kant, 2015: 8) iken ahlaki uykusundan uyandıranın Rousseau olduğu kabul edilmelidir. Rousseau kötülüğün sorumluluğunu Tanrı'dan da insanın doğasından da almış, neticesi toplum olan doğal sürece yüklemiştir. *Émile*'de bunu iki farklı yerde, retorik olarak etkileyici iki farklı şekilde ifade eder: "Her şey Yaratıcının elinden çıktığında iyidir; insanın elinde bozulur" (Rousseau, 2009: 5) ve "İnsan! Artık kötülüğün yaratıcısını arama, bu yaratıcı sensin. Senin yaptığın ve senin acısını çektiğin kötülükten başka kötülük yoktur, ikisi de senden kaynaklanıyor" (Rousseau, 2009: 393). Bu cümlelerdeki insan ise elbette ki insan bireyi değil, insan toplumudur. Kant da bu kabulü insanlık tarihini özgürlüğün tarihi olarak okuması ile paralel olarak şu şekilde ifade eder: "Doğanın tarihi iyiyle başlar, çünkü o Tanrı'nın eseridir; özgürlüğün tarihi ise kötüyle, çünkü o insanın eseridir" (Kant, 2022a: 57).

Rousseau kötülüğün çözümünü ise tam olarak bu kötülüğü ortaya çıkardığını iddia ettiği unsurlarla mümkün görür. İnsanın yetkinleşebilme kapasitesi ve bunun neticesi olan akıl ile özü gereği özgür olan iradesi kötülüğün serpildiği toplumu oluşturduğu gibi aynı zamanda bu toplumda var olan kötülüğün de reçetesidir. İnsanın kendi doğasına yabancılaşmasına çözüm olarak sunulan ve önceki bölümlerde açıklanan akıl, *amour propre*, merhamet, vicdan ve tabi ki özgürlük bu yabancılaşmanın ortaya çıkardığı kötülüğe karşı da savaşının araçları olarak ortaya konur. Kötülük Tanrı'dan gelmediği gibi bunun kurtuluşu da Tanrı'dan beklenemez. "Cehennemi başka dünyada aramaya ne gerek var? Cehennnem zaten bu dünyada kötülerin yüreğindedir" (Rousseau, 2009: 397). Cehennem buradaysa cennet neden başka bir yerde olsun ki?

Rousseau kötülük problemi ekseninde adı 'iyimser felsefe' ile anılan, kendi çağdaşları özellikle de Voltaire ile bu konuda ciddi bir fikir ayrılığında bulunduğu düşünülen bir düşünürdür. İyimserlik tartışmaları o dönem Lizbon depremi ile odağa çekilmiştir. "Lizbon depreminin, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra, Batı uygarlığını en fazla sarsan olay olduğu söylenir" (Neiman, 2021: 291). Deprem,

dönemin filozoflarının da politikacı ve teologlarının da fikirlerini ifade etmek ve bu fikirlerin doğruluğunu iddia etmek için kullandıkları bir ortam sağlamıştır. Bu deprem üzerine Voltaire'in yazdığı şiir (*Poème Sur Le Désastre De Lisbonne Ou Examen De Cet Axiome: "Tout Est Bien"*) ve bu şiire istinaden Rousseau'nun Voltaire'e yazdığı mektup, bu iki düşünürün iki ayrı ucun temsilcisi kabul edilmelerine yol açmıştır. Voltaire özellikle *Candide* dikkate alındığında kötülükler de dâhil her şeyi bütünün iyisine hizmet eden olgular olarak görmenin gerçekte iyimserlik olmadığını, aksine her türlü değişim umudunu yok ettiğini ileri sürer (Neiman, 2021: 181). Rousseau da başka yoldan ama aynı sonuca varır. Onun da mümkün kılmak istediği şey değişim umududur ve Tanrı'nın iyiliğine olan inancı bu umudu canlı tutmak için kullanır. Voltaire'e 1756 yılında yazdığı *Lettre à Monseur de Voltaire* olarak anılan mektubunda bunu Zadig'den öğrendiğini söyler. Voltaire, *Candide*'den ve Lizbon depreminden önce yazmış olduğu *Zadig*'de gerçekte Melek Jesrad olan bir keşişe seslendirttiği Liebniz'in 'olası dünyaların en iyisi' anlatısına karşı o kadar da olumsuz yaklaşmaz. Candide gibi birçok felakete uğramasına rağmen Zadig sonunda sevdiği kadınla evlenen, halkını tıpkı Rousseau'nun da arzuladığı gibi adalet ve sevgi ile yöneten bir yönetici olur.

Ancak Voltaire'in Lizbon depreminden sonra yazdığı şiiri açıkça bir çözüm yolu göstermeyen bir isyandır. Bu çözümsüz bırakış Rousseau'ya "kederlerini körükleyen, onu söylenmeye teşvik eden ve sarsılmış bir umut dışında her şeyi elinden alarak onu umutsuzluğa düşüren" bir anlatı olarak görünür (Rousseau, 1756). Oysa Rousseau'da görmeye alışık olduğumuz merhamet çağrısı Voltaire'in bu şiirinde yankılanır.

> *Ve hatalı filozoflar, haykırarak, "her şey iyidir" diyen,*
> *Haydi, gelin de dikkatle seyredin bu korkunç yıkıntıları,*
> *Küllerini şu talihsizin, şu döküntüleri, şu kalıntıları,*
> *Birbirinin üstüne yığılmış şu kadınları ve çocukları,*
> *Parça parça mermerler altındaki şu dağılmış uzuvları.*
> *Görün parçalayıp yuttuğu şu yüz binlerce zavallıyı yeryüzünün*
> *(...)*
> *Haykırırsınız acıklı sesinizle, "her şey iyidir" diye,*
> *Evren yalanlıyor sizi ve kendi saf kalbiniz de*
> *Çürütüyor bu hatayı yüzlerce kere zihninizde (Topuz ve Tümkaya, 2019: 280).*

Rousseau'nun şiire cevap olarak kaleme aldığı mektup Tanrı ve doğal din anlatısı ile *Savoyard Papazı*'nın öncülü niteliğindedir. Tanrı inancı otoritelerden değil, insanın vicdanından gelir. Rousseau tarafından inanca saldırı olarak değerlendirilen

Voltaire'in bu şiirinin yaptığı "öğretilmek istenen ne kesin ne de yararlı iken, barışçıl ruhları rahatsız etmek ve insanları boşuna perişan etmektir" (Rousseau, 1756).

Rousseau'nun Tanrı'sı da tıpkı kötülük bahsinde olduğu gibi metafizik bir araştırma konusu değildir, etik bir unsurdur ve bu anlamda praksis alanına ilişkindir. Tanrı, istem ve eylemlerimizin ahlaki varlığımıza uygun olarak kendimize olan sevgimizi ve ötekine olan merhameti içerecek şekilde ortaya çıkması konusunda içsel bir denetim mekanizmasıdır. "Gerçek din zihin için kavramlar değil, eylem için talimatlar içerir" (Cassirer, 2020: 44). Bu şekilde kabul ettiği Tanrı'nın iyiliği konusunda şüphesi bulunmayan Rousseau için Lizbon depreminin yarattığı zarar ve ortaya çıkan kötülükten sorumlu olan yine toplumdur. Toplum ve bu toplumda yaşayan insanın yozlaşmış ahlaki varlığı doğal olanın çok ötesinde bir zarara sebep olmuştur.

> *Lizbon konusundan ayrılmadan, örneğin, doğanın orada altı ya da yedi katlı yirmi bin evi bir araya getirmediğini ve bu büyük şehrin sakinleri daha eşit bir şekilde dağıtılmış ve daha hafif bir şekilde barındırılmış olsaydı, hasarın çok daha az olacağını ve belki de sıfır olacağını kabul edin. (...) Bu felakette kaç talihsiz insan elbiselerini, kâğıtlarını, parasını almak istediği için can verdi? (Rousseau, 1756)*

Rousseau, bu mektubu ile "Kendi adıma, doğanın bize yaşattığı kötülüklerin, bizim onlara kattığımız kötülüklerden daha az acımasız olduğunu her yerde görüyorum" diyerek ahlaki olan ile doğadan gelen kötülük arasında bir ayrım ortaya koymuştur ve bu ikisi arasında bir çeşit suç ceza ilişkisi bulunduğunu da kabul etmemiştir (Rousseau, 1756). Susan Neiman bunu "doğal ve ahlaki kötülük arasındaki modern ayrımın başlangıcı" olarak ortaya koyar (Neiman, 2021: 57). Bu ayrım *Émile*'de de ortaya konur: "Ahlaki kötülük hiç kuşkusuz bizim işimizdir; fiziksel kötülüğü ise bize onu algılanabilir duruma getiren kötülüklerimiz olmasaydı tanımayacaktık" (Rousseau, 2009: 392).

Bu ayrımı kabul etmesi Rousseau'yu Hıristiyanlığın 'İlk Günah' anlayışını kabul etmekten uzağa atmış, kendi doğal din öğretisini ortaya koymasının yolunu açmıştır. *Émile*'in Parlamento ve Paris Başpiskopozluğu tarafından mahkûm edilmesi üzerine Paris Başpsikoposu Beaumont'a yazdığı mektubunda Rousseau, ilk günah anlayışını neden kabul edilemez bulduğunu açıkça ortaya koyar: "Monsenyör, insanı ilk günahtan ve onun etkilerinden kurtarmanın vaftizden başka yolu yoktur. Size göre bundan şu sonuç çıkıyor: Hıristiyanlar dışında hiçbir yurttaş ya da insan

olmayacaktır. Ya bu sonucu inkâr edin ya da çok fazla şey kanıtladığınızı kabul edin" (Rousseau, 1762a).

Rousseau'nun *Savoyard Papazı*'nda derinlemesine anlattığı ve bu mektupta savunduğu din, gereğini insan olmakta bulan bir özgürlük dinidir. "Kendini özgür bir varlık olarak düşünmeyen için Tanrı'ya açılan her kapı kapalıdır" (Cassirer, 2020: 43). Bu dinin kaynağı vicdandır ve vahye ya da aracıya ihtiyaç duymaz. Damrosch, Rousseau'nun inancının her ne kadar Voltaire'in salt kuramsal bir kurgu olan deizminden farklı olsa da bir çeşit deizm olduğunu söyler (Damrosch, 2010: 345). Cassirer ise bu inancı tıpkı Kant'ınki gibi bir "etiko-teoloji" olarak nitelendirir (Cassirer, 2020: 44). Rousseau'nun Tanrı'sının konumunun metafizik değil, ahlaki olduğu gözetilerek bu konuda Cassirer'in yaklaşımını kabul etmek daha uygun olacaktır.

Rousseau'nun din ve Tanrı konusundaki görüşleri, Hıristiyanlığın geleneksel kabulleri ve Kilisenin hâkimiyetine karşı bir başkaldırı olarak nitelendirilmiş, *Savoyard Papazı*'nda açıklanan bu inanç *Émile*'in hem Paris hem de Cenevre'de yakılmasına kadar uzanan bir sürece neden olmuştur. Tıpkı cumhuriyetçi *Toplum Sözleşmesi*'nin mutlak monarşiye karşı bir tehdit olarak alınması ve yakılması gibi. Schiller, Rousseau için yazdığı bir şiirde bu durumu Sokrates ile kıyaslayarak şu şekilde ifade etmiştir:

> *"Nasıl ki Sokrates'in işini bitirdiyse Sofistler,*
> *Hıristiyanlar da eziyet ediyor Rousseau'ya, mahvediyor onu*
> *Hıristiyanları insan olmaya çağıran Rousseau'yu" (Cassirer, 2023: 10).*

Rousseau "kendini profesyonel bir yazar olarak değil, verecek mesajı olan bir insan olarak görmüştür" (Damrosch, 2010: 332). Amacı insanın insan olmasının gereği olan özgürlüğünü mümkün kılmak olan bu mesajı *Julie ya da Yeni Héloïse*'de insan ilişkilerinde, *Émile*'de eğitimde ve *Toplum Sözleşmesi*'nde politik yaşamda açıklayıp vermek ister.

Diğerleri ile birlikte yaşamanın insanın doğasında meydana getirdiği değişimler, mülkiyet ve kişisel bağımlılık ilişkileri insanın insan olmasından kaynaklanan özgürlüğü önünde engellerin ilk basamağı olmuştur. İkinci basamak ise ilk hukuk kuralları ve ilk politik örgütlenmelerin ortaya çıkması ile kurumsallaşacak olan eşitsizlik olacaktır. Tezimizin bir sonraki bölümünde doğanın fiziksel eşitsizliğinden farklı olan, ahlaki (*moral*) ve politik eşitsizlik anlatısı ile birlikte

Rousseau'nun politika ve hukuk felsefesine geçilecektir. Ancak bundan önce Rousseau'nun ahlak ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiye değinmek gerekir.

2.3. AHLAK VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

Rousseau, doğal özgürlüğün insanın diğerleri ile yaşamaya başlaması ile birlikte artık geri dönüşü olmayan bir şekilde yittiğini söyler. Diğerlerini görerek kendi doğasını değiştiren insanın özgürlüğü artık doğal özgürlük değildir. Bu haldeki özgürlük durumu için Dent "ihtiyari özgürlük" terimini kullanır ve bir araya gelen insanların her birinin kendi "sınırlanmamış öz-egemenlikleri" olan bu özgürlük "bireyin belli bir biçimde hareket etme ya da etmeme özgürlüğü" olarak tanımlanır (Dent, 2002: 264). Bu gerçek anlamda bir özgürlük değildir ve ortak yaşamanın imkânını sakatlar. Bu nedenle ortak yaşamı mümkün kılacak düzenlemeler gereklidir.

Rousseau'nun ortak yaşamı mümkün kılmak amacıyla ortadan kalkan doğal özgürlük ve ortaya çıkan ihtiyari özgürlük yerine tesisini hedeflediği, toplum içinde anlamını bulan iki ayaklı bir özgürlük anlayışıdır. Bunun ilk ayağı, ahlaki bir varlık olarak kendini ortaya koymuş olan insanın bunun neticesi olarak ulaşması gereken ahlaki özgürlüktür (*liberté morale*). "İnsanı kendi kendisinin efendisi yapan" (Rousseau, 2018a: 21) ahlaki özgürlük, Dent'in ifadesiyle;

> *Kişinin ortak bir birlik oluşturmak için çabalayan insanlar arasında bir kişi olması itibarıyla sahip olduğu özgürlüktür. Bu sorumsuz, soyutlanmış bir kişinin özgürlüğü değil, benzer şartlarda bulunan herkesin kabul edebileceği ve uygun görebileceği ortak bir düzenin peşinde olan bir kişiye özgü bir özgürlüktür (Dent, 2002: 265).*

Bu anlamda ahlaki özgürlük, Rousseau'nun özgürlük anlayışının ikinci ayağı olan sivil özgürlük (*liberté civile*) ile birlikte ve insanın "kendisi için belirlediği yasaya uymasıyla" mümkün görülür ki, bu da bizi 'genel irade' kavramına götürecektir (Rousseau, 2018a: 21).

Rousseau'nun düşüncesinde insanın diğerleri ile birlikte yaşaması söz konusu olduğunda ahlaki varlığı ve özgürlüğü sıkı bir ilişki içerisindedir. İnsanı toplumun ona tüm kattıklarından soyarak anlamaya çalıştığı ilksel insan tasarımında, insanı hayvandan ayıran olarak yetkinleşebilme kapasitesi ile birlikte özü gereği özgür olan iradeyi kullanır. İnsan, insan olmasının bir gereği olarak irade sahibidir ve bu irade

özü gereği özgürdür. "İradem duyularımdan bağımsızdır, ya kabul ederim ya da karşı koyarım" (Rousseau, 2009: 390). Bu özgürlük yalnızca eylemlerle sınırlı değildir, insan eylemlerinde olduğu gibi istemede de özgürdür. Tam bu nokta ahlak ve özgürlük arasındaki ilişkinin ne kadar kuvvetli olduğunun göstergesidir. Voltaire, insanın özgürlüğünü eylemleri ile sınırlamıştır. "İstediğimi yapabilmek, işte benim özgürlüğüm budur. Fakat istediğimi istemek benim için zorunludur" (Voltaire, 2022: 13). Rousseau için ise, Augustinus'un kabul ettiği gibi özgürlük istemede başlar. İstemede özgürlüğün tek bir sınırı vardır ki o da *amour soi*'dır. Ancak bunu dışsal bir etken olmaması sebebi ile gerçek bir sınır olarak kabul edebilmek mümkün değildir. "Kuşkusuz kendi iyiliğimi istememekte özgür değilim, kötülüğümü istemekte de özgür değilim. Ama özgürlüğüm yalnızca bana uygun olan veya öyle olduğunu sandığım şeyi bana yabancı hiçbir şey karar vermeme yol açmadan istememden ibarettir" (Rousseau, 2009: 391). Voltaire'in kabul ettiği şekilde insanı istemede zorunluluk yasalarına bağlı saymak Rousseau'nun vicdan kavramına yüklediği anlamı boşa çıkaracağı gibi özgürlük ve ahlak arasındaki sıkı ilişkiyi de gevşetir. "Özgürlük duygum, yalnızca ahlakımı bozup sonunda ruhumun sesinin bedenimin yasasına karşı koymasını engellediğimde içimde yok oluyor" (Rousseau, 2009: 390). İnsan istemede özgür olduğundan seçimini 'dışsal kışkırtmalar' (*l'impulsion des objets externes*) ile değil, bu cümlede 'ruhumun sesi' olarak ifade edilen vicdanına başvurarak yapar. Bu, onun ahlaki bir varlık olmasının nedeni ve sonucudur.

Emilé'deki *Savoyard Papazı* anlatısı toplumsallaşan insanda özgürlük ile iyiyi seçmek arasındaki bağlantıyı aşama aşama açıklar. İnsan, diğerleri ile birlikteyaşamak sureti ile akıl sahibi bir varlık haline gelmekle bu aklın yetileri olan kıyaslama ve yargılama gücünü elde eder. Yargılama gücü, insanın doğasından getirdiği ve özü gereği özgür olan iradenin yargısını belirleyen unsurdur. İnsan yargılama gücü ile iradenin yargısını belirler. Bu yargının neticesi iyiyi seçmek ya da seçmemek şeklinde olur. "İnsan doğruyu nasıl yargılamışsa, iyiyi de seçer; doğru yargılamamışsa yanlış seçmiş demektir" (Rousseau, 2009: 390). Yargılama gücü tıpkı daha sonra Kant'ın sistematiğinde ifadesini bulacağı gibi aklı praksis alanına taşıyan araçtır. Tam da yargılama gücüne yüklenen bu vazife sebebi ile henüz bu güce sahip olmayan ilksel insan potansiyel olarak irade sahibi olmasına rağmen ahlakiliğinden bahsedilmez. Ancak aklın ve yargılama gücünün ortaya çıkması ile

birlikte iyi ve kötüden bahsedilmeye başlanabilir. Yargılama gücünün iradeyi praksis alanına taşıması ve özgürlüğü mümkün kılmasına dair Rousseau'nun düşüncesini Hegel şu şekilde değerlendirir; "İrade ancak düşünme gücüne sahip olarak özgürdür. Bu özgürlük ilkesi Rousseau'da ortaya çıkmış ve kendini sonsuz olarak kavrayan insana bu sonsuz kuvveti kazandırmıştır" (Hegel, 2021: 353).

İnsanın diğerleri ile birlikte yaşaması durumunda özgürlüğü, doğal özgürlüğünden farklı olarak aklın yetilerine ve bu yetiler ile birlikte ortaya koyduğu ahlaki varlığına bağlıdır. Burada özgürlük ve ahlak arasındaki çift yönlü ilişki vurgulanır. Toplumsallaşan insan, özü gereği özgür bir iradeye sahip olduğu için ahlakidir ve ancak bu ahlak sayesinde özgürlüğünü tesis edebilir. Ahlak yozlaştığında artık özgürlük değil, tam tersine kötülüğe kölelik söz konusu olur. "İştah itkisi tek başına köleliktir ve kendi koyduğumuz yasalara itaat etmek özgürlüktür" (Rousseau, 2020b: 72). Bu anlamda ahlak ve özgürlük arasındaki ilişki karşılıklı bir gerek-sonuç ilişkisidir.

Rousseau'nun özgürlük anlayışı insanın hem birey olarak tek başına hem de bir bütün olarak toplumla özgürleşmesini kapsar. Çünkü geri dönüşü olmaz bir şekilde toplum içinde yaşayan insan için, bunlardan biri olmaksızın diğeri mümkün değildir. Diğerleri ile birlikte yaşamaya başlamasıyla birlikte insan, doğa durumundaki doğal özgürlüğünü kaybetmiştir ve insan olmasının nedeni ve gereği olan özgürlüğünü artık toplum içerisinde, toplumla birlikte tesis etmelidir. Ancak bunun nasıl mümkün olacağı, toplum içinde Rousseau'nun genel irade dediği iradeye itaat ederek doğası gereği özgür insanın özgürlüğünün nasıl tesis ve muhafaza edileceği Rousseau'nun en çok eleştirildiği noktalardan biri olmuştur. Bu noktanın anahtarı ise tam olarak ahlaki özgürlüktür. Yine Dent'in ifadesiyle ahlaki özgürlük;

> "*insanın aynı konumdaki diğerlerini önemsemesi ve onlardan saygı görmesi, tam da kendi ihtiyacı ve doğasına uygun olanı yapmasıdır. Kısacası ahlaki bir varlık olarak kendi karakterinde özgür olması ve özgürce hareket etmesidir ki, bu insanın tamamlanmış insanlığındaki kurucu unsurdur" (Dent, 2005: 149).*

İnsanın doğasından gelen *amour soi* ve merhamet ile toplumsallaşarak edindiği akıl, vicdan ve kibre dönüşmeyen *amour propre* bir arada çalışarak sivil ve ahlaki özgürlüğü birlikte mümkün kılar. İnsanın, insan olması nedeniyle sahip olduğu tüm nitelikler onu özgürlüğe taşır. İnsan olmak, özgür olmaktır. Bu nedenle "Özgürlükten vazgeçmek insan olma niteliğinden, insanlık haklarından hatta ödevlerinden

vazgeçmek anlamına gelir" (Rousseau, 2020b: 62). Özgürlük insanın ahlaki ve sivil varlığının birliğini gerektirmektedir. Tezimizin buraya kadar olan kısmında Rousseau'nun düşüncesinde insanın kendini aklaki bir varlık olarak inşa edişini anlatmış olmakla bir sonraki bölümde sivil bir varlık olarak insanı ele alacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
POLİTİKA VE HUKUK FELSEFESİNDE ROUSSEAU'NUN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

3.1. AHLAKİ VEYA POLİTİK EŞİTSİZLİK

Bir önceki bölümde anlatılan insan, kendi doğasını diğerleri ile ilişkisinde ve doğa ile mücadelesinde değiştirmek sureti ile ahlaki varlığını ortaya koymuştur. Değişen insan doğası ve kalıcı insan ilişkileri doğa durumunda iken söz konusu olmayan yeni bir eşitsizlik durumu oraya çıkarmıştır. Bu durum, doğa durumundaki doğal veya fiziksel (*naturelle ou physique*) eşitsizlikten farklı temelleri ve sonuçları olan ahlaki veya politik (*morale ou politique*) eşitsizliktir. Rousseau için eşitlik ve eşitsizlik kavramları özgürlük için anahtar olarak görülür. Eşitlik ve özgürlük arasındaki ilişkiye ve Rousseau'nun eşitlik ile kastettiğinin ne olduğuna ilerleyen bölümlerde daha detaylı değinilecek olmakla şunu söylemek gerekir ki Rousseau'nun düşüncesinde özgürlük, ancak eşitlik ile birlikte mümkündür. Eşitlik özgürlüğün içindedir, ayrı bir yerde durmaz veözgürlüğü mümkün kılar. Eşitliğin özgürlük ile kurulan bu ilişkisi sayesindedir ki Rousseau'nun eşitlik anlayışında mutlaklık söz konusu değildir ve adalet ile bir arada ele alınır. Tıpkı doğa durumundaki ilksel insanın doğal özgürlüğünün kaynağının içinde bulunduğu naif eşitlik hali olması gibi sivil durumdaki ahlaki ve sivil özgürlük de ancak ahlaki ve sivil eşitlik söz konusuysa mümkün görülür. Rousseau, özgürlüğü ancak birey ve toplumda birlikte mümkün gördüğünden liberal düşüncedeki 'eşitliğin bireysel özgürlük önünde engel' olarak kabul edilmesinin aksine bir yaklaşım benimser.

İkinci Söylev'de insanlar arasında ahlaki veya politik eşitsizliğin doğmasının sebebi olarak özel mülkiyet ilişkileri itham edilir. İnsan ilişkilerinin izini özel mülkiyetin doğduğu aşamaya kadar özenle süren Rousseau, bu doğuma sebep olanı bizzat insanın kendi yetileri olarak ortaya koyar. Yetkinleşebilme kapasitesi ve özü gereği özgür olan iradeye sahip olması neticesinde insan "bütün yetilerin geliştiği, belleğin ve hayal gücünün tamamıyla işlediği, *amour propre*'un çekiminde, mantığın etkin durumda olduğu ve zihnin de neredeyse kusursuzluğun en yüksek noktasına ulaştığı" bir duruma ulaşmıştır (Œuvres Complètes, 2024: 1938). Bu durum

eşitsizliğin ahlaki veya politik olarak ortaya çıktığı aşamadır. Rousseau bu belirlemesinde de yine çelişkilerle çalışmıştır. İnsanın zihinsel kusursuzluğu ve ortaya çıkmış olan ahlaki veya politik eşitsizliğin çelişkisi tam olarak modern çağın bir çelişkisi olarak ortaya konmakla Rousseau da, bu çağın bir diyalektikçisi olarak mevcut çelişkilerden beslenerek düşünce üretmiştir.

İkinci Söylev'de topluluk içinde yaşamaya başlayan insanın nasıl aşama aşama bu eşitsizliğin ortaya çıkmasına sebep olduğunu anlatır. Yetkinleşebilen ve özü gereği özgür bir irade sahibi olan insan için öyle bir aşama gelmiştir ki özel mülkiyet ilişkilerini doğuran tarım ve madencilik faaliyetleri ortaya çıkmıştır. Barınağını yapan, aileyi ve sonra daha geniş bir topluluğu meydana getiren insan gelişen fiziksel ve zihinsel yetenekleri ile çeşitli araç gereçler ortaya koymuştur. Bu araçların hem yapılması hem de kullanılması iş bölümünü gerektirmiştir. Bu değişimin ahlaki ve politik eşitsizliğe giden yolu nasıl açtığını Shklar şu şekilde özetler: "Demir ve tahıl kullanımlarının keşfedilmesiyle başlayan teknik ilerlemeler, iş yükünü ve eşitsizliği artırır. Çünkü teknikteki her ilerleme artı başlangıçta avantaja sahip olanların çıkarlarını desteklemektedir" (Shklar, 1969: 50). Başlangıçtaki avantajlar fiziksel farklardan kaynaklansa da iş bölümünün sebep olduğu değişim fiziksel farkların ötesinde bir eşitsizliğin yolunu açmıştır. Alet yapımı ve buna eşlik eden madencilik faaliyeti ile birlikte tarım da, hem toprağın sahiplenilmesini hem de bu toprağın işlenmesi için bir kişinin altından kalkabileceğinden fazla iş gücünü ihtiyaç olarak ortaya koyması sebebi ile iş bölümünü gerekli kılmıştır. Rousseau'nun düşüncesindeki bu aşamayı Kant, kendi doğa durumu anlatısında "toplum halinde örgütlenmenin girizgâhı olarak çalışma ve ihtilaf çağları" olarak adlandırır (Kant, 2022a: 59).

İş bölümü ilişkilerinin hem doğmasına hem de sonrasında gelişmesine sebep olan özel mülkiyet gibi iş bölümü de, Rousseau için doğal bir kurum değildir ve insanın doğasındaki bir itkiden kaynaklanmaz. Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*'nde iş bölümü ilişkisini ortaya çıkaranın insanın doğasındaki bir itki olduğunu ileri sürer: "İşbölümü, öyle geniş bir fayda gözetmeyen, insan tabiatındaki belirli bir eğilimin, yani alıp vermek, bir şeyi bir başka şeyle trampa ve değiş etmek eğiliminin pek yavaş, tedrici, fakat kaçınılması imkânsız olan sonucudur" (Smith, 2011: 14). Rousseau için ise, iş bölümü tıpkı toplumun kendisi gibi doğanın

zorluklarından doğmuşsa da doğal olmayan bir kurumdur. Bu anlamda Rousseau, Smith'den ayrıldığı gibi aynı zamanda Durkheim gibi toplumu biyolojik bir organizma olarak da ele almaz ve bu toplumdaki işbölümü ilişkilerini bu biyolojik yapının oluşturucu ve kaçınılmaz bir uzantısı olarak görmez. Bu kabul sayesinde onun düşüncesinde, verili olanı kabul etmek gerekmediği ve değişimin mümkün olduğu fikrinin yeşermesinin yolu açılır. İşbölümünün, tezin ikinci bölümde "Yabancılaşma ve Kişisel Bağımlılık" başlığı altında açıklanan ahlaki sonuçlarının yanında insanın sivil varlığında da önemli bir etkisi olmuştur. Bu bağlamda Rousseau'nun iş bölümü ile bir arada ele aldığı bir kurum daha vardır ki bu, köleliktir.

Ahlaki veya politik eşitsizlik ile birlikte kurumsallaşacak olan köleliğin temelleri, iş bölümü ilişkilerinin ortaya çıkması ile atılır. Başkasının gücüne ihtiyacı olan ve başkasının ürününe ihtiyacı olan, gücü ve ürünü takas eder. İşte bu durum karşılıklı bir kölelik haline yol açar. Hem ürün sahibi hem de o ürün için gücünü takas eden, birbirine doğal olmayan bir bağımlılık geliştirmek sayesinde kendine kölelik bağları edinir. Rousseau'nun düşüncesinde kölelik bu şekilde insanın doğasına yabancı olarak konumlandırılır ve insanın özgürlüğü önündeki bir engel olarak görülür. Rousseau, *İkinci Söylev*'den sonra *Toplum Sözleşmesi*'nde de toplumun kökenine dair yapılan araştırmada kölelik bahsine yer verir ve köleliğin ne Aristoteles'in *Politika*'da kabul ettiği şekilde doğal olduğunu ne de Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku*'nda kabul ettiği şekilde 'fetih hakkı'na dayandığını, tıpkı toplumun kendisi gibi yapay ve uzlaşımsal bir kurum olduğunu ileri sürer. Şöyle ki "doğası gereği köleler varsa eğer, bunlar doğaya aykırı olarak köleleştirildikleri içindir" (Rousseau, 2018a: 9). Kölelik iş bölümü ilişkilerinin bir neticesi olarak ortaya çıkmış ise de bu kaçılmaz bir sonuç değildir. Bu ilişkilerin köleliğe yol açmaksızın tesis edilebilme imkânı Rousseau'ya *Toplum Sözleşmesi* ve *Émile*'i yazdırmıştır.

İş bölümünün ortaya çıkması ile temelleri atılan kölelik ilişkilerinin ve ahlaki veya politik eşitsizliğin kurumsallaşması ise özel mülkiyetin kurumsallaşması ile birlikte olmuştur. Özel mülkiyetin doğması Roussseau'nun düşüncesinde sivil toplumun doğması demektir. "İlk çiti çekip burası benimdir" diyen o ilk kişi sivil toplumun temelini atmıştır (Rousseau, 2021a: 133). Özel mülkiyetin doğması hem türlü kazanımları nedeniyle vazgeçilemez olan toplumsal yaşamı hem de beraberinde

ahlaki veya politik eşitsizliği ortaya çıkarmıştır. Ortaya çıkmış olan özel mülkiyet ilişkileri özgürlüğün önünde bir engel olarak durması nedeniyle beraberinde getirdiği sivil toplum ve onun unsurları olan başkaca oluşumlar gibi meşruiyetten yoksundur. Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku*'nun ikinci kitabında kabul ettiği şekilde ilk işgal tek başına hak doğurmayacağından özel mülkiyeti bir hak olarak ortaya çıkarmaz. Mülkiyet ve hak kelimelerinin bağdaşması ancak emek söz konusu ise mümkündür. "Kişinin emeğinin doğanın armağanlarıyla harmanlanması, haklı mülkiyeti tanımlar" (Shklar, 1969: 49). Rousseau da mülkiyet kavramını Locke gibi emek ile birlikte ele alır. Locke, *Yönetim Üzerinde İkinci İnceleme*'de insanın "doğanın bahşedip öyle bıraktığı durumdan çıkarttığı ve emeğiyle harmanlayarak kendisine ait bir şeyler kattığı her ne varsa ona aittir" diyerek özel mülkiyetin temelini emek üzerine kurar (Locke, 2020a: 188). Rousseau için de, mülkiyet iddiasında bulunmanın tek yolu emek ortaya koymaktır. "Mülkiyetin el emeğiyle çalışmaktan başka herhangi bir şey sonucu elde edilebileceğini kavramak olanaksız" (Rousseau, 2020a: 75) olduğundan Voltaire'in *İkinci Söylev'e* dair ileri sürdüğü "bir dilencinin felsefesi" suçlaması asılsız kalmaktadır (Voltaire, 1883: 276). Rousseau, Voltaire'in ifade ettiği şekilde "eken, biçen ve çitleyen kişinin emeğinin meyvelerine hakkı olmadığını" iddia etmez (Voltaire, 1883: 276). Tam tersine ancak bu emek, fiili bir işgal durumunu bir hakka çevirebilir. Ancak Rousseau'nun bir hak olarak bahsettiği mülkiyet Locke'un özel mülkiyetinden çok farklı bir anlam taşır.

Locke için özel mülkiyet emeğin zorunlu bir sonucudur. Rousseau için ise, emek zorunlu olarak özel mülkiyet ilişkilerini doğurmaz. Her ne kadar mevcut durumda özel mülkiyet emek neticesinde ortaya çıkmış ise de, başka türlüsü de mümkündür. Özel mülkiyetten bahsetmeksizin de emeğin bir hak olarak korunması mümkündür. Locke'un doğal bir hak olarak ele aldığı özel mülkiyet, Rousseau için insanın özgürlüğü önünde bir engel olup doğumu ve sonuçları ile birlikte *İkinci Söylev*'de ele alınmış ve mahkûm edilmiştir. *Toplum Sözleşmesi*'nde ise emeği bir hak olarak güvence altına almayı sağlayacak durum için *İkinci Söylev*'de kullanılan mülkiyet (*propriété*) sözcüğü değil, Türkçe'ye mülk olarak çevrilen *domaine* sözcüğü tercih edilmiştir (Rousseau, 2018a: 22). Rousseau için emeği güvence altına alan bu hak daha geniş olarak aşağıda "Toplum Sözleşmesi ve Sivil Toplum" başlığı altında ele alınacaktır.

İkinci Söylev'de ise özgürlüğün önünde bir engel olması nedeniyle bir hak kabul edilemeyecek özel mülkiyet ve mevcut ahlaki veya politik eşitsizliğin neden sonuç ilişkisi açıklanır. *Amour propre*'un yol açtığı sahip olma isteği ve lüks insanda kıskançlık hislerini doğurarak özel mülkiyet ilişkilerinin yolunu açmış, edinilen her mülk ise diğeri ile rekabetin önünü açarak daha fazla kıskançlık hissi doğurmuştur. Rousseau'nun özel mülkiyet ile birlikte ele aldığı lüks de ahlaki veya politik eşitsizliği derinleştirmekte önemli bir etken olmuştur. *İkinci Söylev*'e eklenen *Notlar* kısmında lüks, "toplumun başlatmış olduğu kötülüğü kısa süre içinde tamamlar (…) tedavi edeceğini ileri sürdüğü hastalıktan daha kötü bir devadır" denir (Rousseau, 2020a: 115). Toplumla başlayıp lükse uzanan özel mülkiyet yolculuğunda insan ahlaki veya politik eşitsizliğin hem faili hem mağduru olmuştur. Lüks, *amour propre*'un kibre dönmesinin ve bu suretle ahlaki yozlaşmanın yolunu açar. Özel mülkiyetin ortaya çıkardığı ahlaki veya politik eşitsizliği tam da bu şekilde, gerçek olmadığını söylediği ihtiyaçlara sahip olma ve lüks isteğine dayandıran Rousseau'nun bu fikrinin kaynağını *İtiraflar*'ında çocukluğunda babası ile birlikte okuduklarını söylediği Plutarkhos'un *Bioi Paralleloi*'da anlattığı Lykurgos'ta bulmak mümkündür. Plutarkhos'un aktardığına göre Spartalı yasa koyucu Lykurgos, Spartalılar arasında eşitsizliğe sebep olduğunu düşündüğü sahip olma isteği ve lükse karşı bir dizi önlemler almıştır (Plutarkhos, 2015: 87). Lykurgos'un bu temel motivasyonunu paylaşan Rousseau'nun tüm yazdıklarında bu tarihsel-mitik kahramanın izlerini görmek mümkündür. Dent, Rousseau'nun özel mülkiyet ve lükse ilişkin fikirlerini şu şekilde açıklar:

> *Çünkü merkezi rolü oynayan, araçsal önemiyle kendini korumanın bir aracı olarak mülkiyet birikimi değil, sembolik önemiyle ayrıcalık ve farklılığın bir işareti olarak göze çarpan tüketimdir ve bunu takip eden değişiklikleri yönlendiren, alttakilere bağımlılık ve kölelik dayatmanın bir yolu olarak özel mülkiyetidir (Dent, 2005: 64).*

Özel mülkiyet fikri, tüm politik kurumların ve hukuk kurallarının temelidir. Ancak gerçek ihtiyaçların karşılanması amacı ile ortaya çıkan tarım ve madenciliğin yol açtığı özel mülkiyet, neticede gerçek olmayan ihtiyaçların tatminini hedefleyen lükse giden yolu açmış olmakla ahlaki veya politik eşitsizliği var etmiştir. Shklar bunu şu şekilde ifade etmiştir: "İş ve mülkiyet, insanların acılarını artırmaya yarıyor, ancak onları böylesine bir baskı aracına indirgeyen şey eşitsizliktir" (Shklar, 1969: 51).

Doğa ile mücadele neticesinde ortaya konan artı ürüne çare olarak kendiliğinden ortaya çıkan özel mülkiyetin miras yoluyla intikalinin kabul edilmesi ile birlikte insanlar arasındaki ilişkide önemli bir dönüm noktası daha gerçekleşmiştir. Mirasın kabul edilmesi ile mülksüzler için emek ortaya koyarak edinebilecekleri sahipsiz bir mülk bulma olasılığı ortadan kalkınca özel mülkiyetteki fiili eşitsizlik form değiştirmiş, ahlaki veya politik eşitsizliğe dönüşmüştür. Tam da bu noktada Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde emeğin korunmasını güvence altına alacak bir hak olarak kabul ettiği mülk (*domaine*) ile Locke'un kabul ettiği ve Rousseau'nun *İkinci Söylev*'de eşitsizliğin ve özgürlüksüzlüğün sebebi olarak mahkûm ettiği özel mülkiyet arasındaki fark ortaya çıkar. Rousseau için mülk, Locke'un savunduğu ve bugün kabul edilen hali ile bir özel mülkiyet hakkı değildir. Mülkiyet hakkı taşınır ya da taşınmaz üzerindeki en geniş hak olup eşya üzerindeki her türlü tasarrufa cevaz verir (Bağdatlı, 2012: 486). Rousseau, mülkiyet hakkını Pufendorf'un bu konudaki düşüncesine atıf yaparak hak sahibinin ölümünden sonrasına dair kabul etmez (Rousseau, 2008a: 153). *Ekonomi Politik* makalesinde mükiyet hakkı (*droit de propriété*) olarak ifade edilmiş ise de *Toplum Sözleşmesi*'nde farklılığı vurgulamak için mülk (*domaine*) olarak ifade edilmiş olan hak, bu anlamda miras yoluyla intikal edemez. Bu açıdan düşünüldüğünde, Rousseau'nun *Ekonomi Politik* makalesinde mülkiyet hakkı, *Toplum Sözleşmesi*'nde mülk olarak ifade ettiği hak bugünün anlayışıyla esasen miras yoluyla devir hakkını kapsamayan ömür boyu yararlanma hakkı olarak bir çeşit intifa hakkıdır ve bu hali ile klasik anlamındaki özel mülkiyet hakkını içermez.

Bu klasik anlamı ile özel mülkiyet ahlaki veya politik eşitsizliğe yol açmakla hayatta kalmak için diğerinden çalmaya başlayan mülksüzler ile onların aleyhine mülk sahibi olanlar "en güçlünün hakkı ve ilk el koyanın hakkı arasında sürekli olarak kavga ve kan dökülmesi ile sona eren çatışmalar" yaşamaya başlamasına neden olmuştur (Rousseau, 2020a: 79). Bu durum topluluğun Hobbes'un *bellum omnium contra omnes* olarak ifade ettiği hale gelmesine sebep olmuştur. Doğa durumunda iken söz konusu olmayan insanın insana karşı savaşına bu şekilde, ahlaki ve politik eşitsizlikle sonuçlanan özel mülkiyet yol açmıştır. Ortaya çıkmış olan savaş durumunda kaybedecek bir canı olan mülksüze karşı, kaybedecek canıyla birlikte malı da olan mülkiyet sahibinin zararı daha büyük görüldüğünden mülkiyet

sahibi "insan aklına o güne kadar girmiş olan tasarıların, üzerinde en fazla düşünülmüş olanını" ortaya çıkarmıştır (Rousseau, 2020a: 80). Bu tasarı, ilk hukuk kurallarını ve ilk politik örgütlenmeyi var etmektir. Durkheim bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> *"İnsanın doğa durumunda kalmasını engelleyen koşullar belli bir miktarın ötesinde geliştiğinde, varlığımızı devam ettirebilmek için bu koşulları karşıt koşullarla etkisiz kılmak gerekir. Öyleyse bu minvalde hareket eden inşa edilmiş bir güçler sistemi kaçınılmazdır" (Durkheim, 2020: 33).*

Rousseau için ise bu kaçınılmaz bir durum değildir, kendiliğinden gelişmiştir ve başka türlüsü mümkündür. Mevcut durumda inşa edilen bu sistem, ahlaki alanda ortaya çıkan insanın özgürlüğünü tesis etmek için attığı her adımda özgürlüğünü yitirmesi şeklindeki kısır döngünün politik alana taşınmasına sebep olmuştur.

3.2. MEŞRU OLMAYAN İLK POLİTİK ÖRGÜTLENME

Özel mülkiyet sahiplerinden gelen "Birleşelim" (Rousseau, 2020a: 81) çağrısı mülksüzler tarafından kabul edilip de tasarı hayata geçtiğinde ortaya çıkmış olan eşitsizlik güvence altına alınmış ve derinleştirilmiş olur. Mülksüzlerin bu çağrıyı kabul etmeleri kendi öngörüsüzlüklerinin ve mülkiyet sahiplerinin hileli yönlendirmelerinin sonucudur. "Hepsi de özgürlüklerini güvence altına almış oldukları umuduyla paldır küldür zincirlerine doğru koştular" (Rousseau, 2020a: 81). Dent, Rousseau'nun toplum düzeninin kaynağına dair bu anlatımını "zengin ve güçlülerin, yoksul ve zayıflara oynadığı bir 'oyun'u açığa vurmak" olarak değerlendirir (Dent, 2002: 128).

Rousseau ilk politik örgütlenmenin kaynağını motivasyonları farklı olsa da, topluluk üyeleri arasında yapılmış bir sözleşme olarak kabul eder. Bu neticeye toplum düzeninin kökenine dair kabul edilen görüşlerle hesaplaşarak varır. Grotius'un ve Hobbes'un adıyla birlikte andığı güçlünün hakkı veya fetih hakkını, "zayıfların oluşturduğu birlik" (Rousseau, 2020a: 83) teorisini ve Locke'un da reddettiği babalık hakkını toplum düzeninin kaynağı olarak kabul etmemiştir.

Gücün hak yarattığı ve adaletli olanın güçlünün zayıfı yönetmesi olduğu şeklindeki anlayış Antik Yunan'dan beri öne sürülmüş ve tartışılagelmiştir. Platon'un *Devlet*'te görüşlerini aktardığı filozof Thrasymakhos bu iddiayı savunan erken

örneklerden biridir. Thrasymakhos'a göre "adalet güçlünün çıkarına hizmet eden şeydir" (Platon, 2020a: 29). Bu durumda hak da güçlünün çıkarıdır. Güçlünün, buyruklarına uyulması için hâkimiyeti altındakileri zorlama hakkı vardır. Grotius da *Savaş ve Barış Hukuku*'nun Üçüncü Kitap'ının *Yenilen Üzerinde Buyurma Hakkı* başlıklı bölümünde 'fetih hakkı' olarak fethedenin gücünün kurulan toplum düzenine meşru bir kaynak olacağını kabul eder. Her ne kadar Grotius'un bu konuda söyledikleri olması gerekene değil, olana dair bir tespit de olsa Rousseau, onu da tıpkı Hobbes gibi lâfzî değerlendirmiştir. Bu doğrultuda bir değerlendirmeye göre Grotius, "iç adalet duygusuyla" yani doğal hukukla sınırlı olduğunu söylese de gücün hak yarattığını ileri sürmüştür (Grotius, 1967: 226). Hobbes ise, *Leviathan*'da güç ve zeka bakımından eşit kabul ettiği insanların doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı sevdiklerini ileri sürer. Bu haldeki insanın kendi varlığını korumak için diğerlerine karşı cebir ve hileye başvurmasını kabul edilebilir olarak niteleyen Hobbes'un bu açıklamasını da Rousseau olana dair bir tespit olarak değil, olması gerekene dair bir direktif olarak değerlendirmiştir. Rousseau'nun bu değerlendirilmesi Voltaire tarafından dikkate alınmış ve şu yorumu yapmasına neden olmuştur: "Yazar yanılıyor. Hobbes en güçlü olanın hakkını adalet olarak değil, sefil insan doğasına bağlı bir talihsizlik olarak kabul eder" (Voltaire, 1883: 282). Voltaire'in bu yorumunun ilk kısmı yerindedir, ancak 'sefil insan doğası'ndan bahseden ikinci kısım Hobbes'un anlattığının insanın doğası değil, medeni insanın mevcut durumuna ilişkin bir alegori olduğu düşünüldüğünde tıpkı Rousseau'nunki gibi lafzi bir okuma olarak kabul edilmelidir.

Rousseau, bu şekilde Hobbes ve Grotius'un adıyla andığı 'en güçlünün hakkı olduğu' ve bu hakkın toplum düzeninin kaynağı olabileceği şeklindeki anlayışa itiraz eder. Çünkü gücün hak yarattığının kabul edilmesi gücü eline geçiren herkesin itaatsizlik edebileceği anlamına gelir. "Ulus tam bir özgürlük içinde, kendini fethedeni şef olarak seçmedikçe fetheden ile fethe uğrayan halk, hep savaş halinde kalacaktır" (Rousseau, 2021a: 155). Bu halde iken kendisine itaat edilmesi hakkı olduğunu öne süren birinin, gücü ele geçiren başkalarınca bu hakkından mahrum edilmesi mümkündür. Gücün yok olmasıyla ortadan kalkan bir haktan, hak ve güç sözcüklerinin bağdaşmaz oldukları düşünülerek, bahsedebilmek anlamsızdır

(Rousseau, 2018a: 10). Bu nedenle güçlünün zayıflar üzerinde kurduğu hâkimiyet Rousseau için toplumsal bir düzenin kaynağı olmaz.

Zayıfların güçlülere karşı bir araya gelmesi neticesinde ilk politik örgütlenmenin ortaya çıktığı şeklindeki görüş de, Rousseau için kabul edilebilir değildir. Bu durum *İkinci Söylev*'de zayıf ve güçlü ayrımının özel mülkiyet ilişkileri sebebiyle zengin ve yoksul ayrımına dönüştüğü şeklinde açıklanır (Rousseau, 2020a: 84). Canı ve özgürlüğünden başka kaybedecek bir şeyi olmayan yoksulların bir araya gelmek ve kısmen de olsa özgürlüklerinden feragat etmek için motivasyonları yoktur. Fakat yoksulların sahip olduklarına ek olarak mülkleri bulunan zenginler, bu mülklerini yoksullara karşı güvence altına almak isterler. Hal bu iken, "herhangi bir şeyin ondan zarar görecek olanlardan ziyade ondan istifade edecek olanlar tarafından yaratılmış olduğunu varsaymak akla çok daha yakın olacaktır" (Rousseau, 2020a: 84). Tam da bu nedenle Rousseau ilk politik örgütlenmenin zayıf veya yoksulların değil, güçlü veya zenginlerin bir tasarısı olduğunu ileri sürer.

Hem *İkinci Söylev*'de hem de *Toplum Sözleşmesi*'nde bahsi geçen ve Rousseau için toplum düzeninin kaynağı olarak görülemeyecek son görüş babalık hakkıdır. Babalık hakkı otoritenin meşruiyetini sağlamaz. Bu konu Locke tarafından Robert Filmer'ın bu doğrultudaki görüşlerini çürütmek amacı güden *Yönetim Üzerine Birinci İnceleme*'de ve *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'nin *Paternal İktidar Üzerine* başlıklı bölümünde ele alınmıştır. Locke'un anneyi ayrı tutmak için bir sebep bulamayarak 'ebeveynlik hakkı' olarak düzelttiği babalık hakkı, ancak çocuk erginliğe ulaşana kadar meşrudur. "Ebeveynlerin çocukları üzerinde sahip oldukları iktidar, nesillerine çocukluk çağındaki kusurlu ve eksik durumları süresince bakma sorumluluğundan kaynaklanmaktadır" (Locke, 2020a: 208). Bu durum sona erdiğinde artık bir haktan bahsedilemez.

Rousseau da babalıktan kaynaklanan hak konusunda tam olarak Locke gibi düşünmektedir. "Tüm toplumların en eskisi ve tek doğal olanı" (Rousseau, 2018a: 8) ailede çocukların babaya itaati, kendi ihtiyaçlarını karşılayamadıkları süre ile sınırlıdır. Bu süre sona erdiğinde, çocuk kendine bakıp kendini koruyabilecek olgunluğa geldiğinde hem baba hem çocuk birbirlerine karşı olan yükümlülüklerinden kurtulur. Bu aşamadan sonraki birliktelikleri artık doğal değildir, tıpkı toplum gibi uzlaşmaya dayalıdır. Rousseau'nun bu kabulü insanı

özgürlükle tanımlamasından kaynaklanır. Çocuğun bakım gereksiniminin ortadan kalkması ile baba da çocuk da insan olmalarının gereği olan özgürlük ile yalnız kendilerinin efendisi olurlar, kendilerinden başkasına itaat etmekle yükümlü değildirler. Bu nedenle babanın çocuk yerine otoriteyi seçme veya kabul etme hakkı da yoktur. İnsan ve özgür olarak doğan çocukların her yeni nesilde akıl çağına gelmeleri ile birlikte yönetime dair kabul etme veya etmeme şeklinde bir tavır alma haklarının kabulü, toplum düzeninin meşruiyetine dayanak oluşturur. Tam da bu kabul gereğince doğası gereği geçici bir süre ile sınırlı olan babalık hakkının toplum düzeninin meşruiyet kaynağı olamayacağı açıktır.

Toplumsal düzenin kaynağına dair bu çeşitli görüşler Rousseau için açıklanan nedenlerle kabul edilemez görülür ve yine bu nedenlerle ilk politik örgütlenme ve hukuk kurallarının kaynağı olarak herkesin onay verdiği bir sözleşme kabul edilir. Rousseau bize eserlerinde iki farklı sözleşme anlatısı sunar. Bunlardan biri *İkinci Söylev*'dedir ki bu sözleşme, mevcut tüm toplumların kurucu unsuru olan ancak meşru bir temele dayanmayan sözleşmedir. Bu sözleşme Rousseau'nun toplum eleştirisinin dayanak noktasıdır. *İkinci Söylev*'de bu dayanak noktasından hareketle mevcut hali ortaya seren Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde bir toplumun meşru kaynağı sayılabilecek sözleşmenin vasıflarını açıklar. *Toplum Sözleşmesi*'nde anlatılan sözleşme ve bu sözleşmenin özgürlüğü tesis edecek bir politika ve hukuk sistemindeki önemi "Toplum Sözleşmesi ve Sivil Toplum" başlıklı bir sonraki bölümde anlatılacak olmakla, Rousseau'nun sistemini takip ederek bu bölümde insanın özgürlüğü önünde engel olarak görülen mevcut toplum düzeninin kurucu unsuru olan sözleşmeyi ele alacağız.

İkinci Söylev'de, sözleşme eşitsizliğin sebep olduğu çatışma ortamına çare aramanın bir sonucu olarak ele alınır. Başlangıçta topluluk üyeleri arasında yapılmış birkaç anlaşmadan ibaretken, üyeler bu anlaşmaların ihlalinin kolaylığını görerek ihlalleri engellemek gereğiyle kendilerine bir şef, bir yasa koyucu seçmişlerdir. Bunun gerekli görülmesinin tek sebebi ise, özgürlüğün savunulmasıdır. İnsanlar itaat etmek için değil, özgürlüklerini tesis ve muhafaza etmeyi garanti altına almak için bir yönetici edinmişlerdir. Bu, "bütün politik hukukun temel özdeyişidir" (Rousseau, 2020a: 86). Ancak bu sözleşmede zenginin yoksula karşı oynadığı 'oyun' sebebi ile dayanıksız bir temel atılmış ve bu dayanıksız temel üzerine konulan her tuğla ise

yapıyı daha da dayanıksız kılmıştır. Neticede de insanın amaçlanan özgürlüğü ortaya çıkan oluşumda kendisine yer bulamamıştır. Toplum düzeninin kaynağı olarak kabul edilen bu sözleşme, Rousseau'nun düşüncesinde yalnızca 'sözleşmedir' (*contrat*), bir 'toplum sözleşmesi' (*contrat social*) değildir. Çünkü toplumun varlık nedeni olan insanın özgürlüğünü tesis ve muhafaza etme amacı ve vazifesini yerine getirmemektedir. Her ne kadar topluluğun tüm üyelerinin katılımı ile ortaya çıkmış olsa da, bu sözleşmede iş başında olan, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde bahsettiği genel iradeden oldukça farklı bir 'iradeler toplamı'dır. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde ne olduğunu tanımlayacağı genel iradenin, ne olmadığının açıklamasını *İkinci Söylev*'de vermiştir. Genel irade, salt bir iradeler toplamı değildir. Toplu halde yaşamak, bir takım kurumlar ve kurallar oluşturmak toplum olmak için yeterli değildir. Sözleşme bunlara yol açmıştır, ama gerçek anlamda bir sivil toplum yaratmamıştır.

Bu şekilde dayanıksız bir temele oturtulmuş toplum düzeni, kargaşayı önlemeye yönelik her yeni adımıyla üzerini örtmeyi amaçladığı ahlaki ve politik eşitsizliği derinleşmiştir. Sözleşmeyi yapanlar, ihlali önlemek için yönetici ve diğer yüksek makamları işgal edecek olanları seçmeye başlayarak ahlaki veya politik eşitsizliği ikinci bir aşamaya taşır. Yüksek makamların ortaya çıkması ile bu makamları elde etme hırsı, insanları rekabete sürükler ve *amour propre*'un kibire dönüşmesine yol açar. Artık insanlar için başlangıçtaki 'en güzel dans eden, en güzel şarkı söyleyen olmak' şeklindeki kişisel farklılığa dayanan rekabet en yüksek mevkii işgal etmeyi hedef alır. Bu şekilde özel mülkiyet ilişkileriyle ortaya çıkan zengin ve yoksul arasındaki eşitsizlik durumuna, bu aşama ile birlikte toplumsal tabakalaşma farkında temellenen güçlü ve zayıf arasındaki fark eklenmiş olur (Rousseau, 2020a: 96). Ancak insanın özgürlüğü önünde bir engel olarak duran ahlaki veya politik eşitsizliği telafi etmeye yönelik bu adımın yeterli gelmemesi ile rahata alışmış olan insan ortaya çıkan kargaşadan kurtulmak için özgürlüğünü tamamen feda etmek pahasına neticede şeflerini seçmekten de vazgeçer. Bu sayede kan bağına dayalı bir yönetim anlayışı kabul edilerek kanuna dayalı güç, keyfi güce dönüşür. Bu son aşamada artık eşit ve özgür olarak topluma dâhil olmuş insan ortadan kalkar, yöneticinin kulu durumuna gelmiş bir 'köleler topluluğu' ortaya çıkar. Bu aşama ile yeni bir eşitsizlik hali, efendi ve köle arasındaki fark meşru kılınmış olur (Rousseau,

2020a: 96). Ortaya zenginlik (*richesse*), soyluluk veya sosyal statü (*la noblesse ou le rang*), güç (*puissance*) ve şahsi yeteneklerdeki (*mérite personel*) farklılıktan kaynaklanan ahlaki veya politik eşitsizlik türleri çıkar ki bunların tamamının kökeni aslında şahsi yetenekler iken hepsinin indirgeneceği yegâne ölçüt ise zenginliktir (Rousseau, 2020a: 99).

Bu noktadan sonra Rousseau artık bakışının aslında geride değil ileride, bugünde olduğunu açıkça ortaya oyar. Ortaya çıkan ve kurumsallaşan ahlaki veya politik eşitsizliğin ahlaki ve politik sonuçlarına değinir. "Ne olduğunu sürekli başkalarına soran, hiçbir zaman kendisine sormaya cesaret edemeyen" (Rousseau, 2020a: 105) insanlar özgürlüklerini tamamen kaybetmiş, kendilerine "en sonunda hem kanunları hem de halkı ayaklarının altında çiğneyerek ezmeyi ve kendisini cumhuriyetin yıkıntıları üzerine inşa etmeyi başaran" (Rousseau, 2020a: 102) bir despotizm edinmiştir. Bu öyle bir despotizmdir ki farkına dahi varılmaksızın "yurttaşların hakları ve ulusal özgürlükler azar azar kaybolmuş ve zayıfların şikâyetleri kışkırtıcı mırıldanmalar sayılmaya" başlanmıştır (Rousseau, 2021a: 170). Ve neticede insanlar yozlaşmış bir döngünün içinde birer hiç olmak noktasında eşitlenerek yozlaşmış bir çeşit doğa haline varmışlardır. Yasa ve ahlakla birlikte bunları şart koşan ahlaki ve sivil özgürlük de tamamen ortadan kaybolmuştur.

Rousseau, *Lettre à Malesherbes* olarak anılan mektupların ikincisinde daha sonra Rousseau yorumcuları tarafından 'Vincennes Aydınlaması' (Damrosch, 2010: 212) olarak adlandırılacak *Birinci Söylev*'in fikri aşamasına dair bir deneyiminden bahseder. Bu deneyime dair anlatısında eserlerinin tümünün içine işleyecek amacını ortaya koyar.

> *Ah, efendim, eğer bu ağacın altında gördüklerimin ve hissettiklerimin dörtte birini yazabilseydim, sosyal sistemin tüm çelişkilerini ne kadar açık bir şekilde gösteririm; kurumlarımızın tüm suiistimallerini ne kadar güçlü bir şekilde ifşa ederdim; insanın doğuştan iyi olduğunu ve insanların yalnızca bu kurumlar tarafından kötüleştirildiğini ne kadar basit bir şekilde gösteririm (Rousseau, 1762b).*

Kant, Rousseau'nun yerine getirmeye gücünün yetmediğini ima ettiği bu hedefini aslında pekâlâ yerine getirdiğini iddia eder. Rousseau'nun *Birinci Söylev* ve *İkinci Söylev*'de tam olarak hedeflediği şekilde ortaya koyup *Émile* ve *Toplum Sözleşmesi*'nde çözmeye çalıştığı sorunu "ahlaki bir tür olarak insandaki eğilimlerin türün belirlenimine uygun biçimde gelişmesi, böylece [aynı zamanda] doğal bir tür

olarak kendisiyle çatışmaması için kültür nasıl ilerlemelidir" olarak tespit eder (Kant, 2022a: 57). Kültürün insanın doğasıyla çatışmamasını mümkün kılacak politik örgütlenme, Rousseau için ancak özgürlükle tanımlanan insanların bu özgürlükleri ile ortak iradelerinin bir neticesi olarak ortaya koyacakları bir sözleşme ile mümkündür. Bu sözleşme ise kesinlikle *İkinci Söylev*'de anlatılan, mevcut tüm politik örgütlenmelerin kökeni olan güçlünün veya zenginin çıkarı ve diğerlerini aldatması neticesinde ortaya konan sözleşme değildir.

3.3. TOPLUM SÖZLEŞMESİ VE SİVİL TOPLUM

"Eğer dayanıklı ve kalıcı bir yapı inşa edilmek isteniyorsa yapılması gereken ilk şey, Spartalı Lykurgus'un da yapmış olduğu gibi havayı temizlemek ve bütün eski malzemeleri ortadan kaldırmak" olmalıdır (Rousseau, 2020a: 85). İşte Rousseau'nun, bugün kendisinden geriye kalanlar *Cenevre Elyazması* olarak anılan, hiç tamamlayamadığı ve *İtiraflar*'ında 'Institutions Politiques' ismini vermeyi düşündüğünü söylediği (Rousseau, 2018c: 142) uzun eserinin bir bölümü olan *Toplum Sözleşmesi* ile yapmaya giriştiği şey tam olarak bu şekilde havayı temizlemeye ve bütün eski malzemeleri ortan kaldırmaya çalışmaktır. *İkinci Söylev*'de temizlenmesi ve kaldırılması gerekenin ne olduğu gösterildikten sonra *Toplum Sözleşmesi* ile sağlam temeller üzerine sağlam bir yapı inşa etmenin yolu gösterilir. Bu durumu Cassier, Rousseau'yu çağdaşlarından ayıran nokta olarak ortaya koyar. Ne Voltaire ne de daha genç kuşak Ansiklopedistler "devletin ve toplumun kökten biçimde dönüştürülmesi ve reforme edilmesinin gerektiğine ve böyle bir şeyin olacağına" inanıyordu (Cassirer, 2023: 77). Rousseau'nun ise "başından sonuna kadar yazdığı her sözcükte tutumu ya hep ya hiçti" (Cassirer, 2023: 80). Ancak bu elbette ki var edilmiş olan her şeyin tamamen reddi ve sil baştan başlamak demek de değildir. Hedeflenen, olmuş olanı görmek, görülenle hesaplaşmak ve meşru bir temele sahip olmayan yapılara meşru temeller sağlamaktır. Neticede Rousseau bir diyalektikçidir ve geçmişi tamamen yok ederek bir gelecek inşa etmek onun felsefesine uygun değildir. Geçmişin hatalarıyla yüzleşerek fakat kazanımlarını yanına alarak bir adım ileriyi hedeflemektedir.

Rousseau, *İkinci Söylev*'de insanın ne'liğine dair yaptığı anlatıda özgür oluşu üzerinden tanımladığı doğal ve ahlaki insanı temel alarak kendi sistematiğinde *Toplum Sözleşmesi* ile bir adım ileri gider ve sivil bir varlık olarak insanın kendisini nasıl gerçekleştirebileceğini, özgürlüğünü nasıl tesis edeceğini göstermeye çalışır. Bu anlamda *Toplum Sözleşmesi*, Rousseau'nun tüm eserleri ile bir bütünlük arz eder. Rousseau'nun *İkinci Söylev*'ini salt liberal bir bakış açıcıyla okuma çabası *Toplum Sözleşmesi*'ne bu bakış açısında bir yer bulamamaya sebep olur. Ya da tam tersi *Toplum Sözleşmesi*'ni salt toplumcu bir bakış açısıyla okumak ilk eserleri ile bu eser arasında bir kopukluk, bir fikir değişikliği olduğu kabulüne götürür. Hâlbuki Rousseau'nun tüm düşüncesinin kilit noktası tam olarak budur: Rousseau'nun düşüncesinidar bir ideolojik gözlük ile okuma çabası bu düşüncenin bütünlüğünü sakatlar. Durkheim bunu liberal ve sosyalist veya bireyci ve toplumcu bakış açıları çerçevesinde şu şekilde açıklar: "Görüyoruz ki bu iki fikrin birlikteliği yalnızca Rousseau'nun sosyoloji olarak adlandırılabilecek toplumsal felsefesini değil, aynı zamanda siyasi öğretisini de dile getiren ikili bir bakış açısıdır" (Durkheim, 2020: 27). Yine Cassirer de, *Toplum Sözleşmesi*'nin bu diğer eserlerden ayrıksı gibi okunması durumuna dair şu yorumu yapar: "Eğer *Toplum Sözleşmesi*'ni Rousseau'nun yapıtındaki yabancı bir cisim gibi görüyorsak yapıtın manevi organizmasını anlayamamışız demektir" (Cassirer, 2023: 75). *Toplum Sözleşmesi,* tam olarak insan topluluğunu sivil toplum yapan şeydir ve toplumun varlık amacı da tam olarak insanın özgürlüğünün tesisidir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki Rousseau'nun nihai hedefi *Toplum Sözleşmesi*'nde anlatılan şekilde yalnızca bir ulus meydana getirmek değildir. Onun için nihai hedef bir 'insanlık toplumu'dur. Belki de bu hedef onun epeyce uzun bir süre üzerinde çalıştığı ve Dent'in aktardığına göre *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle* (*Sürekli Barış Projesinden Alıntı)* adıyla yayınlanan Abbé de Saint Pierre'in yazılarına eğilmesinin de motivasyonu sayılabilir (Dent, 2002: 155). Rousseau'nun bu esere dair yazdığı, sürekli bir barışın "amacı itibarıyla iyi bir insanı meşgul etmeye en layık" proje olduğu şeklindeki yorumu onun bu motivasyonunu ortaya serer (Rousseau, 1782). Bu eser tıpkı daha sonra Kant'ın *Ebedi Barış: Felsefi Bir Tasarı*'da *(Zum Ewigen Frieden, Ein Philosophischer Entwurf)* öne sürdüğü gibi birleşik bir Avrupa oluşturmak amacı güder. Ancak bu bile Rousseau'nun

hedeflediği ‘insanlık toplumu’ yanında olsa olsa bir ara basamak kabul edilebilir. Ne var ki, Rousseau çoğu kez iddia edildiği şekilde salt duygusal bir hayalci değildir. Özlem duyduğu ve hedeflediği ‘insanlık toplumu’nun bir anda ortaya çıkamayacağının farkındadır. Bu nedenle *Toplum Sözleşmesi* esasen daha büyük bir projenin yalnızca ilk adımıdır. *Cenevre Elyazması*’nda bunu şu şekilde ifade eder: “Biz genel toplumu, tikel toplumumuzun modeline dayalı olarak tasarlarız; küçük cumhuriyetlerin kurulması bize büyüklerini hayal ettirir ve biz önce yurttaş olduktan sonra ancak gerçekten insan oluruz” (Özçilingir, 2016: 314).

Bu nihai hedefin ilk basamağı olan *Toplum Sözleşmesi*’ne dönersek bir araya gelmiş insanların bir toplum kabul edilmesinin şartı aralarında yapılmış bir sözleşmesinin varlığıdır. Rousseau, bir sözleşmeden bahsetmek istediğinde iki farklı terim kullanır. Bunlardan biri *pacte social* iken diğeri *Contrat social*’dir. Türkçe çevirilerde ya da *Toplum Sözleşmesi* üzerine yapılan çalışmalarda zaman zaman bu ayrım yok sayılmıştır. Ancak Rousseau’nun hiçbir kelimeyi tesadüfen kullanmadığı, her bir terimi titizlikle seçtiği düşünüldüğünde bunun sadece retorik olmadığını düşünmeli, bu ayrımın Rousseau’nun düşüncesinde bir önem taşıdığını kabul etmeliyiz. *Toplum Sözleşmesi*’nin Birinci Kitabının V. Bölümü “Her Zaman Bir İlk Anlaşmaya Dönmek Zorunluluğu Olması” başlığını taşır (Rousseau, 2018a: 15). Bu bölümde insanların bir toplum haline gelmelerinin ancak aralarında vardıkları bir uzlaşının sonucu olduğu ortaya konur ve bu bölümde bu uzlaşı veya anlaşma *convention* sözcüğüyle ifade edilir. Bir sonraki bölümün adı “Toplumsal Anlaşma” (Rousseau, 2020b: 66) diye çevrilmekle bu başlıkta anlaşma, *pacte* sözcüğü ile ifade edilir. Bu anlaşma, insanlar arasındaki uzlaşmanın bir güç birliği oluşturmak üzere *convention*’dan daha güçlü bir bağ olarak ortaya koyması olarak kabul edilebilir. Toplum sözleşmesi ise *Contrat social* olarak, toplumsal anlaşmanın meşru ve çok daha bağlayıcı olmak niteliklerini kazanarak özelleşmiş halidir. Bu meşruiyet ve bağlayıcılık toplum sözleşmesinin insanlar arasında yapılmış bir anlaşma olmasından çok daha fazlasından kaynaklanmaktadır. Toplum sözleşmesinin en önemli niteliği tam bir oybirliğiyle kabul edilmiş olmasıdır ki bu, sözleşmeye dayanarak yapılacak tüm seçimlerin, yürürlüğe girecek tüm yasaların ve idari işlemlerin meşruiyet kaynağıdır. Ancak bu sözleşme sayesindedir ki “bir yöneticiyi isteyen yüz kişinin, istemeyen on kişi için oy verme hakkından” söz edilebilir (Rousseau, 2018a: 16). Bu

anlamda toplum düzeninin gerektirdiği tüm oy çokluklarının meşruiyet kaynağı insan topluluğunu sivil topluma çevirmiş olan başlangıçtaki oy birliğidir. Wayne Morrison toplum sözleşmesinin sivil toplum oluşturmaktaki rolünü şöyle ifade eder:

> *Toplum sözleşmesi geçmişteki bir olay değil, meşru hükümetin olduğu her yerde mevcut olan yaşayan bir gerçeklikti. Bu yaşayan sözleşme, herkesin kendi bireysel davranışını başkalarının meşru özgürlüğüne uyum sağlayacak şekilde ayarlayabileceği bir mekanizma sağlaması açısından politik birliğin altında yatan temel ilkedir (Morrison, 2016: 157).*

Bir oy birliğine varmayı ve Morrison'un açıklamasındaki 'politik birliği' oluşturmayı gerektiren, insanı topluluk haline gelmeye iten neden, önceki bölümlerde anlatıldığı şekilde doğa ile mücadelede bir güç birliği oluşturmaktır. Gerekçe aynı olmakla *Toplum Sözleşmesi*'nde anlatılan sözleşme, *İkinci Söylev*'de anlatılan meşru olmayan toplum düzenine yol açan sözleşmeden koşulları itibarıyla ayrılır. Doğa ile mücadelede bireysel güç ve özgürlük araçlarına sahip olan insan öyle bir anlaşma yapmalıdır ki sahip olduklarını kaybetmeksizin aksine çoğaltarak mevcut durumunu değiştirsin. Aksinin kabulü insanın mevcut durumunu değiştirmesini haklı çıkarmayacağından kabul edilmez. Bu nedenle öyle bir toplum biçimi aranmıştır ki "her birinin kişilik ve mülkiyeti tüm ortak güçle savunulsun ve korunsun ve bu sayede her biri herkesle birleşerek yine de yalnızca kendisine itaat etsin ve eskisi kadar özgür kalsın" (Rousseau, 2018a: 17). Toplum sözleşmesi (*contrat social*), ancak bu koşulu sağlamak şartıyla sözleşmeden (*contrat*) ayrılır. Bu koşul sözleşmenin çözüm aradığı sorunun özünden kaynaklı ve bu anlamda onun doğası gereğidir. Bu koşulun gereği, "her bir ortağın tüm haklarıyla birlikte tüm topluluğa tamamen intikali" ile yerine gelir (Rousseau, 2018a: 17). Neticede ise, "kaybedilen her şeyin eşdeğeri ve sahip olunanları korumak için daha fazla güç kazanılır" (Rousseau, 2018a: 18). Bu anlamda toplum sözleşmesi "bir 'kazan-kazan' anlaşmasıdır" (Akman Genç, 2023: 137), *İkinci Söylev*'de anlatılan sözleşmenin aksine burada kaybeden yoktur. Sahip olunan her şeyin sivil topluma devredilmesi bir kayıp ilizyonu yaratsa da gerçekte olan bir güç birikimidir. Bu şekilde yalnızca sahip olunanın korunması durumundan öte bir güç ortaya konar. Toplumdaki her bir kişi diğerleri dolayısıyla gücüne güç ve özgürlüğüne özgürlük katar. Bu şekilde toplum sözleşmesi, hem koşulları hem de neticeleri itibarıyla "doğanın insanlar arasındaki fiziksel eşitsizliğinin yerine ahlaki ve meşru bir eşitlik koyması ve güç veya zekâ bakımından eşit olmadıkları halde herkesi, anlaşma ve yasalarla eşit hale

getirmesi" (Rousseau, 2018a: 24) sebebi ile özgürlüğün önünde bir engel olarak duran ahlaki veya politik eşitsizliği ortadan kaldırır.

Toplum sözleşmesi ile toplumu oluşturan tek tek bireyler ve bir bütün olarak ortaya çıkan oluşum, birbirlerine karşı farklı konum ve görevlerinden kaynaklı farklı roller elde ederler. Rousseau, politik düşüncede karıştırıldığını ve birbirinin yerine kullanıldığını düşündüğü kavramları kendi düşüncesinde açıklığa kavuşturur. Bu açıklık önemlidir, çünkü tam da bu kavramların birbirinin yerine geçecek şekilde keyfi kullanımı ortaya hedeflenenin aksine ahlaki veya politik eşitsizliğin hüküm sürdüğü 'toplumumsu' oluşumları çıkarmaktadır. Bu durumu önlemeye yönelik olarak onun netleştirmek istediği politik kavramlar; devlet (*état*), Egemen (*souverain*) ve Türkçe'ye "egemenlik" (Rousseau, 2020b: 69), "kudret" (Rousseau, 2021e: 30), "kuvvet"(Rousseau, 2021e: 19) veya "güç" (Rousseau, 2020a: 99) olarak çevrilmesi tercih edilen ve çeviri denemelerindeki karmaşa seebi ile tezimizde çeviri yoluna gitmeksizi kullanılacak olan *puissance* ile halk (*peuple*), yurttaş (*citoyen*) ve tebaadır (*sujet*).

Rousseau'nun politik sözlüğünde, toplum sözleşmesinin neticesinde ortaya çıkan örgütlenme cumhuriyet (*république*) veya politik gövde (*corps politique*) olarak ifade edilir ki bu, Antik dönemin sitesidir (*cité*). Bu bağlantı Rousseau'nun yurttaş (*citoyen*) kelimesine yüklediği anlamı kaçırmamak açısından oldukça önemlidir. Bu politik örgütlenme onu oluşturan bireyler ona karşı pasif olduklarında devlet, aktif olduklarında Egemendir ve başkaca politik örgütlenmeler karşısında aldığı ad da sahip olduğu gücü dayatabilme kapasitesine yapılan atıfla *puissance*'dır. Bu politik örgütlenmeyi oluşturan kişiler ise kolektif olarak halk, Egemene dâhil ve aktif olmak sureti ile yurttaş, Egemene karşı itaat eden ve pasif olmak sureti ile tebaadır (Rousseau, 2018a: 18)

Rousseau, bu ayrımları yapmış olmasına rağmen, sonrasında ironik bir şekilde onun düşüncesinde de bu kavramların netliği kaybedilmek sureti ile anlam kargaşası yaratılmıştır. Özellikle devlet ve Egemen, yurttaş ve tebaa arasında yaptığı ayrımın sınırları belirsizleştirilerek Rousseau'nun totoliter bir okumasının yolu açılmıştır. Bunu en açık ifade eden Rousseau'nun Egemenini, baskıcı bir devlet olarak kabul eden ve "Hitler'i Rousseau'nun bir sonucu" olarak değerlendiren Russell'dir (Russell, 2022: 342). Bu, 'insanlık toplumu'nu hedefleyen bir düşünür

için gerçekten korkunç bir ithamdır. Rousseau'nun Egemenine ve bunun neden baskıcı bir devlet veya hükümet olarak değerlendirilemeyeceğine dair açıklamalar "Egemen ve Genel İrade" başlıklı ilerleyen bölümde verilecek olmakla burada onun yurttaş ve tebaa arasında yaptığı ayrıma değinmek yerinde olacaktır.

Rousseau'nun eserlerinin ruhuna işlemiş iki arzusu, özgür bir birey ve bir yurttaş olmak arzuları zaman zaman çelişkili olarak okunur ve hatta Russell'in yaptığı gibi zaman zaman özgür bir birey olmaya dair arzusu neredeyse yok sayılır. Rousseau'nun özgürlüğe yüklediği anlam, bu iki durumun çelişkili olarak değerlendirilmesini engellediği gibi, aynı zamanda yurttaş olmaya yüklediği anlam da böyle bir çelişkiyi mümkün kılmamaktadır. İnsan olmayı özgürlükle tanımlayan Rousseau için sivil toplum içinde insan olmak, ahlaki bir varlık olarak özgür olmaktır. Özgürlük, aynı şekilde insanın sivil bir varlık olarak yurttaş olmasının da anahtarıdır. *Toplum Sözleşmesi* ile ulaşılmak istenen, ahlaki ve sivil varlığı ile bütünlenmiş özgür insandır. Yurttaş kelimesi Rousseau için yalnızca basitçe belli bir yurtta yaşayan anlamına gelmez. Onun yurttaş kelimesine yüklediği anlam Antik dönemin kent devletlerinin yurttaşlarının yüklendiği anlamdır. Bu açıdan yurttaş, toplum sözleşmesiyle ortaya çıkan aktif güç Egemene dâhil, onun ayrılmaz bir kısmı ve bu anlamda parça-bütün ilişkisinden çok daha sıkı bir ilişkinin içinde kabul edilir.

Bu ilişkinin nasıl kurulduğu ve ne anlama geldiği sorularının cevabı ise Rousseau'nun yine kendine özgü bir anlam yüklediği 'genel irade' kavramıdır. Genel irade kavramı, Rousseau'nun eserlerinde ilk olarak Ansiklopedi için yazdığı *Ekonomi Politik* makalesinde karşımıza çıkar. Bu eserde "genel ekonominin en önemli ilkesi ve yönetimin temel kuralı" (Rousseau, 2008a: 135) olarak ele alınan genel iradenin, toplumun var oluşa gelmesindeki kilit rolü ise *Toplum Sözleşmesi*'nde açıklanır. Toplum sözleşmesi kısaca şudur: "Her birimiz kendi kişiliğini ve tüm gücünü genel iradenin yüce yönetimi altına ortaklaşa koyarız; ve her bir üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz" (Rousseau, 2018a: 18). Rousseau'nun oldukça tartışmalı kavramlarından biri olan genel iradeye dair detaylı anlatım bir sonraki bölümde yapılacak olmakla bu aşamada genel irade yalnızca toplumun var oluşa gelmesindeki rolü açısından ele alınmıştır. Bu rolü nasıl yerine getirdiğine dair Rousseau'nun en somut anlatısını *Korsika Anayasası Projesi*'nin ayrı fragmanlarında buluruz. Korsika'da yaşayan insan topluluğundan yurttaşlar yaratmak

amacındaki proje esasen bir kurucu yasadır. Rousseau'nun bu projesi kendisinin bizzat yasa koyucu görevine soyunduğu, genel iradenin onayına sunulacak bir nevî toplum sözleşmesidir. Bu genel iradenin nasıl vücuda geldiğini ortaya koymak için dinin 'toplumsal yapıştırıcı' rolünü de vurgulayan şu yemin metni hazırlanmıştır:

> *Kadiri mutlak Kutsal Kitap adına kesinlikle and içerim ki; vücudumla, sahip olduklarımla, irademle ve bütün gücümle Korsika ulusuyla bir oluyorum, kendimi ve her şeyimi, bana bağlı olan her şeyimi ona veriyorum. Korsika için yaşayacağıma, öleceğime, Korsika yasalarına ve liderlerine, yöneticilerine yasalara uygun her işlerinde itaat edeceğime dair yemin ediyorum. Bu yaşamda Tanrı yardımcım olsun ve esirgesin beni. Sonsuza dek yaşasın özgürlük, adalet ve Korsikalıların Cumhuriyeti. Amin (Rousseau, 2008b: 75).*

Bu yemin, yurttaşlık bağına işaret eder ve elbette bir semboldür. Tüm yurttaşların aynı yemini etmesi ve bu yemine sadık kalması hepsinin ortaya çıkan toplumda eşit ve özgür olduğunu sembolize eder. Uğruna yemin edilen sözleşme gerçek anlamda yurttaşlar ve bir sivil toplum meydana getirir. "Yasaya bu ortak bağlılık, ne çeşit olursa olsun, her toplumsal bağlılığın biricik meşru temelidir" (Cassirer, 2023: 69). Nihai arzu ise özgürlük olmakla bu yolda amaçlanan eşitlik ve adalettir.

Adalet kavramı da tıpkı akıl gibi Rousseau'nun, insanın ahlaki ve sivil varlığının bir neticesi olarak edindiğini kabul ettiği bir kavramdır. Rousseau hiçbir eserinde adaletin ne olduğuna veya adalet ölçütlerine dair detaylı bir anlatım yapmaz. Ama adalet, tüm eserlerinde özgürlükten ayrı tutulmayan bir kavramdır. Rousseau'nun adalet isteği, eşitlik isteğinin bir açımlamasıdır. Adalet, eşitliktir. Ancak bu mutlak bir eşitlik değildir. Rousseau'nun eşitliği fiziksel ve doğal farklılıkları ve bunların sonuçlarını göz önünde bulunduran, bunları yok saymayan ancak toplum düzeninde ahlaki veya politik eşitsizliğe dönüşmelerine izin vermeyen, bu anlamda herkesin farklı özgürlüğünü mümkün kılan bir eşitlik talebidir. Hobbes'un *Leviathan*'da yaptığı "adalet, herkese kendisinin olanı sürekli vermek iradesidir" (Hobbes, 2021: 114) tanımıyla paralel olarak *Émile*'de "insanların adaleti herkese kendisine ait olan şeyi geri vermektir" denir (Rousseau, 2009: 399). Herkesin 'kendisine ait olanın' ne olduğuna dair bir açıklama verilmese de bu ölçütü Rousseau'nun mülkiyet fikrinden çıkarmak mümkündür.

Mülkiyetin koşulu emektir. Herkes kendi emeğinin meyvelerine başkası aleyhine ahlaki veya politik bir eşitsizliğe sebep olmamak kaydıyla sahiptir. Ahlaki veya politik eşitsizliğe yol açmamak ise, ilk işgalci olmanın yanı sıra ihtiyaçtan

fazlasını işgal etmemek ve sahip olduğunu bu emeği vermeyene intikal ettirmemek ile mümkündür. Durkheim, Rousseau'nun ileri sürdüğü bu şartların nasıl eşitliği mümkün kılacağını şu şekilde değerlendirir: "Eşitlik, bu üç ilkenin olduğu gibi olmasından değil, kendinden kaynaklı mülklerin eşit dağılımını sağlayan ve bu sisteme saygı duyulmasını gerektiren genel iradeyi yansıtmasından dolayı ortaya çıkar" (Durheim, 2020: 41).

Her emeğin sonucu olan edinim fiziksel farklılıklara bağlı olarak değişiklik gösterebileceğinden ve Rousseau'nun bu fiziksel farklılıkları tamamen ortadan kaldırmak gibi bir talebi olmayıp yalnızca bunların ahlaki veya politik eşitsizliğe dönüşmesini engellemek arzusunda olduğu açık olduğundan, onun eşitlik talebini mutlak bir mülkiyet eşitliği olarak değerlendirmek doğru değildir. Onun eşitlik çağrısını bu nedenle adalet istemi olarak değerlendirmek uygun olacaktır. Yalnızca adaletin tesisi ile toplum sözleşmesiyle vücuda getirilmiş olan düzen devam ettirilebilir.

Toplum sözleşmesi ile bir araya gelen insanlar "kendini ve mallarının da bir parçası olduğu tüm gücünü" Egemene intikal ettirir (Rousseau, 2018: 22). Bu intikal toplum sözleşmesinden önce birbiriyle ilişkisiz olan özel mülkiyetler arasındaki bu ilişkisizliği ortadan kaldır, onları tek tek bireylerinkinden fazla olan Egemenin gücü altında ilişkili kılar. Bu şekilde tek tek bireylere hasredilmiş mülkler "daha güçlü ve daha geri alınamaz" olan kamusal mülke (*possession publique*) dönüşür (Rousseau, 2018a: 22). Ama bu, "mülkiyetin el değiştirerek doğasını değiştirmesi ve Egemenin mülkü haline gelmesi" demek değildir (Rousseau, 2018a: 22). Bu şekilde, bir sonraki bölümde ortaya konacak olan Egemenin egemenlik yetkisi yurttaşlardan onların yaşadığı toprağa geçer ve kullanma veya yararlanma, sahip olmanın yerine geçerek gerçek bir hak ortaya çıkarır. Tam da bu nedenle *Toplum Sözleşmesi*'nde bu konuyu ele alan bölümün başlığı Türkçe'ye 'Gerçek Mülk' olarak çevrilen *Du Domaine Réel'*dir. Bu başlık toplum sözleşmesi ile bir sivil toplum haline gelen insan topluluğunun ilk işgalci sıfatıyla sahip oldukları mülkiyetlerini Egemene devrederek kazandıkları gerçek bir hak olan kullanma hakkına işaret eder. Buradaki asıl meselemülkiyetin dağıtımına, hangi mülkü kimin kullanacağına dair şekilsel bir durum değildir, mülkiyetin toplum düzeninin temeli olan gerçek bir hak olarak var olmasının koşuludur. Ancak bu koşulladır ki yurttaş kendini gerçek bir yurttaş

olarak, Egemene dâhil olarak kabul eder. "Bu durum mal sahiplerini daha büyük bir bağlılık içine sokar ve onların güçlerini sadakatlerinin garantisi yapar" (Rousseau, 2018a: 23). İnsan doğasına uygun olan düşünce şekli olarak 'Her şey herkesindir' şeklinde düşünmektek tek şeylere sahip olmak hırsının önüne geçerek, başkasının kullanımında olanı da kendininki gibi korumak, bu kullanıma ve üzerindeki emeğe saygı duymak için gerekli motivasyonu sağlar.

3.3.1.Egemen ve Genel İrade

Toplum Sözleşmesi'nin belki de anlaşılması en zor ve farklı yorumlara yol açmış olan kısmı Birinci Kitap'ın *Egemen* başlıklı bölümüdür. Burada, önceki bölümde bahsettiğimiz kavramlara dair yapılan ayrımdan yola çıkarak Egemen denilen şeyin ne olduğuna dair bir açıklama verilir. Rousseau'nun anlatımında Egemen ne devlettir, ne bir bütün olarak halktır ne de tek tek bireylerdir. Egemenin devletten farkı ona yurttaş olarak dâhil olan bireylerin tebaanın devlet karşısındaki konumundan farklı olarak aktif olmalarından kaynaklandığını söylemiş idik. Halkın ve tek tek bireylerin iradesinden farkından ise genel iradeye dair açıklamalar verildikten sonra bahsedilecektir. Egemeni tüm bunlardan ayrı bir konumda ortaya koyan, onu var eden genel iradedir.

Rousseau, Egemeni ve onun yetisi olan egemenliği genel irade ile birlikte ele alır ve bunları neredeyse eş tutar. "Egemenlik (*Souvarainetê*), genel iradenin uygulanmasıdır" (Rousseau, 2018a: 25). Genel irade kavramını Rousseau'dan önce, Montesquieu ve Diderot da kullanmıştır. Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine*'de genel iradeyi devlete atfederek 'devletin genel iradesi' olarak kullanır (Montesquieu, 2021: 201). Diderot ise Ansiklopedi için yazdığı *Doğal Hak* makalesinde genel iradeyi hakkı temellendirmek amacıyla şöyle ele alır:

> *Ama hakça olanın ve hakça olmayanın doğasının ne olduğu konusunda karar verme hakkını bireyin elinden alırsak bu çok önemli soruyu cevap verilmesi için kimin önüne çıkaracağız? Evet, kimin? Hiç kuşkusuz insan ırkının önüne çıkaracağız. Çünkü bu konuda biricik tutkusu herkesin iyiliği olduğu için bu konuda karar vermek de insan ırkına aittir. Tek tek insanların iradelerine güvenilmez ve bu iradeler iyi ya da kötü olabilirler, ama genel irade her zaman iyidir, hiçbir zaman aldatmaz ve hiçbir zaman aldatmayacaktır(...) Nereye kadar insan, yurttaş, uyruk, baba, çocuk olacağını ve ne zaman ölmesi ya da yaşamasının kendisine uygun düştüğünü bilmesi için, bireyin genel iradeye*

> *başvurması gerekir. Bütün ödevlerin saptanması işi genel iradeye düşmektedir (Diderot ve D'Alembert, 2018: 240).*

Ancak Rousseau, kendisinden önce kullanılmış olan genel irade kavramını bu iki kullanımdan da farklı bir anlama büründürür. Montesquieu'den farklı olarak genel iradeyi devletin değil, Egemenin iradesi olarak ele alır. Montesquieu de yasama ile birlikte ele aldığı genel iradenin tüm halkın iradesi olduğunu ileri sürmüş ise de, kendi güçler ayrılığı ilkesi ile paralel olarak bu iradenin tüm halkın kendisince kullanılmasının imkânsız ya da sakıncalı olacağını öne sürmüştür (Montesquieu, 2021: 202). Rousseau için ise genel irade bölünemez ve devredilemezdir, Egemenlik iseyalnızca bu genel iradeye aittir. Yine Diderot'dan da farklı olarak tüm insanlığın değil, bir kısım insanın iradesini genel irade kabul eder. Shklar, Rousseau'nun genel iradesini bu anlamda "bir irade olarak, Diderot'nun tüm insanlığın haklarını kapsayan genel iradesinin anti-tezi" kabul eder (Shklar, 1969: 184). *Toplum Sözleşmesi*'ni tek başına ele aldığımızda bu fikre katılmak mümkün olabilir. Ancak önceki bölümlerde değinildiği üzere Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* çok daha geniş kapsamlı bir projenin yalnızca ilk adımıdır. Bu açıdan bakıldığında Rousseau'nun hak anlayışının Diderot'nunkinden daha dar kapsamlı olduğunu söylemek eksik bir değerlendirmenin neticesi olacaktır. Rousseau, diyalektik düşünerek küçük adımları birbirine ekleyerek büyük neticelere ulaşmanın akla yatkın olduğu sonucuna varır. Bu nedenle önce yurttaş sonra insan olunabileceğini iddia ederek Diderot'ya ismini vermeksizin *Cenevre Elyazması*'nda bir kısmını "Toplum Sözleşmesi ve Sivil Toplum" başlıklı bölümde de alıntıladığımız şu cevabı verir ki bu cevap, Shklar'ın iddiasını da yanıtlar:

> *Biz genel toplumu, tikel toplumumuzun modeline dayalı olarak tasarlarız; küçük cumhuriyetlerin kurulması, bize büyüklerini hayal ettirir ve biz önce yurttaş olduktan sonra ancak gerçekten insan oluruz. Bu söylenenlerden de, insanlık sevgisi dolayımıyla kendi ülkesini sevdiğini söyleyen, tüm insanlığı sevmekle böbürlenip hiçbirini sevmeme hakkı olduğunu sanan sözde kozmopolitanlar hakkında ne düşünmemiz gerektiğini görürüz (Özçilingir, 2016: 314).*

Rousseau için az olmadan çok olmak mümkün değildir. Nihai amaç tüm insanlık olsa da bu, adım adım ulaşılması gereken bir hedeftir. Ara duraklara uğramadan son durağa vardığını iddia eden kişi bir yanılgı içerisindedir.

Rousseau'nun genel iradesine Montesquieu ve Diderot'nun genel irade kavramlarından bir iz sürülebileceği gibi Habermas'ın ele aldığı şekilde Hobbes ve

Locke'un 'kanaat (*opinion*)' kavramlarından da ulaşmak kavramın içeriğini anlamak açısından aydınlatıcıdır. Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde Hobbes'tan Rousseau'ya giden yolda kanaatin nasıl genel iradeye dönüştüğünü ortaya koyar. Vicdan başlıklı bölümde açıkladığımız *conscience* kavramı hem bilinç hem de vicdan olarak Hobbes tarafından kanaat ile bir arada ele alınmıştır (Hobbes, 1928: 17). Locke, "bir yasa yapacak yetkisi olmayan, özellikle de bir yasa için öylesine gerekli olan yaptırım gücünden yoksun olan özel kişilerin onayından başka bir şeye dayanmadığını" ifade ettiği kanaati *law of opinion* olarak bir çeşit denetim mercii konumuna yükseltmiştir (Locke, 2020b: 208). Rousseau ise kanaatten, gelenek ve ahlaki göreneklerle birlikte tüm yasalar arasında "en önemli olan yasa, devletin gerçek anayasası" olarak bahseder (Rousseau, 2018a: 52). Bu anlamda kanaat, bireyleri ortak çıkara yöneltip genel iradeyi ortaya koymaya imkân veren temeldir. Burada Rousseau'da önemli bir bakış açısı farklılığı ortaya çıkar. Onun genel iradeye verdiği çok önemli bir yetki veya görev vardır ki bu, onun kanaat ve bunun üzerine temellenen genel irade kavramının tamamen kendisine has noktasını ortaya koyar. Rousseau'nun genel iradesi yasa yapar, Egemen olarak yasama yetkisinin mutlak sahibidir. Bu yetkinin kabulü tam olarak özgürlüğe açılan kapının anahtarıdır. Kendi yasalarını koymak ve bunlara itaat etmek Rousseau için özgürlük ve insan olmaya giden yola girmek demektir.

Rousseau yasa yapma yetkisini verdiği genel irade anlatımı ile Hobbes'la başlayan ve Kant'la açıkça ortaya serilecek olan 'vicdanı kamusal alana taşıma' anlayışında devrimsel bir adım atmıştır. Habermas bunu şu şekilde değerlendirir: "Rousseau genel iradeyi, özdüşünümsel olmaktan çıkmış, yani yayımlanmış kanaatle örtüşen *opinion publique*'e bağlar" (Habermas, 2021: 190). Bu anlamda genel irade, vicdanın politik yansımasıdır ve görevini yasa eliyle ifa eder. Genel iradenin yasa ile olan ilişkisi aşağıda "Yasama" başlıklı bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

Rousseau her ne kadar genel irade kavramının ilk nüvelerini, olmaması gerekenden yola çıkarak, *İkinci Söylev*'de vermiş ise de bu kavramdan ilk bahsettiği eseri onun Ansiklopedi için yazdığı *Ekonomi Politik* makalesidir. Bu makalede de Rousseau politik örgütlenmeyi Hobbes ile paralel bir şekilde 'yapay beden' olarak ele alır. Politik örgütlenme beyin ve anlama yetisi yasa, gövde ve uzuvları yurttaşlar, başı ise Egemen olan yapay bir bedendir (Rousseau, 2008a: 133). Maddi bir beden

olan politik örgütlenmenin aynı zamanda manevi bir varlığı ve bir iradesi de vardır. Bu irade "her zaman bütünün ve her parçasının korunmasını ve refahını amaçlayan ve de yasaların kaynağı olan" genel iradedir (Rousseau, 2008a: 133). Durkheim genel iradenin maddi beden olan politik örgütlenmeye etkisini şu şekilde açıklar: "Toplum, tüm parçaları aynı anlamda, aynı ölçüde, aynı yönde hareket ettirecek tek ve bölünmez bir ruhtan kaynaklanmalı ve canlanmalıdır" (Durkheim, 2020: 48). Bu anlatım, Rousseau'nun *Savoyard Papazı*'nda kabul ettiği Descartesçı iki tözün politik alana aktarılmasıdır.

Toplum Sözleşmesi'nde ise genel irade tam anlamıyla temellendirilir ve açıklanır. Rousseau'da toplum sözleşmesi fikri, toplumun gücünü ortak yarara yönlendirilebilmenin tek yolunun genel irade olduğunun ispatı niteliğindedir. Toplum düzenini oluşturmadan önce var olan tikel yararlar birbiriyle çatıştığı için toplum var olmuştur. Bunu mümkün kılan ise, bu farklı tikel yararların bir noktada ortak bir yararda birleştirilebilmesidir. Rawls bunu şu şekilde ifade eder: "Tüm çıkarların uzlaşma halinde olduğu bir nokta olmasaydı, hiçbir toplum var olamazdı" (Rawls, 2022: 366).

Genel iradenin ve bunun uygulanmasından başka bir şey olmayan egemenliğin, özünden kaynaklanan nitelikleri vardır. Bu nitelikler Rousseau'nun, önceki düşünürlerin Egemene yükledikleri anlamdan farklılaştığı noktaları ortaya koyar. İlk olarak "egemenlik devredilemezdir" (Rousseau, 2018: 25). Egemenin kolektif bir oluşum olan kendisinden başka biri veya bir şey tarafından temsil edilebilmesi mümkün değildir. Bu anlamda Egemen, bir toplumu yönetmekten tamamen başka bir konumdadır. Rousseau'nun Egemeni bu anlamda Hobbes'un Egemen tanımından farklıdır. Hobbes, ortak iradeleri ile toplumu var eden insan topluluğu adına ortak barış ve güvenliği sağlayacak bir kişiden ya da kişilerden Egemen olarak bahseder (Hobbes, 2021: 136). Bu bir kişi ya da kişileri, her ne kadar yetkisini tüm topluluktan alıyorlarsa da Rousseau'nun Egemeni kabul edebilmek mümkün değildir. Rousseau, Egemen ve hükümet eden arasına çok net bir ayrım koyar. Hükümet etmek, Egemenin verdiği yetkiye dayanarak biri ya da birileri tarafından yerine getirilebilir. Ancak bu durumda söz konusu olan Egemen değil, hükümdardır. Bu anlamda Rousseau'nun hükümet edene biçtiği rol kesinlikle egemenlik değildir ya da egemenliğin devredilmesi anlamına gelmez. Egemenlik

münhasıran Egemene, genel iradeye aittir. Tam olarak bu niteliği sebebi ile Rousseau'nun bireylerin tüm varlığı ve tüm gücüyle dâhil olduğunu söylediği Egemen, Russell'in okumasındaki baskıcı devletten tamamen farklı bir konumdadır. Aksinin kabul edilmesi toplumun kendine bir 'efendi' edinmesi anlamına gelir ki, bu durumda "artık bir Egemen yoktur ve o andan itibaren politik gövde yok olur" (Rousseau, 2018a: 26).

Devredilmesi, temsil edilmesi mümkün görülmemekle birlikte aynı zamanda "Egemenlik bölünmezdir" (Rousseau, 2018a: 26). Bunun nedeni onu ortaya koyan genel iradenin 'genel' olmasıdır. Montesquieu'nün yaptığı şekilde bölünebilirliğini kabul etmek genelliğini reddetmek, onu bütünün değil, parçanın iradesi saymak anlamına gelir. Genel irade "herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmak zorundadır" (Rousseau, 2018a: 30). Bu genel iradenin genelliğini tesis etmekle aynı zamanda onun, adalete götüren yanıdır. Genel irade hem bütünden kaynaklanması hem de bütüne uygulanması açısından geneldir ve tek tek bireylerin iradeleri toplamından farklıdır. Bu noktada Rousseau "herkesin iradesi" (*volonté de tous*) ile genel iradenin farkını ortaya koyar (Rousseau, 2018a: 28). Egemenin halktan farklılaştığı nokta burasıdır. "Halk için bağlayıcı olan herhangi bir temel yasa, hatta toplum sözleşmesi bile yoktur ve olamaz" (Rousseau, 2018a: 19). Bağlayıcılıktan bahsedebilmek ancak bu halkın bir genel irade ortaya koyarak Egemene dönüşmesi halinde söz konusu olur. Genel irade halini almamış 'herkesin iradesi' basitçe her bir bireyin tikel iradelerinin toplamıdır ki bu, tam da *İkinci Söylev*'de bahsi geçen sözleşmenin yapılmasını sağlayan iradedir ve topluma meşru bir dayanak sağlamaz.

Üçüncü bir irade türü olarak ortaya konan "tikel irade" (*volonté particulière*) (Rousseau, 2018a: 28) ise, kişinin başkalarının istek ve yararlarını göz önüne almaksızın, kendi varlığına dair iradesidir. Bu noktada da Egemenin kendini var eden bireylerden, tebaadan farkı ortaya konur. Her bir bireyin "mutlak ve doğal olarak bağımsız bir varlığı" vardır (Rousseau, 2018a: 20). Bu varlık *amour soi* ile ilişki içerisindedir ve "eşitliğe eğilimli" olan genel iradeden farklı olarak "doğası gereği tercihlere eğilimlidir" (Rousseau, 2018a: 25). Egemenin son tahlilde tebaanın yararına aykırı bir yararının olamamasının aksine, bireyin bu 'mutlak ve doğal olarak bağımsız varlığının' tikel yararının Egemenin yararı ile çatışması olasıdır. Ancak kişinin tikel iradesini genel iradeden önde tutmayı daha yararlı görmesi hali

olsa olsa bir yanılgıdır. Toplum içinde yaşayan insan için her şey ahlaki ve politiktir, diğer bireylerin yararını gözetmeksizin kendi yararını sağlayabilmesi mümkün değildir. Bir an için bu mümkün görülse bile, zararına hareket edilen bireylerin mahrum bırakıldıkları hakları talep etmesinin doğuracağı kargaşa elde edildiği varsayılan tikel yararın yalnızca bir ilüzyonolduğunu ortaya koyacaktır. Çünkü "aslolan gerçek, başkalarını bir şeylerden mahrum etmenin ve hiçe saymanın gerçek bir kişisel yarar sağlamayacağıdır" (Dent, 2002: 187). Rousseau bunun farkında olarak tıpkı ahlak alanında insanın doğal varlığı ve ahlaki varlığının yarattığı çatışmanın onun psikolojik bütünlüğünü parçalamasına çözüm araması gibi, bu mutlak ve doğal olarak bağımsız varlığı ile Egemene dâhil olan olarak ortaya koyduğu sivil varlığı arasındaki çatışmada da bir bütünlük arayışındadır. Bütünlüğü sağlamanın formülü ise "adalet ve yararın birbirinden ayrılmadığı" bir toplum düzenidir (Rousseau, 2018a: 7). Genel irade bu formülün kilit noktasıdır.

Genel iradenin 'genelliğinin' bir gereği olarak egemenlik bölünemez olmakla bu özsel bir bölünememezliktir, yoksa hükümet etmeye dair görev paylaşımlarını engelleyen şekilsel bir durum değildir. Bu anlamda Egemenliğin hükümet etmeye dair görev paylaşımları sebebi ile bölündüğünden bahsedilemez. Bu yalnızca Egemenin verdiği yetkiye dayanarak yapılan hükümet etme faaliyetinin işleyişine dair bir görev paylaşımıdır. Egemen ve hükümet arasındaki ayrım *Ekonomi Politik*'te şu şekilde ortaya konur: "Bu ayrım bağlamında biri yasama hakkına sahiptir ve belli koşullarda ulusu oluşturan topluluğu zorlar; oysa öbürü sadece yürütme gücüne sahiptir ve sadece bireyler üzerinde zorlayıcı olabilir" (Rousseau, 2008a: 132). Hükümet etmek, Egemenin bir parçası değildir, yalnızca Egemen tarafından verilen bir görev ve yetkidir.

Egemenlik tüm unsurları, görev ve yetkileri ile bir bütündür. Egemenliğin bölünebileceği, şu veya bu yetkinin farklı unsurlarca kullanılabileceği, şu veya bu görevin farklı unsurlarca yerine getirilebileceğini söylemek "toplumsal gövdeyi parçalara ayırmaktır" (Rousseau, 2018a: 27). Bu anlamda Rousseau'nun 'kuvvetler ayrılığını' kabul etmediği söylenmelidir. Tek bir kuvvet vardır, o da Egemendedir. "Egemen otorite basit ve tektir ve yok etmeden bölünemez" (Rousseau, 2018a: 88). Egemenliği bölmek, onu yok etmektir. Bu nedenle Rousseau'ya göre kuvvetler ayrılığından söz etmek Egemeni uzantılarından ayırt edememekten ya da Grotius'u

itham ettiği gibi ayırt etmeyi tercih etmemekten kaynaklanır. Grotius, egemenliği genel ve özel iki taşıyıcısı olan bir güç olarak kabul eder. Buna göre egemenliğin genel taşıyıcısı "eksiksiz ve tam bir topluluk" olan devlettir, özel taşıyıcı ise hükümdardır (Grotius, 1967: 30). Rousseau'ya göre özel taşıyıcı olarak kabul edilen hükümdarın eylemleri yasa olmayıp yasaların uygulanmasından ibarettir ve Egemenlik ile ilgili değil, Egemenin verdiği yetkiyle yerine getirilen hükümet etmekle ilgilidir. Egemenin enstrümanı yasadır, bu yasanın uygulanması ise Egemenin yetkisi ve görevi değildir.

Egemenin bir diğer niteliği ise onu ortaya koyan "genel iradenin her zaman haklı olması ve her zaman kamu yararına yönelmesidir" (Rousseau, 2018a: 28). Bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamadan önce genel iradenin nasıl ortaya konduğuna ve neticede Egemen ile bireyler arasında nasıl bir ilişki kurulduğuna değinmek gerekmektedir. Egemeni oluşturan genel irade, bireylerin hem bu Egemene dâhil olan olarak diğer bireylere karşı, hem de bir tebaa olarak Egemene karşı ikili bir taahhüt içine girmesiyle ortaya konur (Rousseau, 2018a: 18). Neticede Egemen ile ona dâhil olanlar arasında ortaya çıkan ilişki ne bir ast üst ilişkisidir ne de bir parça bütün ilişkisidir. Bunların çok ötesinde, çok daha sıkı bir birliktir. O kadar ki "Gövdeye saldırmadan üyelere saldıramazsınız, üyeler hissetmeden gövdeye saldırmak ise daha az mümkündür" (Rousseau, 2018a: 19). Egemene yapılan saldırı bireylere yapılan bir saldırıdır, bu saldırının ayrı ayrı her bir bireyi rahatsız etmemesi mümkün değildir. *Cenevre Elyazması*'nda bu ilişki kimyasal bileşik örneği ile açıklanır: "Kimyasal bileşiklerin özelliklerinin, onları oluşturan elementlerin herhangi birinin özelliklerini kendilerinde barındırmadıkları gibi" Egemen de ona dâhil olanlardan farklı bir oluşumdur (Özçilingir, 2016: 311). *Toplum Sözleşmesi*'nde de bu ilişkiyi açıklamak ve genel iradeyi tikeller toplamı olan herkesin iradesinden ayırt etmek için soyutlama yöntemine başvurulur ve matematiksel bir anlatımdan faydalanılır: "Ancak bu aynı iradelerden birbirini yok eden artılar ve eksiler çıkarıldığında, farklılıkların toplamı genel irade olarak kalır" (Rousseau, 2018a: 82). Rawls, bu artılar ve eskiler alegorisini kendi liberal toplum sözleşmesi anlayışını da göz önünde tutarak şu şekilde açıklar: "Artılar ve eksiler bizi şu ya da bu yönde sürükleyen önyargılara neden olan çeşitli özel ve belirli çıkarlardır" (Rawls, 2022: 369). Her bir bireyinin tikel yararının bir potada toplanıp neticede zıt olanların

birbirini yok etmesiyle elde kalan bakiye, ortak yarardır. Genel irade bu ortak yararı ortaya çıkarmayı ve onu mümkün kılmayı hedefler.

Genel irade olması gerektiği gibi, yani 'artıların ve eksilerin çıkarılması neticesinde kalan farklılıklar toplamı' olduğu takdirde ortak yarardan başka bir yarar gözetmesi mümkün değildir. Ancak sivil toplum içinde zaman zaman Egemene göre tikel irade sayılacak farklı örgütlenmelerin ortaya çıkması, farklılıkların bu örgütlenmelerin çatısı altında tek tipleştirilmesi söz konusu olmakla bu durum genel iradenin olması gerektiği gibi ortaya konması önünde engel teşkil eder. Genel iradenin olması gerektiği gibi ortaya konmasının yolu, her bir bireyin başkaca bireylerin veya bunların oluşturdukları örgütlenmelerin manipülasyonu olmaksızın kendi iradesini genel iradeye dâhil etmesidir. Bu da esasen Kant'ın "aklını kullan" çağrısıdır (Kant, 2022b: 39). Bunu yapmanın yolu "halkın yeterince bilgi sahibi olup tartışarak karar vermesidir" (Rousseau, 2018a: 28). Habermas'ın, Rousseau'nun genel irade düşüncesinde ortaya çıktığını ileri sürdüğü 'kamuoyu' tam olarak budur. Eğer bireylerin diğerini manipüle etmek gibi bir girişimi veya imkânı yoksa her birey kendi 'aklını kullanacak', 'artıların ve eksilerin birbirini götürmesi ile bir farklılıklar toplamı olarak' ortaya çıkacak genel irade potasına kendi tikel iradesini dâhil edecektir. Ancak bu koşulla, ortaya çıkan genel iradede her birey kendini bulabilir ve genel irade her zaman haklı olarak ortak yarara yönebilir.

Amaçlanan bu olmakla birlikte pratikte yine de toplumda genel iradeye kıyasla özel iradeler konumunda olan küçük örgütlenmeler ortaya çıkabilir. Rousseau, bu durumda yapılması gereken şeyi bu örgütlenmeleri dağıtmak, ortadan kaldırmak yerine mümkün olduğunca fazla farklılığın genel iradeye yansımasını sağlamak adına örgütlenmelerin sayısını arttırmaya çalışmak olarak kabul eder. Rousseau'nun bu fikrinin kaynağı da Plutarkhos'un *Bioi Paralleloi* eserindendir. Burada anlatılan ve Rousseau'nun da adını andığı Numa, kentte Sabinler ve Romalılar şeklinde ayrılmış iki kabilenin arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak için tüm kenti mesleklere göre çok daha küçük ve çok daha fazla kümelere bölmüştür. Bu şekilde tikel yararlar arasındaki çatışmasının daha küçükler arasında yitip gitmesini amaçlamıştır (Plutarkhos, 2015: 130). Rousseau da, eğer küçük örgütlenmeler engellenemiyorsa yapılması gerekenin bunların olabildiğince farklı görüşün temsil

edilebileceği, genel iradeye mümkün olduğunca fazla 'artı ve eksinin' dâhil olacağı şekilde düzenlenmesi olduğunu ileri sürer.

Genel irade tam da bu şekilde her zaman haklı olduğu, ortak yarara yöneldiği ve eşitliğe eğilimli olduğu için "haklarda eşitliği ve onun ürettiği adaleti" ister (Rousseau, 2018a: 30). "Herkesin zorunlu olarak başkalarına dayattığı koşullara boyun eğmesi" (Rousseau, 2018a: 31) ve bunun ortak yararı hedeflemesi Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ile hedeflediği 'adalet ve yararın birlikteliğini' mümkün kılar. Pratikte bunu sağlayan ise, genel iradenin her türlü etkinliği olarak açıklanan "egemenlik etkinliğidir" (*acte de Souveraineté*) (Rousseau, 2018a: 32). Genel iradenin bir neticesi olarak ortaya konan sivil toplumun yaşamı boyunca, genel iradenin gücünü daim kılan bu egemenlik etkinliğidir. Rousseau bu etkinliği de bir tür anlaşma olarak, *pacte* şeklinde ifade eder. Bu öyle bir anlaşmadır ki Egemen ile tek tek bireyler arasında yapılmıştır ve anlaşmanın tarafları arasında bir ast üst ilişkisi yoktur. Egemenin kendisine dâhil olanlarla ilişkisi daha öncede değinildiği gibi karışım ve onu oluşturan bileşenlerin ilişkisine benzer bir ilişkidir. Ortaya çıkan bu anlaşma, temeli toplum sözleşmesi olduğundan meşrudur, herkes için ortak olduğundan adildir, genel iyiliği amaçladığından yararlıdır ve kamu gücü tarafından garanti altına alındığından sağlamdır (Rousseau, 2018a: 32). Yine bu öyle bir anlaşmadır ki buna bağlı kalmak koşulu ile bireyler kimsenin buyruğuna girmez, yalnızca kendi kendilerine itaat ederler. Zira bu, Dent'in söylediği gibi "herkesin kabullenmek için aynı nedenlere sahip olduğu bir buyruk" (Dent, 2002: 186) olması sebebi ile 'herkesten gelen' bir buyruk olarak kabul edilebilir. Ve 'biri', bu 'herkes'e dâhil olan olarak bu anlaşmaya riayet etmekle tam da kendi kendine itaat etmiş olur.

Bu sayededir ki insanın kendisine yabancılaşmasının sebebi olarak kabul edilen kişisel bağımlılık ortadan kaldırılır. Her bir birey kendi yararını diğerininki ile ortak görür ve bu arada da kendisinden başkasına itaat etmez, bağımlı olmaz. Bu sayede kendisi diğeri için araç olmazken o da, diğerini araç olarak görmez. *Émile*'dekişisel bağımlılığın çaresi şu şekilde verilir: "Eğer toplumda bu kötülüğe bir çare varsa, bu, insanın yerine yasayı koymak ve genel iradeleri her türlü özel iradenin eyleminden üstün, gerçek bir güçle donatmaktır" (Rousseau, 2009: 78). Durkheim da kişisel bağımlılık ile genel iradenin ilişkisini şu şekilde açıklar:

"Genel iradenin mümkün olabilmesi için bizim başkasını kendi bağımlılığımız altına almaktan vazgeçmemiz ve aynı ayrıcalığı bir başkası için de istememiz gerekir. Bu, şeylerin dengesini yeniden tesis eden eşdeğerliliğin ve karşılığın doğasıdır" (Durkheim, 2020: 38). "Yabancılaşma ve Kişisel Bağımlılık" başlığı altında ahlaki bir açıklamasını verdiğimiz, özgürlüğün önünde bir engel olarak duran kişisel bağımlılığın sivil toplumda ortadan kaldırılmasının yolu genel iradedir. Ve ancak bu tür bir bağımlılık ilişkisinin farkına varmak ve ondan vazgeçerek onun sağladığı düşünülen tikel yarardansa ortak yararı hedeflemek sureti ile genel irade ortaya konulabilir. Ortaya konan genel irade ise tek enstrümanı olan yasa aracılığıyla eyleme geçer.

3.3.2. Yasama ve Yasa Koyucu

Toplum sözleşmesi ile ortaya, genel iradenin neticesi olan bir sivil toplum konmuştur. Ancak 'yapay bir beden' olarak ortaya çıkarılmış olan bu oluşumun bir anlama yetisine sahip kılınıp harekete geçirilebilmesi gerekir. Rousseau, *Ekonomi Politik*'te başı Egemen, gövdesi yurttaşlar olacak şekilde tasarladığı bu bedenin anlama yetisi ve iradesini yasa olarak kabul etmiştir (Rousseau, 2008a: 133). Yasa, sivil toplum bedenine "hareket ve irade" verecek olan unsurdur (Rousseau, 2018a: 35). Bu nedenle Durkheim, Rousseau'nun Egemeni yasa ile birlikte ele almaya başladığı aşamayı "statik bakış açısından dinamik bakış açısına geçiş" olarak değerlendirir (Durkheim, 2020: 53).

Toplumsal yaşamda yasanın gerekliliği herkesin aklının sesi olan vicdanını dinlemeyi ve ona uymayı başaramamasıyla açıklanır. Her insan aklının yön verdiği vicdanından kaynaklanan bir adalet ilkesine sahiptir. Bu adalet ilkesinin kaynağı Tanrı olarak kabul edilir. Bu kabulü yorumlarken Rousseau'nun Tanrıya verdiği anlamı göz ardı etmemek gerekir. İlk bölümde "Kötülük Meselesi ve İyimserlik" başlığı altında detaylandırıldığı şekilde Rousseau'nun Tanrısı vicdanla birlikte ele alınan bir çeşit iç denetim mekanizması, Cassirrer'in deyimiyle 'etiko-teolojik' bir kavramdır (Cassirer, 2020: 44). İnsan, Tanrı'dan veya vicdandan kaynaklanan adalet ilkesine yabancılaşma ve yozlaşma nedeniyle ulaşamaz hale gelmiştir. Tam da bu nedenle akıl ve vicdandan kaynaklanan bu ilkenin somut hale getirilmesi, karşılıklılık

koşulu ile sivil toplumun temeline yerleştirilmesi gerekir. Her bir insanın kendi aklının yol göstericiliğinde kendi vicdanının sesini duyabilmesi, içindeki adalet ilkesine ulaşabilmesi mümkün olsaydı ne yönetime ne de yasalara ihtiyaç duyulurdu. Ancak mevcut durumda bu mümkün olmadığı için "hakları görevlerle birleştirmek ve adaleti amacına geri getirmek için sözleşmelere ve yasalara ihtiyaç vardır" (Rousseau, 2018a: 36).

Rousseau yasadan kastettiğinin ne olduğunu açıklamak için doğal yasa ve pozitif yasa ayrımını gündeme getirir. Politik gövdeyi harekete geçirecek olan yasaların ne'liğine, ne metafizik tartışmalardan ne de doğal yasa tanımından yola çıkarak ulaşılabilir. Egemenin yasa yapma yetkisi "devlet yasası" (*loi de l'État*) olarak ifade edilen pozitif hukuk alanına ilişkindir (Rousseau, 2018a: 36). Elbette ki bu, Rousseau'nun doğal hak anlayışına sırtını döndüğü anlamına gelmez. Aksine doğal hak tam da bir önceki paragrafta açıklanan, kaynağı Tanrı veya vicdan olarak işaret edilen adalet ilkesinden kaynaklanan hak anlayışıdır. Ancak Egemenin yetkisi bu hak anlayışına dokunamaz, bu hak anlayışının gölgede kalmış olması sebebi ile bir gereklilik haline gelmiş olan pozitif hukukla sınırlıdır. Rousseau'nun devlet yasası olarak ifade ettiği pozitif hukukun tesisine dair anlatıma geçmeden önce doğal hak anlayışına değinmek gerekir.

Rousseau'nun doğal hak tanımında kendinden önceki düşünürlerle benzer görülmekle birlikte tüm düşüncesinin bütünlüğü içinde değerlendirmeye alındığında esasen önemli bir fark olarak ortaya çıkan bir nokta vardır. *Cenevre Elyazması*'nda doğal hak kavramını nasıl tanımladığını şu şekilde açıklar: "Daha uygun bir tabirle, aklın yasası denmesi gereken doğal yasa tasavvurunun, tutkuların erken gelişimi onun tüm algılanımlarını güçsüz kıldığı anda gelişmeye başladığını görürüz" (Özçilinir, 2016: 311). Rousseau burada tıpkı Hobbes ve Locke gibi doğa yasasını aklın yasası olarak ele alıp doğal hakkı bu kabul üzerinde kurgular. Ama özellikle bu yasanın ortaya çıkmasına dair tespit ettiği başlangıç noktası çok önemli bir fark olarak ortada durur. İlk bölümde "Akıl" başlığı altında açıklandığı şekilde Rousseau için akıl insanın doğasından getirdiği bir yetisi değildir, insanın diğerleri ile ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle aklın yasası olarak ele alınan doğal yasa da doğa durumundaki insandan kaynaklanan, insanın doğasından getirdiği yasa değildir. İnsanın doğa durumundan çıkması ve diğerleri ile ilişki

kurmasının neticesi olarak gelişen aklının ortaya koyduğu yasadır. Bu anlamda doğal yasa toplumsal bir unsurdur, insanın ahlaki varlığının yasalarıdır.

Bu kabulden yola çıkarak ulaşacağımız en önemli sonuç ise şu olur: Rousseau'nun düşüncesinde mülkiyet doğal bir haktır. Shklar, Rousseau ve mülkiyeti doğal bir hak olarak kabul eden Locke'un mülkiyet anlayışlarını şu şekilde bir arada ele alır:

> *"Rousseau, insanların mülkiyet haklarına sahip olduğu ve hak sahibi olmanın her türlü adaletin kaynağı olduğu konusunda Locke'tan daha fazla şüphe duymuyordu. Kutsal mülkiyet hakları olmadan özgürlüğün ve gerçek yükümlülük güvenliğinin olamayacağı Rousseau için de gayet açıktı" (Shklar, 1969: 49).*

İnsanın ahlaki ve sivil varlığının ürünü olan mülkiyet, yine bu varlığın bir yetisi olan aklın yasası demek olan doğal yasadan kaynaklanır. Ancak Rousseau'nun adalet ilkesine temel olarak aldığı mülkiyet daha önce de açıklandığı üzere Locke'un özel mülkiyeti değildir, toplum sözleşmesi ile oluşturulmuş olan sivil toplumun 'mülküdür'. Tek tek bireylerin bu mülk üzerinde emeklerinden kaynaklanan kullanma hakları vardır. Bu tek tek kullanma hakları toplumun mülk hakkının kaynağıdır ve emek ortaya koyarak kullanmaya dair bu hak da kaynağı Tanrı veya vicdan olarak gösterilen adalet ilkesinin üzerinde yükselen doğal bir hak niteliğinde olup dokunulmazdır.

Rousseau'nun düşüncesinde kullanma hakkına işaret eden mülkiyetin yeri *Émile*'de kurmaca Bahçıvan Robert karakteri aracılığıyla şu şekilde ifade edilir: "Hiç kimse komşusunun bahçesine dokunamaz; herkes kendi işi güvenlik içinde olsun diye başkalarının işine saygı gösterir" (Rousseau, 2009: 103). Küçük Émile'e yapılan bu açıklama mülkiyetin aklın bir ürünü olan adaletle ilişkisini açıkça ortaya koyar.

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde odağındaki yasalar, doğal yasa anlayışının kapsam dışı bırakıldığı pozitif yasalardır. Doğal yasalar, inceleme konusunun pozitif yasalarla sınırlanmış olması sebebi ile kapsam dışı bırakılmışsa da doğal hakkın konumunun tüm pozitif yasalar üzerindeki yeri "Yasaların Ayrılması" başlıklı bölümünde ortaya konmuştur (Rousseau, 2018a: 51). Pozitif yasalar arasında bir ayrım yapıldıktan sonra hepsi arasında en önemlisi olarak "mermere ya da bronz üzerine değil, yurttaşların yüreklerine kazınmış olan" "ahlaki görenekler (*mœurs*), gelenekler (*coutumes*) ve kanaat (*opinion*)" gösterilir (Rousseau, 2018a: 52). Kanaattin, Rousseau'nun düşüncesinde aldığı kamuoyu anlamına daha önce

değinilmiş olmakla bununla birlikte ele alınan gelenek ve görenekler ile tam olarak doğal yasaya işaret edilmektedir. 'Yüreğe kazınmış' olarak ifade edilen, yasanın Tanrı veya vicdandan kaynaklanmasıdır ki bu anlatım, Rousseau'nun doğa yasalarını tüm pozitif yasaların üstünde ve tüm pozitif yasaların üzerine inşa edildiği temel olarak gördüğünü ortaya koyar.

Pozitif yasanın ayırıcı özelliği ise, *Émile*'de şu şekilde ortaya konur: "Doğal eşitlikten oldukça farklı olan insanlar arasındaki uzlaşımsal eşitlik, pozitif hukuku, yani hükümeti ve yasaları gerekli kılar" (Rousseau, 1865: 160). Bu yasaların en önemli niteliği genel iradeden çıkmalarının bir sonucu olarak genel olmalarıdır. Genel iradenin ve bunun bir uygulamasından başka bir şey olmayan egemenliğin bölünmezliği yasanın genelliğinin de gerekçesidir. Bu gereklilik çerçevesinde Rousseau egemenliğin bölünmezliğini Egemen ile ona dâhil olan yurttaşlar arasındaki ilişkinin parça bütün ilişkisinden çok daha sıkı bir ilişki olduğundan bahisle bir kez daha vurgular. Parça bütün ilişkisinin kabulü halinde "bu ilişki onları, parçanın biri ve bir parçası eksik bütünün diğeri olduğu iki ayrı varlık haline getirir; ancak bir parçası eksik bütün, bütün değildir ve bu ilişki devam ettiği sürece artık bir bütün değil, eşit olmayan iki parça vardır" (Rousseau, 2018a: 36). Platon'un *Parmenides* diyalogunda ifade ettiği gibi "Bütün, bütün olduğu için herhangi bir parçası eksik olmayandır" (Platon, 2016a: 107). Egemen, parçalardan oluşmayan ve bu nedenle parçalanması mümkün olmayan bütündür. Egemen ve ona dâhil olanlar arasındaki ilişki tam da bu anlamda parça bütün ilişkisinden öte bir ilişkidir. Egemenin aktif unsuru olarak yasa da "saf ve kesin anlamıyla bireysel iradeleri zapt ederek dağılmalarını önleyen salt dışsal bir bağ değil, bu iradelerin oluşturucu ilkesidir, onları manevi olarak doğrulayan ve gerekçelendiren öğedir" (Cassirer, 2023: 74).

Yasa onu ortaya koyan iradenin bütünlüğü açısından genel olduğu gibi aynı zamanda amacı açısından da geneldir. Bunun anlamı yasanın "tebaayı bir bütün olarak ve eylemleri soyut olarak ele almasıdır" (Rousseau, 2018a: 36). Bu, Egemenin tikele yönelmesi halinde artık Egemen olmamasından çıkan doğrudan bir sonuçtur. Bireye işaret eden, tikele yönelen hiçbir işlem yasama ile ilgili değildir (Rousseau, 2018a: 37). Bireye işaret eden işlem yasa sayılamayacağı gibi bireyden çıkan işlem de yasa değildir. Yasanın özü, genelden çıkması ve genele yönelmesidir. Bu nitelileri

sebebi ile yasama yetkisi münhasıran Egemene aittir. Hükümet eden bu yasaları yerine getirmekle yetkilendirilmiş bir birey olmaktan ibarettir ve yasaların üstünde değildir. Genel iradenin tezahürü olan yasanın üstünde hükümdar da dâhil hiçbir birey yoktur. Yasa, Egemene dâhil olan tüm tikel iradelerin temsil edildiği bir oluşum olduğundan adildir ve bu yasaya itaat kendi aklına, kendi iradene itaat anlamına geldiğinden, kendinden başka birine itaati engellediğinden özgürlük demektir (Rousseau, 2018a: 37). Ve bu anlamda "politik örgütlenmenin özü itaat ve özgürlüğün uyumudur" (Rousseau, 2018a: 88). Cassirer, yasanın bu uyumu mümkün kılmasını sağlayan niteliğini şu şekilde açıklar: "Bu öyle bir yasadır ki, anlamını özümsediğimiz ve o anlamı kendi irademize dâhil edebildiğimiz zaman zaten onu özgür bir şekilde onaylarız" (Cassirer, 2023: 73).

Bu koşulları sağlayan bir yasanın hükümranlığı altında yaşamak, hükümet etme görevini kimin kullandığından bağımsız olarak, cumhuriyeti mümkün kılar. Eşitlik ve özgürlüğü sağlamanın anahtarı olan, kendi koyduğun yasalara itaat etme koşulunun sağlandığı her devlet hükümet yetkisini bir kişi de kullansa, halkın tamamı birlikte de kullansa neticede cumhuriyettir. "Her meşru hükümet cumhuriyetçidir" (Rousseau, 2018a: 37). Hükümetin meşruluğu ise Egemen olmasından değil, Egemenden aldığı yetkiyle idare etmesinden kaynaklanır. Bu anlamda cumhuriyet bir hükümet şekli değil, egemenlik yetkisini genel iradeye hasrederek ortak yararı amaçlayan bir politik düzendir. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*'de egemenliğe bir bütün olarak halkın sahip olmasını demokrasi olarak ele alırken, bu güce halkın bir kesiminin sahip olmasını aristokrasi olarak adlandırır ve bu iki durumu da cumhuriyet olarak kabul eder (Montesquieu, 2021: 12). Rousseau için böyle bir ayrım söz konusu değildir, egemenlik ancak bir bütün olarak genel iradeye aittir. Egemenin verdiği yetkiyle kimin hükümet edeceğine bağlı olarak yönetim şekilleri demokrasi, aristokrasi veya monarşi adını alabilir. Hükümet şekli ne olursa olsun egemenlikten bahsedilen her durumda, hatta yönetim yetkisini yalnız bir kişi bile kullandığında, var olan bir cumhuriyettir. Ve cumhuriyetin prensibi Montesquieu'nün de kabul ettiği gibi vatan ve eşitlik sevgisinden başka bir şey olmayan "erdemdir" (Montesquieu, 2021: 26).

Yasa yapma yetkisini tüm bireylerin tikel iradelerinin dâhil olduğu genel iradeye verince, ortaya bunun nasıl mümkün olacağı sorusu çıkar. Montesquieu'nün

işaret ettiği ve Rousseau'nun da kabul ettiği erdemin önemi tam da bu noktada, genel iradenin ortaya konmasında devreye girer. Genel iradenin de bireyinkine benzer bir *amour soi*'sı vardır, her zaman kendi iyiliğini ister ve her zaman doğrudur. Ancak her zaman kendiliğinden bu iyiliğe yönelemez. Rousseau, *Savoyard Papazı*'nda iradeyi belirleyenin iradenin yargısı, iradenin yargısını belirleyenin ise anlama yetisi olduğunu söylerken insana dair yaptığı bu tespiti *Toplum Sözleşmesi*'nde topluma ve genel iradeye de uygular. Genel iradeyi de belirleyen yargı ve onu ortaya koyan anlama yetisidir. Genel irade her zaman ortak yararı istese de, bu iradeyi ortaya çıkaran yargı yanlış olduğunda amacına ulaşamayabilir. Bunun önüne geçmenin yolu yargıyı doğru tesis etmek adına onu tikel yararlara yönelmekten kurtarmak, bireysel manipülasyonların önüne geçmek ve bu anlamda genel iradeyi ortaya koyacak bireylere 'aklını kullanmayı' öğretmek, kendi koyduğu yasadan başkasına itaat etmeme alışkanlığı kazandırmaktır. Aydınlanmanın öz eleştirmeni Rousseau'nun aydınlanmacı yönü burada ortaya çıkar, "anlama yetisi ve iradenin birliğini" (Rousseau, 2018a: 38) sağlamak, yargıyı doğru tesis etmek adına halkın aydınlatılması gerekir. Kant, tezin devam eden kısmında *Aydınlanma Nedir?* olarak anılacak olan *Aydınlanma Nedir? Sorusunun Yanıtlanması (Beantwortung der Frage: Was is tAufklärung?)* makalesinde aydınlanma için tek gerekenin özgürlük olduğunu söyler. "Bir kamunun (Publikum) kendi kendisini aydınlatması daha olasıdır, hatta kendilerine özgürlük sağlanırsa bu neredeyse kaçınılmazdır" (Kant, 2020b: 40). Kant, özgürlüğü aydınlanma için ön koşul olarak görür. Rousseau ise özgürlüğe giden yolda halkın aydınlatılmasını gerekli görür. Halk kendinde aydınlanmanın fitilini ateşleyecek bir itici güce ihtiyaç duyar. Mevcut toplumsal koşullar altında halkın kendi kendisini aydınlatmasını beklemek boşuna bir bekleyiş olacaktır. Bu nedenle Rousseau, bu görevi üstlenecek kahramansı bir yasa koyucu imajı ortaya koyar.

Yasa koyucu öyle bir kişidir ki hem yasa koyacağı halkı tanıyıp bu halka uygun yasayı getirecek kadar bilgedir, hem de insani tutkuları çok iyi tanıdığı için bu tutkuların esiri değildir. Rousseau'nun yasa koyucusu, halkı aydınlatma görevine soyunmadan önce kendisi aydınlanmış olandır ve bu halde iken toplumu oluşturan diğerlerine kıyasla zekâ ve erdemler bakımından kendisini geliştirmiştir. Yasa koyucu Egemen değildir, zira egemenlik yetkisi münhasıran genel iradeye ait olup

yasa koyucu da dâhil kimseye devredilemez. Her ne kadar Rousseau'nun yasa koyucu için kullandığı kelime *législateur* olsa ve bu kelimenin Türkçe'deki karşılığı tam olarak yasa koyucu olsa da esasında Rousseau'nun *législateur'*e verdiği görev yasa koymak değildir. Yasa koyma yetkisi Egemene aittir. Bu anlamda daha çok yasayı sunan veya veren olarak kabul edilebilir. Benzer şekilde Rawls da yasa koyucuya alternatif olarak zaman zaman "yasa sunucu (*laws giver*)" ifadesini de kullanır (Rawls, 2008: 237). Biz tezimizde *législateur*'e karşılık Türkçe çevirilerde genellikle tercih edilen yasa koyucu ifadesini kullanacak olsak da esasen Rousseau'nun kastettiğinin 'yasa sunucu' olduğunu gözetmek gerekmektedir.

Rousseau'nun yasa koyucu imajı Platon'un *Devlet*'te anlattığı bilge filozof kral ile Spartalı Lykurgus'un birer yansımasıdır. Plutarkhos'un aktardığına göre Lykurgus'un yasa koyucu olarak hareket etmesinden önce krallık haklarından vazgeçmesi gibi Rousseau'nun yasa koyucusu da yönetmek görev ve yetkisinden feragat etmek koşulu ile yasa koyucu kabul edilebilir (Plutarkhos, 2015: 81). Yasa koyucu, halka verdiği yasaların icracısı değildir. O, "makineyi icat eden teknisyendir"; yasaları icra eden hükümet ise "onu monte eden ve çalışmasını sağlayan işçidir" (Rousseau, 2018a: 39). Nasıl ki "insanları yöneten yasalara emir vermemeliyse yasaları yöneten de insanlara emir vermemelidir" (Rousseau, 2018a: 40) ki yasalar, kişisel yararın aracı haline gelip de ortaya adaletsizliği çıkarmasın.

Yasa koyucunun görevi koyduğu yasalarla sivil topluma dâhil olan insanların 'mutlak ve doğal olarak bağımsız varlığını' toplumsallığın bir gereği olarak ortaya çıkan ahlaki ve sivil varlıkları ile uzlaştırmaktır. Yasa koyucu bireylerde genel iradeyi mümkün kılan bir 'yurttaş bilinci' oluşturmakla mükelleftir. Rousseau'nun bu anlatımda kullandığı yasa koyucunun "deyim yerindeyse insan doğasını değiştirecek konumda olması" ifadesi bireyin topluma feda edildiği eleştirilerinin dayandığı noktalardan biridir (Rousseau, 2018a: 39). Bu eleştiri ancak Rousseau'nun, *Toplum Sözleşmesi*'ni diğer tüm eserlerinden bağımsız ele almanın bir sonucu olarak değerlendirilebilir. *İkinci Söylev*'de yapılan tespitler tam da bu tip bir eleştirinin önüne geçmektedir. İnsan, diğerleri ile birlikte kalıcı ilişkiler kurmaya başlayarak artık geri dönülmesi mümkün olmayan bir yola girmiştir. Sivil toplum içinde doğal varlığını devam ettirebilmesi mümkün değildir, insanın doğal hali toplumun etkisi ile yozlaşmıştır. Hal bu iken, artık insanın kendisine toplum içinde özgürlüğünü tesis

etmeye yarayacak yeni bir kimlik edinmesi gerekir. İşte tam bu noktada aydınlanmış ve bilge yasa koyucu devreye girer. İnsana bu yeni kimliği gösterecek ve onu, ahlaki ve sivil varlığını özgürlüğü önünde bir engel olmaksızın tesis etmesini sağlayacak olan yola sokacak kişi yasa koyucudur. Bahsi geçen bu dönüşüme uğrayacak olan insanın gerçek anlamda doğası değildir, hâlihazırda toplumsallaşmış olan insanın bu etki ile yozlaşmış ve eleştirilen mevcut düzene yol açmış olan özellikleridir ki, tam da bu nedenle Rousseau'nun insan doğasını değiştirmekten söz ederken 'deyim yerindeyse' ibaresini kullandığını düşünmek gerekir. Rousseau'nun böyle bir değişimi mümkün görmesini Cassirer şu şekilde değerlendirir:

> *"Rousseau'nun şimdi idrak ettiği gerçek, aslında insanın ne iyi ne kötü, ne mutlu ne mutsuz olduğudur; çünkü insanın özü ve formu katı veriler değildir, yoğrulabilirler. En önemlisi de Rousseau özü itibariyle şekillendirilebilir olan bu gücün toplum içinde bulunduğunu görür" (Cassirer, 2023: 74).*

Rousseau'nun insanın doğasının değiştirilmesinden söz etmesini mümkün kılan onun insana bakışıdır, insan Voltaire'in kabul ettiğinin aksine statik bir varlık değil, dinamiktir. Durkheim bunu şöyle ifade eder: "Yasa koyucu tarafından gerçekleştirilmesi gereken eylem öyle derin ve köklüdür ki, insanın hala şekil verilebilir olduğunu varsayar" (Durkheim, 2020: 56).

Bahsi geçen değişimin amacı, bireylerin kendi yararlarını genelden bağımsız düşünmemesi, ortak yararı hedefleyerek hareket etmesidir. Ancak bu şekilde "başkalarının çıkar ve ihtiyaçlarını, geniş anlamdaki kişisel çıkarlarının bir parçası olarak görmeye başlarlar" (Dent, 2002: 147). Bu durum bireylerin sivil toplum içinde yok olması değil, aksine kendilerini bu toplumla birlikte var etmeleri demektir. Bu amaç en açık olarak *Émile*'in şu pasajında ifadesini bulur:

> *Sivil insan, paydaya bağlı olan ve değeri bütünle, yani toplumsal bedenle olan ilişkisinde yatan kesirli bir birimden başka bir şey değildir. İyi toplumsal kurumlar, insanın doğasını nasıl değiştireceğini, ona göreli bir varlık vermek için onu mutlak varlığından nasıl yoksun bırakacağını ve ben'i ortak birliğe nasıl taşıyacağını en iyi bilenlerdir; böylece her birey artık kendisinin tek olduğuna değil, birliğin bir parçası olduğuna inanır ve artık bütünden başka bir şeye duyarlı değildir (Rousseau, 2009: 6.)*

Yasa koyucunun bu görevi Rousseau'nun neredeyse tüm eserlerinde aynı tutarlılıkla benimsenmiştir. *Korsika Anayasası Projesi*'nin Önsözü'nde "bilge kişiler ulus için bir yönetim biçimi getirir. Oysa aslında yapılması gereken ulusu yönetim biçimlerine göre uyarlamaktır. Birinci durumda yönetim yozlaşır, ulus aynı kalır ve ortada uyum

diye bir şey kalmaz; ikinci durumda her şey dengeli bir biçimde değişir ve ulus yönetimi kendi gücüyle yönlendirdiğinden kendisi gücünü korudukça yönetim de güçlü olur" (Rousseau, 2008b: 20).

İşte yasa koyucuya yüklenen görev tam olarak bireylerin ahlaki ve sivil bir varlık olarak özgürlüklerini tesis etmelerini sağlayacak yurttaş bilincini oluşturmak, onları bunun gerekliliğine ikna etmektir. Bu anlamda oluşturulması gereken, yasaya ortak bir bağlılıktır. Bu bağlılık ise, yasanın kendisinden öte "bizatihi yasa düşüncesinin bireylerin üzerinde uyguladığı otoriteden" kaynaklanır (Cassirer, 2023: 69). Bu anlamda Rousseau için yasa, Kant'ın terminolojisiyle ifade etmek gerekirse 'saf aklın bir idesi olmakla pratik alanda gerçekliği bulunan bir şeydir.' Yasa koyucunun yasaya ortak bağlılık oluşturabilmesi içinse halkın diliyle konuşması gerekir. Yasa koyucu görevini yerine getirmek için güç (*force*) ya da akıl yürütmeden (*raisonnement*) yararlanamaz, bunlar onu amacına ulaşmak için elverişli araçlar değildir (Rousseau, 2018a: 41). Bu nedenle Rousseau ona halkın diliyle konuşmasını mümkün kılacak ve 'toplumsal yapıştırıcı' olarak kullanacağı iki araç verir: bunlardan biri vatan sevgisi, diğeri ise dindir. Bu araçların hiç biri hazır olarak bulunmaz, yasa koyucunun alâmetifarikası tam olarak bu araçları amacına hizmet etmeye uygun şekilde var edip kullanabilmesidir.

Vatan sevgisi, yasa ve ödevleri sevmekle birlikte *Ekonomi Politik*'te ele alınır ve insanın doğasını değiştirmekte işlevsel bir araç olarak açıklanır: "İnsanlara hükmetmek istiyorsanız insanlar yaratın, yasalara itaat edilmesini istiyorsanız yasaları sevdirin" (Rousseau, 2008a: 140). Ancak özgür insan, özgürlüğü mümkün kılan yasaları sever. Bu nedenle Rousseau'nun 'insanlar yaratın' derken kastettiği tam olarak insanların özgürlüğe eğitilmesidir, yoksa rastgele manipüle edilmesi ve iradelerinin kontrol altına alınması değildir. Bu değişim bir kez gerçekleştiği ve insanlar vatanları ve yasalarını sevdiği zaman artık ne yasa koyucu olarak ne de hükümet eden olarak olağanüstü bir karaktere gerek kalmaz. Sivil toplumun her bir üyesi bu sevgi ile birleştirildikten sonra bu karakterlerin yerine en üstün yasa olan toplumun erdemleri, gelenek ve görenekleri, yani doğal yasalar geçer. Rousseau vatan sevgisini "ilgi ve merhametin, etkili olabilmesi için, bir şekilde sıkıştırılması ve yoğunlaştırılması" olarak ele alır (Rousseau, 2008a: 143). Daha önce de bahsettiğimiz gibi Rousseau insanlığın genel toplumuna giden yolda bir basamak

olarak kurguladığı yurttaşlar birliğini, 'çok'a giden yoldaki az' olarak ele alır. Bu nedenle birlikte yaşamayı mümkün kılacak duygu ve yetilere özgürlüğü mümkün kılacak şekilde hükmetmeyi öğrenmek için öncelikle onları daha sınırlı bir alana uygulamak gerekir. Bu anlamda vatan sevgisi ve buna bağlı olarak yurttaş sevgisi tüm insanları sevmeyi öğrenmek için verilmesi gereken öncelikli sınavdır. "Halkların erdemli olmalarını mı istiyorsunuz? O zaman işe onlara vatanlarını sevdirmekle başlayın" (Rousseau, 2008a: 144). Vatan sevgisi, daha genele yayılmış bir sevgi ve merhamet için başlangıç noktasıdır.

Vatan sevgisinin sağlaması amaçlanan birliği oluşturmakta kullanılacak bir diğer araç ise dindir. Tarihsel süreçte din, ulusal birliği ve otoriteye boyun eğmeyi sağlamak için kullanılan bir araç olmuştur. Rousseau'nun yasa koyucusunun da halkı ortak yarara yönlendirmekte aracı din olacaktır. Halka anlayacağı dilden konuşmanın gerekliliğini vurgulayan Rousseau için bu dil, 'kutsalın dilidir.' *Toplum Sözleşmesi*'nde din, *Savoyard Papazı*'nda birey için öne sürülen doğal din ve 'etiko-teolojik' Tanrı anlatısından farklı olarak toplumsal bir birlik sağlamanın aracı olarak ele alınır. Ancak bu farklılık esasa dair değil, dine yüklenen misyona ilişkindir ve tam da onun dine tutarlı bakış açısından kaynaklanır. *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da Rousseau dinin, öğreti ve ahlak olarak iki kısımdan oluştuğunu ileri sürer. Öğretiyi de yine "ahlakın temelinde yer alarak görevlerin temel ilkelerini oluşturanlar ve sadece inanca ilişkin spekülatif öğretileri içerenler" olarak ayırır (Rousseau, 2021c: 177). *Savoyard Papazı*'nda anlatılan doğal din, bu ayrımda yer alan dinin ahlak kurallarına dair kısmı ve ahlaka temel olan öğreti konusunda bir inancı şart koşmakla öğretinin spekülatif yanını akılla kanıtlanamaz görüp bunu, inancın temeline koymamak yolunu tercih eder. *Toplum Sözleşmesi*'nde anlatılan, yasa koyucunun halka seslenmek için kullanacağı din de paralel bir şekilde dinin ahlak kurallarına dair kısmının ve ahlaka temel olan öğretinin kullanılmasını gerektirir. *Savoyard Papazı*'nda bireyin vicdan terazisi olan doğal din, yasa koyucunun elinde bu vicdanı tüm topluma yaymayı mümkün kılacak bir ahlaki değerler cetveli haline gelir. Bu yüzden Rousseau, "din faydalıdır, hatta halklar için gereklidir" demiştir (Rousseau, 2021c: 178). Fakat kastettiği, Hegel'in 'pozitif din' olarak ifade ettiği kurumlaşmış din değildir.

Tam da bu nedenle *Émile*'in *Savoyard Papazı* ile birlikte yasa koyucuya dair açıklamaların yer aldığı *Toplum Sözleşmesi*'nin İkinci Kitap Yedinci Bölümü Rousseau'nun hem Katolik hem Protestan inanca alternatif öğreti yaymaya çalışması olarak değerlendirilmiş, hem kitapların hem de yazarının mahkûmiyetine karar verilmesine sebep olmuştur. Rousseau'ya göre otoritesini Kutsal Kitap'taki mucize anlatımlarına dayandırarak öğretinin spekülatif yanından beslenen Katolikler ile spekülatif öğretiyi reddettiğini ileri sürse de neticede otoritesinin sarsılmasını göze alamayan Protestanlar, dinin ilahi bir şey olmaktan uzak, tıpkı toplumun kendisi gibi uzlaşımsal bir kurum olduğu vurgusunu kendileri için tehdit olarak görmüşlerdir. Rousseau'nun toplum dinine dair anlatısı onun seküler çizginin dışına çıktığı anlamına gelmez. Politika ve dinin arasındaki ilişkinin bir amaç ortaklığı olmadığını, sivil toplumun üyeleri arasında ve yalnızca kuruluş aşamasında, Platon'un *Devlet*'indeki "duygu birliği" (Platon, 2020a: 211) gibi bir ortak yarar motivasyonu oluşturmak için "birinin diğerine araçlık ettiğini" kabul eder (Rousseau, 2018a: 42). Hem Katolik kilisesi hem de Protestanlar tarafından otoritelerine saldırı olarak kabul edilen tam da dinin politikanın aracı olduğuna dair bu yaklaşımdır.

Egemenin yasama yetkisini kullanmasında yol gösterici olan yasa koyucunun dehası ve olağan üstülüğü yasalar getireceği halkı iyi tahlil etmesini gerektirir. Yasaların iyiliği her halkın bunları kabul etmesi için yeterli değildir. Bu nedenle yasa koyucu ilk olarak bir çeşit zemin etüdü yapmalı, yasaları sunacağı halkın değerlendirmesini doğru yapmalıdır. Rousseau'nun bu fikri, daha önce Montesquieu tarafından dile getirilmiştir. Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine*'de şöyle der: "Kanunlar uygulandıkları halkla öyle özdeşlemelidir ki, bir ulusun kanunlarının başka bir ulusa uygun düşmesi ancak çok büyük bir tesadüf olur" (Montesquieu, 2021: 9). Bu nedenle yasa koyucu yasalar getireceği halkı birçok yönden iyi tahlil etmelidir. İlk tahlil halkın olgunluğu bakımından önerilir. Çok genç bir halk özgürlüğe hazır olmadığı gibi olgunluk çağını geçirmiş bir halk da yerleşmiş alışkanlık ve önyargıları sebebi ile yasa koyucunun yasalarını benimseyemez (Rousseau, 2018a: 43). Ancak olgunluk çağının ne zaman olduğu her halk için farklılık gösterir. İşte yasa koyucunun dehası tam olarak bu noktada, halkın getireceği yasalara hazır olup olmadığını değerlendirmesi hususunda ortaya çıkar.

Halkın sosyolojik yapısından başka vatan kabul edilen topraklar ve ekonomik koşullar da yasa koyucunun dikkate alması gereken unsurlardır. Vatan toprakları "ne iyi yönetilemeyecek kadar büyük ne de kendi kendini idame ettiremeyecek kadar küçük" olmalıdır (Rousseau, 2018a: 44). Rousseau'nun yasa koyucuya uygun gördüğü Cenevre veya Sparta gibi bir kent devletidir. Ancak kendi kendine yeten ve topraklarını genişletmek gibi bir derdi olmadığından barışçıl bir yaklaşım benimseyen bir kent devleti, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi'*yle hedeflediği ortak yarar ile özgürlüğü mümkün kılabilir. Bunun sebebi yönetimin gücünü ortadan kaldıracak büyüklükte bir toprağın, hem Rousseau'nun yurttaşlar arasında olmasını oldukça önemsediği "duygu birliği" (Platon, 2020a: 211) ve sevgiyi daha az mümkün kılması hem de daha büyük toprağın idaresinin daha büyük masrafa sebep olarak yurttaşların refahına ayrılacak finansmanın onların yönetimine harcanmasını gerektirmesidir. "Kendi yapısına göre çok büyük olan bir beden bu şekilde çöker ve kendi ağırlığı altında ezilerek yok olur" (Rousseau, 2018a: 46). Bu neticeyle karşılaşmamak için üzerinde bir sivil toplum inşa edilecek toprağın büyüklüğünün makul seviyede olması gerekir. Bu seviyeyi belirlemek ise yine yasa koyucunun dehasını göstereceği noktalardan biridir.

Benzer gerekçelerle yasa koyucunun dikkate alması gereken bir diğer unsur da halkın niceliksel durumudur. Nüfus, toprakların büyüklüğünü değerlendirmek noktasında yasa koyucu için bir ölçüt olur, çünkü bu ikisi arasında "devlete gerçek büyüklüğünü kazandıracak bir ilişki vardır" (Rousseau, 2018a: 47). Toprağın büyüklüğü kadar verimliliği ve iklim durumu da bu ilişkide önemlidir. Çünkü bu ilişki temelinde basitçe bir besleme ve beslenme ilişkisidir. Bu ilişkinin yeterli düzeyde kurulması ve var olan ihtiyacın karşılanması ekonomik ve politik olarak dışa bağımlılığın önüne geçmesi açısından önemlidir. "Bulunduğu konum itibariyle sadece ticaret ya da savaş arasında seçim yapma şansına sahip olan her halk kendi içinde zayıftır; komşularına ve olaylara bağlıdır; belirsiz ve kısa bir varoluştan başka bir şeye sahip değildir" (Rousseau, 2018a: 47). Bu nedenle yasa koyucu toprağın vereceği ürün ile beslemek zorunda olduğu halkı yalnızca o günü değil, daha sonraki zamanlarda ortaya çıkması muhtemel olan ihtiyacı da nazara alarak değerlendirmelidir.

Halkın sosyolojik yapısı, toprak büyüklüğü, nüfus ve iklim özellikleri yasa koyucunun getireceği yasaları ortaya çıkarırken dikkate alması gereken ölçütlerdir. Montesquieu tüm bunları "yasaların ruhu" olarak adlandırır (Montesquieu, 2021: 10). Rousseau da yasanın ruhunu yasa koyucunun iki şaşmaz kuralından biri kabul eder ki diğer kural da, "bütün yasaların kaynağı ve tamamlayıcısı olan ve yasa boşlukları durumunda kesinlikle başvurulması gereken genel iradedir" (Rousseau, 2008a: 139). Yasanın ruhunu oluşturan tüm ölçütlere öncelikli olarak, halkın kendini beslemek ve güvenliği ile ilgili bir kaygısının olmaması gerekir. Ancak "bolluk ve barış içinde yaşayan" bir halk yasa koyucunun faaliyetini mümkün kılar (Rousseau, 2018a: 48). Hayatta kalmakla ilgili temel insani bir endişesi olan halk, ortaya çıkan krizde kurtuluşu vadeden her çözümü kabul etmeye hazırdır. Hâlbuki barış ortamında ve bolluk içinde yaşıyorsa Egemen olarak hareket etme, yasa koyucu tarafından getirilen yasaları kabul edip etmemeyi değerlendirme ve bu şekilde münhasıran genel iradeye ait olan yasama yetkisini kullanma noktasında ortak yararı gözetebilir. Ancak bu koşullar altında ortak yararı amaç edinen genel irade ortaya konulabilir. Bu nedenle yasa koyucunun görevini yerine getirmesine uygun olarak bolluk ve barış zamanını seçmesi "yasa koyucunun eserini bir tiranınkinden ayırt etmenin en emin yollarından biridir" (Rousseau, 2018a: 48).

Rousseau deha niteliği taşıyan bir yasa koyucunun kendisine yasalar getirecek bir halk bulmasının da en az bu deha niteliğine sahip yasa koyucuyu bulmak kadar zor kabul eder. Tüm bu nitelikleri değerlendirirken Rousseau'nun aklında, eserlerini ve kendisini mahkûm ederek onu yurttaşlık haklarından feragat etmeye zorlayana kadar hayranlık duyduğu kendi cumhuriyeti Cenevre ile Plutarkhos'un anlattıkları sebebi ile benzer hayranlığı taşıdığı Sparta ve onun yasa koyucusu Lykurgos vardır. Ama o yasa koyucunun faaliyetine hazır bir halk olarak *Toplum Sözleşmesi*'nde başka bir isim zikreder. Bu, "eski bir halkın istikrarı ile yeni bir halkın uysalığını" bir arada taşıması sebebi ile Korsika Adası halkıdır (Rousseau, 2018a: 49). Bu tespiti Rousseau'ya teorik olarak anlattığı yasa koyma faaliyetini, pratikte gösterebileceği bir fırsat sağlamıştır. *İtiraflar*'ında anlattığı üzere *Toplum Sözleşmesi*'nde Korsikalılara yaptığı bu atıf, o sırada Cenevizlilere karşı bağımsızlık mücadelesi veren ada halkının lideri Pascal Paoli'nin, komutanı Matteo Buttafuoco aracılığı ile Rousseau'ya ulaşması ve ondan bir anayasa projesi istemesi ile neticelenmiştir

(Rousseau, 2018c: 432). Rousseau kendi *İtiraflar*'ında bu olaya çok az yer verse de İskoç günlük ve biyografi yazarı James Boswell'in Korsika üzerine yazdığı *An Account Of Corsica, The Journal of a Tour to That Island, and Memoirs of Pascal Paoli* adlı kitabında da Rousseau'nun esasında Korsika için ne kadar emek ve zaman harcamış olduğunu görebiliriz. James Boswell, Korsika'ya gidebilmek için "vahşi filozof (*wild philosopher*)" olarak andığı Rousseau'dan bir çeşit referans mektubu aldığını anlatır (Boswell, 2006: 163). Korsika'ya gittiğinde ise Pascal Paoli'nin Rousseau'ya olan hayranlığına tanıklığını şu şekilde aktarır: "O, Sinyor Buttafuoco'nun yasalarını oluşturmada ulusa yardımcı olması için Korsika'ya davet ettiği M. Rousseau'ya büyük bir hayranlık duyduğunu ifade etti" (Boswell, 2006: 175). Rousseau'nun fikirlerini pratiğe dökmek olarak değerlendirmiş olması muhtemel görünen bu çalışması, Rousseau'nun halkı aydınlatma görevi yüklendiği, ne yasama ne yürütme işlevlerini yerine getirme yetkisi bulunmayan, bu anlamda Egemenden de hükümetten de farklı bir konuma sahip bulunan yasa koyucudan neyi kastettiğinin anlaşılması için, bizzat kendisinin bu görevi üstlendiği, tam tabiriyle yaparak öğrettiği bir somut örnektir. Bu eser bu bölümde *Toplum Sözleşmesi* ile ilgisi bağlamında ele alınmış olmakla içeriğine dair daha detaylı inceleme "Hak Olarak Politik Düzen" başlığı altında yapılacaktır.

Hem yasa koyucunun hem de Egemen ile yasamanın nihai amacı özgürlük ve eşitliktir. Ancak bu nihai amaca ulaştıran yol, tek ve değişmez değildir. Özgürlük ve eşitlik genel bir amaç olmakla bunlara ulaşmak için Montesquieu'nün de işaret ettiği gibi her halkın fiziki (ontolojik) ve sosyolojik koşulları kendi somut durumları dâhilinde değerlendirilmelidir. Yasaların hem yaşanılan fiziki çevrenin gereklerini hem de halkın geleneklerini dikkate alması doğal ilişkiler ile yasaların uygunluğunu garanti altına alır (Rousseau, 2018a: 51). Bu şekilde, insanın psikolojik birliğini sağlamaya yönelik atılan adım sivil topluma yayılır.

Yasama faaliyeti yöneldiği nesne ve konulara göre farklı yasa türleri ortaya koyar. Bütünün bütünle veya Egemenin devletle ilişkisini ele alan yasalar "siyasal yasalardır" (Rousseau, 2018a: 52). Bu yasalar bilgece yapılmış olması halinde 'temel yasalar' olarak kabul edilir. Yasanın bilgece yapılmış olması yasa koyucunun faaliyetinde yasanın ruhunu ve genel iradeyi dikkate alarak dehasını kullanmasını gerektirir. Bu şartları sağlayan siyasal yasalar aynı zamanda sivil toplumun

temelidirler. Bireylerin birbirleri ile veya bütünle olan ilişkilerini ele alan yasalar ise "sivil yasalardır" (Rousseau, 2018a: 52). Bu yasalar bireylerin birbirlerine olan 'bağımlığını' ortadan kaldırıp bütüne olan gönüllü 'bağlılığını' en üst düzeyde sağlamayı amaçlamalıdırlar. Diğer tüm yasalar için birer yaptırım olan üçüncü tür ise "ceza yasalarıdır" (Rousseau, 2018a: 52). Rousseau bu şekilde bir ayrıma tuttuğu pozitif yasaların temeline ise, daha önce de değindiğimiz üzere "ahlaki görenekleri, gelenekleri ve kanaati" yerleştirir (Rousseau, 2018a: 52).

Toplum Sözleşmesi, özgürlüğün tesisini hedeflemiş bir sivil toplumun kurulması ve işlerlik kazanmasıyla ilgilenmekle bu nedenle hedefinde bütünün bütünle veya Egemenin devletle ilişkisi vardır. Bu bağlamda yasalar arasında yaptığı ayrımda, bu eserde detaylı olarak ele alınan siyasal yasaların ortaya konması ve uygulanması olmuştur. Sivil yasalar ve ceza yasalarının uygulanmasına, kendisi ve eserlerinin yargılanması bağlamında özellikle *İtiraflar* ve *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da genişçe yer vermiştir. Rousseau'nun bu konudaki açıklamalarına "Yargı" başlıklı bölümde değinilecek olmakla ilk olarak *Toplum Sözleşmesi*'nin sistematiği takip edilerek siyasal yasalar ve hükümet inceleme konusu yapılacaktır.

3.3.3. Yürütme ve Hükümet

İkinci Söylev'de ortaya konulmuş olan insanın özgürlüğü önünde bir engel olarak toplumun *Toplum Sözleşmesi*'nde ileri sürülen insanın özgürlüğünü mümkün kılan bir sivil topluma dönüştürülebilmesinde Rousseau'nun en önemli argümanlarının başında Egemen ile hükümet arasındaki farkı gözetmek gelir. Yasama yetkisinin münhasıran sahibi olan ve egemenliği ortaya koyan genel irade özü gereği genel olmakla tikele yönelemeyeceğinden yasaların gereğini yerine getirmekte, hükümet etme yetkisini kullanmakta aktif değildir. Genel iradenin verdiği yetki ve güç ile yasaları uygulayan ve yönetimi idare eden hükümettir. Genel irade hükümet etme yetkisini kendisi kullanamayacağı gibi hükümet de yasama yetkisine sahip değildir. Bu ayrımın gözetilmemesi durumunda var olan tüm politik örgütlenmeler meşruluklarını kaybeder ki bu çeşit bir Egemen ve hükümet eden ilişkisinin sonuçları *İkinci Söylev*'de ortaya serilmiştir.

İkinci Söylev'in konusu toplumun değil, var olan eşitsizliklerin temelinin araştırılmasıdır. Bu nedenle bu eserde Rousseau'nun olgunlaşmış toplum sözleşmesi fikrini bulabilmek mümkün değildir. Toplumun temeli yaygın görüşe uygun olarak "halk ile onun kendisine seçtiği şefler arasında yapılmış gerçek bir sözleşme" kabul edilerek inceleme konusu olan eşitsizlik ele alınır (Rousseau, 2021a: 163). Bu sözleşmenin maddelerinden biri yasaları uygulayacak olan görevlilerin seçimi ve yetkileridir. Bu görevliler "kendisine emanet edilmiş olan yetkiyi sadece kendisini vekil edenlerin amacına uygun olarak kullanmayı, her yurttaşa kendine ait olandan barış içinde yararlanma olanağını sağlamayı, sürdürmeyi, her zaman kamu yararını kendi öz çıkarına yeğlemeyi üstlenir" (Rousseau, 2021a: 164). Bunun aksine bir tavır egemenlik yetkisinin gaspı anlamına gelir ki toplum sözleşmesinin başlangıçta halk ve kendini yönetecek olanlar arasında yapılmış bir sözleşme kabul edilmesi bu gaspı daha başlangıçta mümkün kılar. Bu nedenle toplumun temeli bu şekil bir sözleşme olmamalıdır. Toplum sözleşmesi, Egemen ve hükümet eden, yasama ve yürütme arasındaki ayrımı en başta ortaya koymalıdır ve toplumun devamı bu ayrım üzerinde şekillenmelidir.

Bu nedenle *Toplum Sözleşmesi*'nde öncelikli olarak bu ayrım ortaya konur. Rousseau, *Cenevre Elyazması*'nda amacının yönetime dair bir kitap yazmak olmadığını ifade eder. *Toplum Sözleşmesi*'nin amacı "toplumsal yapının yönetilmesi değil, fakat meydana getirilmesidir" (Özçiligir, 2016: 307). Bu nedenle hükümet etmek ikincil önemde bir tartışma konusu olup öncelik, buna ortam sağlayacak yapının "eyleyen değil, yaşayan olarak ortaya konmasıdır" (Özçilingir, 2016: 307). Rousseau bu şekilde ortaya koyduğu toplumsal yapının yönetimini de bu bağlamda Egemen ile ilişkisinde değerlendirme konusu yapar. Onun eserinin temel motivasyonu "kurulu yönetimlerin pozitif hukukunu işlemekle yetinmiş" (Rousseau, 2009: 682) olan Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine*'sindeki motivasyonundan farklıdır. Rousseau'nun hükümete dair yaptığı inceleme Egemenin konumunun sağlamlaştırılması açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle hükümet şekillerine dair bir incelemeye girişmeden önce "henüz yeterince açıklanmamış olan" hükümetin ne olduğu konusu irdelenir (Rousseau, 2018a: 55).

İkinci Söylev'de hükümetin yaygın olarak "halk ile onun kendisine seçtiği şefler arasında yapılmış gerçek bir sözleşme" (Rousseau, 2021a: 163) ile

kurulduğunun kabul edildiği belirtilmiş olmakla, Hobbes tarafından temsil edilen bu görüşle *Toplum Sözleşmesi*'nde hesaplaşılır. Halk kendini yönetme yetkisini bir sözleşme ile biri veya birilerine vermiş olamaz. Tek bir sözleşme vardır, o da bir sivil toplum olma güdüsünü taşıyan toplum sözleşmesidir (Rousseau, 2018a: 94). Başkaca bir sözleşmenin kabulü Egemenin kendinden üstün bir güç tanıması anlamına gelir ki bu mümkün değildir. Egemenin kendini üstün başka bir güce teslim etmesi özü gereği kabul edilemez. Bu nedenle hükümet etme yetkisinin dayanağı bir sözleşme değildir. Sözleşme ile verilmeyen hükümet etme yetkisi Egemenin yürütme gücü gibi hareket ettiği istisnai bir durumla verilir. Egemen ilk olarak kendisine şu veya bu şekilde bir hükümet istediğine karar verir ki bu işlem, genel nitelikte bir işlem olup yasadır. Bundan sonra Egemen, demokratik bir hükümet gibi hareket ederek tikele yönelir ve hükümet etme yetkisini demokrasi olarak mı devam ettireceğine veya başka bir yönetim şekli seçip seçmeyeceğine karar verir. Bu "Egemenin aniden demokrasiye dönüşmesi ile" mümkün olur ve bir yasa değil, bir yürütme işlemidir (Rousseau, 2018a: 95). Hükümet bu şekilde bir sözleşme ile değil, yasama ve yürütme ayağı olan iki basamaklı bir işlemle kurulur (Rousseau, 2018a: 95).

Kuruluşu itibarıyla Egemenden ve yasamadan ayrı tutulan hükümetin işleyişinde de bu ayrım çok net olarak çizilir. Toplum sözleşmesi ile ortaya çıkan politik gövde ona dâhil olanların edilgin olması halinde devlet ve etkin olmaları halinde Egemen olarak kabul edilmiş idi. Rousseau hükümetin bu ikisi arasındaki ilişkideki rolünü yine matematiksel bir örnekle ortaya koyar. Bir uçtaki terimi devlet ve diğer uçtaki terimi Egemen olan sürekli bir orantıda "orantısal orta" (*moyenne proportionnelle*) hükümettir (Rousseau, 2018a: 56). Politik gövdenin eyleme geçmesini sağlayan ahlaki unsur olan irade Egemen iken, maddi unsur olan güç hükümettir. Bir beden olan devlet bu iki unsurun birlikteliği ile hareket kazanır. Bu anlamda beden ile iradenin birlikteliğini sağlayan, Descartes'ın zihin beden ikiliğini politik zeminde çözen aracı unsur hükümettir. Tam da bu nedenle hükümet ne Egemendir ne de devlettir. Hükümet, "tebaa ile hükümdar arasında karşılıklı ilişkiler için oluşturulmuş, yasaların uygulanmasından ve hem sivil hem de politik özgürlüğün korunmasından sorumlu bir aracı organdır" (Rousseau, 2018a: 56).

Her ne kadar aracı bir organ vasfında olsa da hükümetin "kendine özel bir benliğe (*moi*), üyeleri arasında ortak bir duyarlılığa, bir güce, kendisini korumaya

yönelik kendine ait bir iradeye ihtiyacı vardır" (Rousseau, 2018a: 59). Ancak bunların varlığı halinde, bu aracı organ bir hareket kabiliyeti kazanabilir. Hükümet, bu haliyle "Egemen gibi aktif ve devlet gibi pasif", asıl bütün içinde ayrı ikincil bir bütün olan ahlaki bir kişiliktir (Rousseau, 2018a: 59). Ancak asıl bütün olan politik gövdeden önemli bir farkı vardır. Kendiliğinden değil, ancak Egemen aracılığıyla var olabilir. Bu anlamda hükümet edenin iradesi genel iradeden başka bir şey olmamalıdır ve gücü de yalnızca kendisinde topladığı kamu gücüdür (Rousseau, 2018a: 59).

Tam da kendi varlığı genel yapıya bağlı olduğu için hükümet ikincildir ve bu nedenle eğer gerekirse "halkı hükümete değil, hükümeti halka feda etmeye her zaman hazır olunmalıdır" (Rousseau, 2018a: 60). Rousseau'nun bu cümlede genel irade veya Egemen değil "halk" (*peuple*) kelimesini tercih etmiş olması kanımızca bir tesadüf değildir. İkinci kitapta genişçe değinilen halk, sivil toplumun ham maddesidir. Rousseau egemenliği bu halk ham maddesini kullanarak kurgular. Bu anlamda halk, iradeleri birleşip Egemeni oluşturacak olan insan topluluğudur. Genel iradeden ayrı tutulan herkesin iradesini temsil eder ki bu da, tek tek tikel iradelerin toplamıdır. Halk kelimesinin tercih edilmesi, egemenliğin altında konumlandırılan Hükümetin aynı zamanda tek tek tikellerden oluşan halktan da üstün görülmediğini göstermektedir. Hükümet ve halk karşıya geldiğinde üstünlüğü olan ya da tercih edilmesi gereken tikeller toplamı olan halktır. Louis Althusser siyaset teorisinde halkın kral, soylular ve burjuvazinin yanında 'dördüncü güç' olarak ortaya konmasının Rousseau'ya borçlu olunduğunu ileri sürer. "Bu 'halkın', bu 'ayaktakımının' bir güç olarak, önce yergilerinde, sonra da siyaset teorisi tarafından kullanılan kavramlarda yer alabilmesi için Rousseau'yu beklemek gerekiyordu" (Althusser, 2005: 143). Althusser, bu noktayı Rousseau'nun "politik hukuku yaratabilecek tek ilerici kişi" olarak andığı Montesquieu'den bir farkı olarak ele alır (Rousseau, 2009: 682). Rousseau'nun Egemen konusundaki fikirleri büyük ölçüde Montesquieu'nün demokrasi hakkındaki fikirlerinde kaynağını bulmuş olsa da Montesquieu bile "tutku ve şiddetin nesnesi olan" halkın kontrol altında tutulması gerektiğini ileri sürer (Alhusser, 2005: 144). Çünkü Montesquieu'ye göre "halk daima ya çok fazla ya da çok az eylemde bulunur. Kimi zaman yüz bin kolla her şeyi devirir; kimi zaman yüz bin ayakla ancak böcekler kadar yol alır" (Montesquieu,

2021: 14). Rousseau'nun düşüncesinde ise var olan düzen karşısında sömürülen halk bizzat bir güç unsuru olarak ortaya çıkar. O zamana kadar 'en ilerici düşünür' bile bu gücü ortaya koymamıştır. Çünkü "halk ne kürsü verir, ne ödenek, ne Akademi'de yer" (Rousseau, 2009: 682). Halk ve hükümet arasındaki bu olası karşıtlık halindeki öncelik, birey ve hükümet arasındaki olası bir karşıtlık halinde de aynı şekilde kabul edilir. *Ekonomi Politik*'te "hükümet masum birini çoğunluğun kurtuluşu için feda ederse bence bu ilke zorbalığın icat ettiği en iğrenç, en yanlış, en tehlikeli ilkedir, kabul edilmesi mümkün değildir" denilir (Rousseau, 2008a: 147). Hükümet halktan üstün olmadığı gibi bu halkı oluşturan bireylerden de üstün değildir. Halk ve bireylerden üstün kabul edilebilecek tek bir güç vardır ki bu da, kesinlikle hükümet etmekle ilgili olmayan genel irade veya Egemendir.

Hükümet edenin Egemen karşısındaki konumunun belirlenmesi bu yetkiyi kimin kullandığından çok daha önemli ve öncelikli görülmüştür. Bunun nedeni, Rousseau'nun egemenlik yetkisini hükümet edenden tamamen ayrı tutmak istemesinden kaynaklanır. Hükümetin Egemen ve yasama ile ilişkisi yalnızca yasaların uygulanmasına dair olmakla hükümet yasama yetkisine kesinlikle sahip değildir, o yalnızca Egemenden aldığı yasaları tebaaya ileten bir aracıdır. Rousseau'nun yasama ile hükümet etme yetkilerini bu kadar kesin bir şekilde ayırmış olmasını Dent şu şekilde değerlendirir: "Rousseau egemen yasama işlevlerini egemen heyete tabi olan hükümetin yürütmeye ilişkin işlevlerinden ayırmanın, sadece kendi döneminde geçerli olan terminolojiye değil, aynı zamanda paylaşılmakta olan ortak fikirlere de karşı olduğunun pekâlâ farkındadır" (Dent, 2002: 197).

Ansiklopedi'deki *Hükümet* makalesinde hükümet etmek, "yasama yetkisinin bir halk tarafından bir kişiye veya birkaç kişiye ömür boyu veya sınırlı bir süre için verilmesi" olarak açıklanır (Encyclopédie, 2024: Vol. VII, 788a). Bu açıklamanın Rousseau'nun düşüncesinde kendine yer bulabilmesi mümkün değildir. Rousseau için yasama yetkisi Egemen'e aittir ve devredilmesi veya temsil edilmesi mümkün değildir. Hükümet yasama yetkisine değil, ancak bu yasaların uygulanması yetkisine sahiptir. Hükümetin bu çok kesin çizilmiş olan salt icracı rolü Rousseau'nun Hobbes'dan da ayrıldığı noktadır. Hobbes, Egemeni herkesin iradesini onunkinin altında toplamayı kabul ettiği kişi veya heyet olarak kabul eder (Hobbes, 2021: 136).

İradelerin tek bir irade altında toplanması ve bunun öznesinin bir kişi veya heyet kabul edilmesi egemenliğin devri olarak ele alınır. Egemen, "halkın rızasıyla kendisine egemenliğin devredildiği bu kişi veya heyet" olarak kabul edilir (Hobbes, 2021: 136). Rousseau için ise Egemen bu kişi veya heyet değil, bizzat bu kişi veya heyeti belirleyen genel iradedir ve Egemenlik ne bir kişiye ne de bir heyete devredilebilir. Rousseau için egemenlik bölünemez, devredilemez ve temsil edilemezdir. Genel irade egemenlik yetkisini yasalar aracılığıyla bizzat kendisi kullanır. Yasa yapma gücü, hükümet etme yetkisinin aksine temsilciler aracılığıyla kullanılamaz (Rousseau, 2018a: 92). Bu nedenlerle Hobbes'un Egemeni Rousseau'nun düşüncesinde Egemen adına yasaları uygulayan, yürütme yetkisini kullanan hükümettir ve yasama yetkisi olmayan hükümet bireylerin aktif olarak dâhil olduğu Egemenden aldığı yetki ile yasaları, bireylerin pasif olarak bir parçası oldukları devlette uygular.

Hükümetin bu konumu sebebi ile her halk tıpkı yasalarda olduğu gibi hükümet şeklinde de kendine özgüdür. Her bir farklı orantının orantısal ortasının farklılık göstermesi gibi her bir halk için en iyi hükümet şekli de farklıdır. Hatta aynı halkın farklı zamanlarında dahi en iyi hükümet şeklinin ne olduğu farklılık gösterebilir (Rousseau, 2018a: 57). Bu konuda birçok faktör olmakla Rousseau, anlatmak istediğine uygun gördüğü nüfus örneği üzerinden ilerler. Bu açıklama Rousseau'nun neden genel iradeyi ve özgürlüğü mümkün kılan politik örgütlenmeyi bir kent devleti olarak kurguladığını da açıklar. Her bir yurttaşın Egemende kendini görmesi '1 bölü nüfusun tamamı' oranında mümkündür (Rousseau, 2018a: 57). Hal böyle iken nüfus ne kadar artarsa bireyin Egemendeki yeri o kadar küçülür. Bu durum tikel iradeler ve genel irade arasındaki veya ahlaki görenekler, gelenekler ve kanaat ile yasalar arasındaki ilişkinin azalması anlamına gelir. Bu nedenle daha kalabalık nüfus, baskı gücü daha fazla bir hükümeti gerektirir. Ancak nüfus tek başına yeterli bir ölçüt değildir. Başka birçok faktör halka en uygun hükümet şeklinin belirlenmesinde etkilidir. Bu faktörler yasalar bahsinde de anılan ve Montesquieu'nun 'yasaların ruhu' olarak ifade ettiği halka ve vatan kabul edilen coğrafyaya bağlı özelliklerdir. Bu nedenle en uygun hükümet şeklinin ne olduğu bir halktan diğerine farklılık gösterebilir. Ancak hükümetin Egemen ve devlet arasındaki

aracı rolü "keyfi değil, politik gövdenin doğasının gerekli bir sonucu" olarak değişmezdir (Rousseau, 2018a: 58).

"Hükümet onu içeren politik gövde büyük ölçekte ne ise, küçük ölçekte odur" (Rousseau, 2018a: 59). Bu anlamda o da kendi içinde bir "orta terime" (*moyen terme*) (Rousseau, 2018a: 59) veya 'orantısal ortaya' sahiptir ki bu, hükümdar veya yüksek görevlilerdir (*magistrat suprême*). Rousseau'nun düşüncesinde tıpkı Egemen ile devletin ayrılması gibi hükümet ile hükümdar veya yüksek görevliler de ayrılmıştır. Hükümdar veya yüksek görevliler hükümet değildir, hükümet orantısında yalnızca orta terimdir. Hükümet eden yüksek görevlilerin sayısı değişebilir. Rousseau için bu sayı yalnızca gücün maksimizasyonu açısından önemlidir. Bunu değerlendirirken karşımıza herkesin iradesi, tikel irade ve genel iradeye ek olarak hükümete hasredilmiş olan yeni bir irade daha çıkar ki bu, "yüksek görevlilerin ortak iradesidir" (Rousseau, 2018a: 61). Bu anlamda bir hükümdarın ya da yüksek görevlinin kendisinde topladığı üç farklı irade vardır; kendisine özgü olan 'tikel irade', hükümet eden sıfatıyla sahip olduğu 'ortak irade' ve Egemene dâhil olan olarak sahip olduğu 'genel irade.' Arzu edilen yasama işlevinde bu üç iradenin birlikteliğinde önde tutulması gereken genel irade olup onu ortak irade ve tikel irade izler (Rousseau, 2018a: 61). Doğal, eş deyişle kendiliğinden oluşmuş düzende bunun tam tersi söz konusudur, tikel irade ve ortak iradenin ardından en zayıf olan genel iradedir. Ancak sivil toplum doğal olmayan bir düzen olduğundan, doğal olmayan bir sözleşme ile meydana getiriliği varsayıldığından bu iradelerin ilişkisi doğal düzene tabi kalmak zorunda değildir. Yapay ve uzlaşımsal toplum sözleşmesi ile amaçlanan tam olarak bu doğal düzenin sınırlarının aşılabilmesi, önceliğin genel iradeye verilebilmesidir.

Hükümdar ya da yüksek görevlilerin sayısı bu farklı iradelerin ilişkisi anlamında bir önem taşır. Hükümet edenin bir kişi olması tikel irade ile ortak iradenin bir ve aynı şey olması anlamına gelir. Bu durumda genel irade ile ilişki kurması gereken yalnız tek bir irade söz konusu olur. Bu durum hükümet gücünün en etkin kullanılabileceği formüldür (Rousseau, 2018a: 62). Bu anlamda Rousseau için iyiliği ve doğruluğu açısından değil, ancak elindeki gücü maksimize etmesi ve en etkin şekilde kullanılabilmesi açısından en uygun olan hükümet şekli, yetkiyi tek kişinin kullandığı hükümettir (Rousseau, 2018a: 62). Ancak elbette ki bu

değerlendirmeden yola çıkarak Rousseau'nun monarşi yanlısı olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Rousseau için nihai amaç güçlü devlet veya hükümet değil, özgürlüktür. Hükümete dair yapılan tüm incelemeler özgürlüğü tesis etmenin anahtarı olan Egemen ile arasındaki çizgiyi çizebilmek, egemenliğin gaspını önlemek amacına yöneliktir.

Hükümet etme yetkisinin tek kişide olması durumunun zıddı olarak bu yetkinin Egemene verilmesi, yasama gücü ile birleştirilmesi durumunda ise bu kez ortak irade ve genel irade bir ve aynı şey olacaktır. Ancak bu durum, bir önceki birleşme halinden farklı olarak ortak iradenin gücünün daha etkin kullanılmasına değil, aksine Egemene dâhil olan her bir bireyin tikel iradesi tarafından zayıflatılmasına sebep olur (Rousseau, 2018a: 62). Hükümdar veya yüksek görevlilerin sayısının artması güçte niceliksel bir artışa imkân vermeyeceği gibi üstelik bu gücün kullanımını yavaşlatarak etkin kullanıma da engel olur. Tam da bu nedenle "yasa koyucunun sanatı, hükümetin gücü ve iradesinin, her zaman karşılıklı orantı içinde, devlet için en avantajlı ilişkide birleştiği noktayı nasıl belirleyeceğini bilmektir" (Rousseau, 2018a: 62). Yasamanın en önemli işlevi, bu şekilde hükümetin sınırlarını belirlemek olarak ele alınır. Bu anlamda hükümetin şeklini belirlemek de dâhil, bu sınırları çizmeye yarayan tüm işlevsel araçlar yasama gücünün yani genel iradenin elindedir. Hobbes, egemenliğin bir kişi veya heyete devredilmesi ile birlikte artık "uyruklar hükümet şeklini değiştiremez" kabulüne sahiptir (Hobbes, 2021: 137). Ancak Rousseau için sivil toplumun üyeleri uyruklar olarak değil, fakat Egemen olarak her zaman genel iradeyi ortaya koyarak hükümetin şeklini veya hükümet eden kişi veya kişileri değiştirebilirler (Rousseau, 2018a: 96). Nihai amaç özgürlük olduğundan bunu mümkün kılmayan her türlü eylem ve işlem genel irade tarafından değiştirilebilir veya ortadan kaldırılabilir. Aksini düşünmek genel iradenin özüne aykırıdır.

Farklı hükümet şekillerinin ortaya çıkışına dair *İkinci Söylev*'de ve *Toplum Sözleşmesi*'nde bu iki eserin güdülerinin farklı olması sebebi ile farklı anlatılar yer alır. Var olana dair bir tespit niteliği taşıyan *İkinci Söylev*'de farklı hükümet şekilleri farklı düzeydeki eşitsizliğin bir yansıması olarak ortaya çıkmış kabul edilir. İnsanlar arasında "güç, erdem, zenginlik ve kişisel etki" (Rousseau, 2020a: 94) bakımından daha az eşitsizlik var ise, hükümet etme yetkisini hep birlikte kullandılar ve bu

şekilde demokrasi doğdu. Adı anılan hususlarda bir kişi öne çıkmışsa monarşi, birkaç kişi öne çıkmışsa aristokrasi ortaya kondu (Rousseau, 2020a: 94). Ancak her ne olursa olsun başlangıçta hükümdar veya yüksek görevliler seçimle iş başına geldi. Fakat bu durum, yozlaşmaya sebep olan toplumda bu şekilde kalmadı ve hükümet etme yetkisinin kalıtım yoluyla aktarılmasının yolu açıldı ki bu, var olan eşitsizliğin daha da derinleşmesine sebep oldu. (Rousseau, 2020a: 95)

Toplum Sözleşmesi'nde ise hükümet şekilleri Egemen ile ilişkisi içinde ele alınır. Hükümet etme yetkisini kimin veya kaç kişinin kullanacağını belirlemek konusunda tek yetki Egemenindir. En iyi hükümet, şeklinden ve yetkiyi elinde bulunduranların sayısından bağımsız olarak yetkisini Egemenden aldığının farkında olan, genel iradeyi önceleyen hükümettir. Bu nedenle Rousseau içinfarklı hükümet şekilleri en iyi, en doğru olarak değil; yurttaş sayısı, vatan kabul edilen toprağın büyüklüğü gibi somut koşullara bağlı düşünülerek göreli gücünü en etkin kullanabilen olarak uygun ya da uygun değil sayılabilir. Bu bakış açısıyla "demokrasi küçük devletlere, aristokrasi orta büyüklüktekilere ve monarşi büyüklere uygundur" (Rousseau, 2018a: 65). Ancak bu ana hükümet biçimlerinden başka her devlet kendine uygun karma hükümet şekilleri de ortaya koyabilir.

Yürütme gücünün yasama gücüyle birleşmesi olarak kabul edilen demokrasi yasayı yapanın onu uygulamayı herkesten iyi bilmesi sebebi ile en mükemmel hükümet şekli olsa da insanları idare etmek için uygun değildir. Kelimenin gerçek anlamıyla demokrasi halkın sürekli toplanmasını, sade ve anlaşılır toplumsal kuralları ve sıkı bir eşitliği şart koşmakla somut koşullar gereğince uygulanabilir değildir (Rousseau, 2018a: 66). Ayrıca Egemenin egemenlik yetkisinin kapsamı dışına çıkarak tikele yönelmesini gerektirdiği için egemenliğin özüyle de bağdaşmaz. Demokrasi halkın tamamını ya da Atina örneğinde olduğu gibi bir kısmını kapsayacak şekilde kabul edilebilse de, Rousseau gerçek anlamda demokrasiyi yasama gücüyle birleşmiş yürütme gücü olarak halkın tamamını kapsayacak şekilde ele alır (Rousseau, 2018a: 65).

Aristokrasi, Rousseau'ya göre en ilkel yönetim şeklidir ve üç farklı tip aristokratik yönetim kabul edilir; ilki ilk toplumlarda da görülen aile reislerinin bir araya gelip hükümet ettiği doğal (*naturelle*) aristokrasidir, ikincisi seçime dayalı (*élective*) aristokrasi ve üçüncüsü ise miras yoluyla intikal eden (*héréditaire*)

aristokrasidir (Rousseau, 2018a: 68). Doğal aristokrasi olarak anılan yönetim Kuzey Amerika yerlileri gibi basit halklara uygundur. Miras yoluyla intikal eden aristokrasi ise, aristokrasinin yozlaşmış halidir. En uygun olanı aristokratların seçimle belirlendiği ve bu kişilerin kişisel yararlarını değil, ortak yararı gözettikleri aristokrasi biçimidir (Rousseau, 2018a: 68). Ancak bu değerlendirme yapılırken Egemen ve hükümet arasında çizilen ayrım gözden kaçırılmamalıdır. En uygun olan Egemen değil, en uygun olan hükümet biçimi seçimli aristokrasidir. Zira "aristokrasi yönetimlerin en iyisi, Egemenliklerin ise en beteridir" (Rousseau, 2021c: 342). Çünkü bu hükümet şekli niteliği gereği makul kabul edilecek bir ekonomik eşitsizliği varsayar. Bunun nedeni ise zamanının tamamını ortak yarara ve kamu işlerine ayıracak olan kişilerin bunu mümkün kılacak kadar bir zenginliğe sahip olmalarının gerekmesidir. Aristokratik yönetim demokraside olduğu şekilde sıkı bir eşitliği şart koşmaz, hatta makul bir eşitsizliği gerekli kılar. Rousseau'nun Egemen aristokrasi ile hükümet eden aristokrasi arasındaki farkı vurgulaması bu açıdan önemlidir. Rousseau, 'zengin olan Egemendir' demez, söylediği şey 'yönetebilmek zaman ve enerjisine sahip olmak için belli bir zenginliğe sahip olmak gerekir' şeklinde okunmalıdır.

Rousseau'nun en uygun hükümet şekli olarak işaret ettiği seçime dayalı aristokrasi esasen *İkinci Söylev*'i ithaf ettiği Cenevre Aristokrasisi'dir. *Toplum Sözleşmesi*'nin yazıldığı dönemde Cenevre bu çeşit seçimle iş başına gelen aristokratların oluşturduğu farklı görev ve yetkilere sahip İki Yüzler Konseyi, Altmışlar Konseyi ve Küçük Konsey adı verilen farklı aristokratik kurumlarca yönetilmekteydi. Hükümet etme yetkisini kullanan bu kurumlar kaynağını ve gücünü genel iradeyi karşılayan Genel Konsey'den almaktaydı (Rousseau, 2021c: 17). D'Alembert, *Ansiklopedi* için yazdığı *Cenevre* makalesinde Cenevre yönetimini şu şekilde değerlendirir:

> *"Cenevre'de babadan oğla geçen herhangi bir yüksek görev yoktur; bir yüksek görevlinin oğlu kendi maharetiyle kendini fark ettirmediyse kalabalıklar içinde kaybolur. Soyluluk ya da zenginlik mevki ve ayrıcalık sağlamadığı gibi devlet dairesinde yükselmek için kolaylık da sağlamaz" (Rousseau, 2021c: 30).*

D'Alembert'in bu şekilde değerlendirdiği Cenevre Aristokrasisi Rousseau'ya göre, en azından *Émile* ve *Toplum Sözleşmesi*'nin mahkûm edildiğini öğrendiği zamana kadar, genel iradenin ve ortak yararın gözetildiği, sahip olunan gücün en etkin

şekilde kullanıldığı ve bu anlamda en uygun aristokratik hükümet şeklidir. Eserlerinin ve bu eserlerin yazarı olarak kendisinin yargılanması ile birlikte çocukluğundan beri hayran olduğu Cenevre yönetimine çok daha yakından ve çok daha eleştirel bakmaya başlamış, detaylı değerlendirmeler yapmıştır. Bu kez Cenevre'yi olması gerekenin değil, olmaması gerekenin örneği olarak kabul ederek yaptığı bu değerlendirmelerini hükümetin Egemen ile olan ilişkisi bağlamında ve hükümet etme yetkisinin bir uzantısı olarak ele aldığı yargı yetkisinin kullanılması özelinde *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da yayınlamıştır. Cenevre Aristokrasi'sine dair yapılan inceleme ve eleştirilerin detayına bir sonraki bölüm olan "Yargı" başlığı altında daha detaylı değinilecektir.

Rousseau'nun ele aldığı son yönetim biçimi, hükümet edene gücünü maksimize etmesi ve etkin kullanması imkânını vermeye en uygun olanı olarak gördüğü monarşidir. Monarşi, hükümette var oluşa gelen ortak iradeyi bizzat hükümet eden monarkın tikel iradesi ile birleştiriyor olması, ortak iradede tikel iradeler arasında birlik sağlamaya harcanan çabanın monarşide bu birliğin kendiliğinden var olması sebebiyle ortadan kalkması nedenleri ile gücünü en etkin kullanan hükümet şekli kabul edilir (Rousseau, 2018a: 69). Ancak monarşi aynı zamanda tikel iradenin genel iradeyi yok etmesine de en uygun zemini hazırlar. Bu nedenle her monarşik hükümet gücünü en etkin kullanma konusundaki avantajı sağlamaz. Rousseau'nun öncelikle kastettiği seçimle göreve gelen, yetkisini miras yoluyla ardıllarına intikal ettirmeyen bir monarktır. Seçim, hükümet etmeye yeterli monarkların varlığını garanti altına alır. Yine seçilen monark gücünü Egemenden aldığının farkında olarak yasama yetkisi ile bağlı ve ortak yararı hedefleyerek hükümet etmelidir. Ancak bu koşulla en güçlü olduğu kabul edilen monarşi aynı zamanda iyi ve doğru bir hükümet şekli olabilir.

Montesquieu, demokrasinin prensibini erdem olarak belirler. Oysa aristokrasi ve monarşide erdemin yerinin çok daha az hatta neredeyse hiç olabileceğini kabul eder (Montesquieu, 2021: 29). Bu kabule yol açan Montesquieu'nun monarşik hükümeti "kanunları uygulatan kişinin kendini o kanunların üzerinde gördüğü" hükümet şekli olarak ele almasıdır (Montesquieu, 2021: 26). Rousseau'nun monarşisi ise, monarkın kendini kanunların üzerinde görmesine izin vermez. Rousseau için monarşi, diğer hükümet şekillerinden yalnızca yöneten sayısından açısından bir

farklılık göstermekle kendini genel irade ve yasalarla bağlı sayması temelinde esasen bir cumhuriyettir. Bu nedenle erdem demokrasilerde olduğu gibi diğer hükümet şekillerinde de yönetimin prensibidir. Çünkü şekli ne olursa olsun her yönetim kaynağını aynı Egemenden alır (Rousseau, 2018a: 66).

Rousseau, ana hükümet biçimleri olarak kabul edilen demokrasi, aristokrasi ve monarşinin hiçbirini kendi Egemenlik anlayışı ile bağlantılı olarak ortaya koyduğu hükümet etme işlevi için saf halleri ile uygulanabilir bulmaz. Bu saf halleriyle hükümet şekilleri Platon'un 'İdealar Dünyası' anlatısına uygun veya Rousseau'nun demokrasi bahsinde ifade ettiği şekilde "bir Tanrılar ulusu" için mümkün olabilirdi (Rousseau, 2018a: 67). Pratikte ise hükümet şekilleri ancak karma olarak uygulanabilir. Zira "Tek bir yöneticinin altında kendisine bağlı yüksek görevliler olmalıdır, halk hükümetinde ise bir yönetici olmalıdır" (Rousseau, 2018a: 75). Aksini düşünmek devletin işleyişi önüne ütopik bir engel koymak anlamına gelir.

Rousseau'nun hükümet etme yetkisini kullanan kişi sayısına göre ortaya koyduğu hükümet şekillerinin esasen hepsi cumhuriyettir. Her birinde halk, kendini yönetecek olan kişi veya kişileri kendisi seçer, hatta demokraside bu kişi bizzat halkın tamamıdır. Egemenliğin bölünemez, devredilemez ve temsil edilemez bir şekilde halka ait olması durumunda hükümet etme yetkisini kullanan kaç kişi olursa olsun ortada tek bir yönetim şekli vardır, o da cumhuriyettir. Montesquieu, halkın kendi yüksek görevlilerini seçtiği demokrasi ve aristokrasiyi cumhuriyet olarak adlandırır. Rousseau için monarşide de monark ancak seçimle göreve geldiği, yasalar ile bağlı olduğu, genel irade ve ortak yararı göz önünde bulundurarak hükümet etme yetkisini kullanmak zorunda olduğundan monarşik yönetim de esasen bir cumhuriyettir. Dolayısı ile Egemen ve genel irade ile bağlantısı gözetilerek Rousseau için olası tüm meşru hükümet şekilleri cumhuriyettir. Ancak cumhuriyet ile egemenlik yetkisinin gaspı önlenir, genel irade ve ortak yarar mümkün kılınarak sivil özgürlük tesis edilebilir.

Fakat hükümet yetkisini kullanan bir veya birkaç kişi hatta halkın tamamı dahi olsa, eğer genel irade ortaya konmuyor ve ortak yarar değil, bireysel yararlar gözetiliyor ise yapılan tüm seçimlere rağmen hükümet şekli cumhuriyet değildir. Böyle bir durumu Rousseau, "hükümetin bozulması" (*gouvernement dégénére*)

olarak adlandırır (Rousseau, 2018a: 83). Hükümet iki şekilde bozulur: Ya hükümet daralır yani büyük sayıdan küçük sayıya, demokrasiden aristokrasiye, aristokrasiden monarşiye geçiş olur ya da devlet dağılır. Hükümetin biçim değiştirmesi gücünü tükendiğine delalettir. Devletin dağılması ise Rousseau'nun hükümet edeninin yasama gücünü kendi üzerinde görmeyi bırakması, kendini yasalardan üstün sayması ile veya hükümet etme gücünün zorla ele geçirilmesi ile olur (Rousseau, 2018a: 84). Devlet dağıldığında demokrasi oklokrasiye, aristokrasi oligarşiye ve monarşi ise monarkın kendini yasalarla bağlı görmemesi halinde despotizme, hükümetin zorla ele geçirilmesi halinde ise tiranlığa dönüşür (Rousseau, 2018a: 84). Rousseau oklokrasiyi 'kitlelerin yönetimi' (*gouvernement de populace*) olarak Aristoteles'in demokrasiye yüklemiş olduğu anlama işaret ederek kullanır (Aristoteles, 2020a: 100). Devletin dağılması ile toplum sözleşmesi fesholur ve yurttaşlar sözleşme ile kazandıkları ahlaki ve sivil özgürlüklerini kaybeder, doğal özgürlüklerine dönerler. Bu ise 'anarşi' demektir. Artık meşru bir sivil toplum, meşru bir yönetim, önceden yurttaş iken şimdi yalnızca insan olan bireylerin itaate zorlanabilecekleri meşru bir otorite yoktur. Bu durum politik gövdenin ölümüdür. Beyni hükümet ve kalbi Egemen olan bu gövde egemenlik yetkisinin gaspı ile kalbinden hançerlenerek ölüme sürüklenmiştir (Rousseau, 2018a: 85).

Rousseau, Egemenle ilişkisi bağlamında konumunu ve rolünü net olarak belirlediği hükümetin kendisine çizilen sınırları aşmadan ve er ya da geç mahkûm olduğu ölüme mümkün olduğunca geç sürüklenmesini sağlayacak şekilde nasıl hükümet etme işlevlerini yerine getireceğini, daha somut bağlamlarda ve detaylı olarak öncelikle *Ekonomi Politik* makalesinde, daha sonra ise *Korsika Anayasası Projesi*'nde ele alır. Hükümet edenin görevleri olarak idare, ekonomi ve eğitim gibi temel konuları bu eserlerinde açıklar. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde politika hukuku ilkeleri bağlamında teorik olarak ortaya koyduğu hükümetin pratikte işlemesine dair bu anlatısından "Hak Olarak Politik Düzen" başlığı altında bahsedilecek olmakla öncelikle hükümet etme yetkisinin bir uzantısı olarak ele alınmış olan yargı yetkisine dair görüşlerine değinilecektir.

3.3.4. Yargı

Kendini nadiren bir filozof olarak tanımlayan Rousseau bir hukuk teorisyeni olmak iddiasında ise hiçbir zaman bulunmamıştır. Ancak onun insan, toplum ve politika felsefesine dair anlatısı hukukun yalnızca yasama ve yürütmeye dair olan kısmının ötesine taşmıştır. Kendi döneminin kabul gören yaklaşımı çerçevesinde yürütmenin bir uzantısı olarak ele alınmış olsa da özellikle, *Émile* ve *Toplum Sözleşmesi* ile bu eserlerin yazarı olarak kendisinin yargılanmasına dair yaptığı savunmasında yargı yetkisi ve yargının genel ilkelerine dair fikirlerini ortaya koymuştur. *Toplum Sözleşmesi* ve diğer eserlerinde genel irade ile ilişkisi bağlamında satır aralarından yakalayabildiğimiz yargı yetkisinin kullanılmasına dair esaslar *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da ana konu olarak ortaya konur. Bu eserinde Rousseau, kaynağını doğal hukuk anlayışında bulan ve bugün uluslararası anlaşmalarla hükme bağlanmış olan insan hakları niteliğindeki birçok yargısal temel hak ve özgürlüğü kendi düşüncesi ve genel irade kabulü ekseninde ele almaktadır.

Her ne kadar alışılmış bir kullanım olarak 'temel hak ve özgürlükler' ifadesini kullanmış isek de, Rousseau için hak ve özgürlük tıpkı Hobbes da olduğu gibi bir ve aynı şeydir. Hobbes hakkın tanımını "yapmak veya yapmamak özgürlüğü" olarak verir (Hobbes, 2021: 104). Rousseau da bu modern fikri kabul eder. Ancak şu farkla: Hobbes için 'hak eşittir özgürlük' ise de yasa ve hak her zaman uzlaşmaz. Yasa "belirleyen ve bunlardan birine bağlayandır" (Hobbes, 1651: 80). Bu anlamda yasa yap veya yapma diyerek sınırlar. Oysa Rousseau için hak, dolayısıyla özgürlük tıpkı daha sonra Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi'*nde kabul edeceği gibi yasa ile uzlaşmaktan da öte ancak yasa sayesinde var olabilir; özgürlüğe götüren, yasadır (Kant, 2021: 34). Sınırları gösterilmemiş özgürlük gerçek anlamda bir özgürlük değildir. Rousseau'nun özgürlük ve zorunluluğu tıpkı ahlaki anlamda uzlaştırması gibi politik alanda da uzlaştırmasına ve buradan yola çıkarak vardığı 'özgürlüğe zorlama' anlayışının detaylarına "Politika, Hukuk ve Özgürlük" başlıklı ilerleyen bölümde yer verilecektir.

Rousseau'nun temel hak ve özgürlüklere dair anlayışı Yasama başlığı altında değinilmiş olan doğal hak ve doğa yasası kabulüne dayanır. *Cenevre Elyazması*'nda doğa yasaları Hobbes ve Locke gibi "aklın yasaları" olarak kabul edilmiştir (Özçilingir, 2016: 311). Ancak Rousseau'nun aklı insanın doğal bir yetisi olarak kabul etmemesi sebebi ile aklın yasaları olan doğa yasaları da insanın doğasından getirdiği değil, ahlaki ve sivil bir varlık olarak toplumun bir üyesi sıfatıyla sahip olduğu haklara dair yasalardır. İnsan, toplum içinde yaşayan ahlaki ve sivil bir varlık olarak doğal haklara sahiptir. Rousseau için yargısal temel hak ve özgürlüler de tüm diğer pozitif yasalar gibi temelini ve kaynağını bu doğal haklardan alır.

Toplum sözleşmesini insanlar arasındaki savaş durumuna bir çözüm olarak ortaya koyan Hobbes için doğa yasaları, aklın gösterdiği uygun barış şartlarıdır (Hobbes, 2021: 103). Doğa yasalarının temel olan ilk ikisi bu nedenle toplum sözleşmesini gerekli kılan barış arzusundan çıkarılır. İlk temel doğa yasası "barışı aramak ve izlemek" ile "tüm yolları kullanarak kendini korumak" iken ikinci temel doğa yasası bunu mümkün kılmanın yolu olarak toplum sözleşmesidir (Hobbes, 2021: 104). "Bir insan başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir" (Hobbes, 2021: 104). Bunlardan çıkan üçüncü yasa ise bu ilk iki temel doğa yasasının doğrudan sonucu olarak 'ahde vefa ilkesi' ile açıklanabilecek adalettir. Hobbes'a göre adalet verilen sözlerin tutulması, sözleşmenin gereklerinin yerine getirilmesidir ki bahsi geçen, ilk olarak toplum sözleşmesidir (Hobbes, 2021: 114). Hobbes, Leviathan'da on dokuz tane doğa yasası sıralar, ancak bunların kalanını ilk iki temel doğa yasasından çıkarır.

Montesquieu'nün doğa yasası anlayışı Hobbes'un 'savaş durumunun çözümü olarak toplum sözleşmesi' fikrini reddetse de, yine ilk doğa yasasını barış olarak kabul etmesi üzerine temellenir. İkinci doğa yasası bireyin kendi varlığını devam ettirmesini, üçüncüsü ise türün devamını garanti altına alır. Adı anılan son doğa yasası ise toplum içinde yaşama arzusudur (Montesquieu, 2021: 6). Montesquieu de doğa yasalarını, toplum öncesi insanın hakları bağlamında kabul eder.

Rousseau'nun ise Hobbes ve Montesquieu gibi bir doğal hak veya doğa yasası kartelâsı yoktur. Fakat görüşlerinden beslendiği Hobbes ve Montesquieu'den

doğa yasalarının bir sıralanması olarak değil, ancak ne'liği açısından farklılaştığını kabul etmek gerekir. Rousseau için doğa yasası tasavvuru akıl ve toplum ile birlikte "tutkuların erken gelişimi onun tüm algılanımlarını güçsüz kıldığı anda gelişmeye" başlamıştır (Özçilingir, 2016: 311). Dolayısıyla doğa yasaları Rousseau için Hobbes ve Montesquieu gibi toplum öncesi insanın yasaları değil, toplumsallaşan insanın aklının yasalarıdır. Bu kabulle birlikte nelerin doğa yasası olduğu ile ilgili adı anılan diğer düşünürler gibi bir açıklama verilmez. Ancak şurası nettir ki doğal haklar özgürlüğü sağlamaya götüren bir yol olarak pozitif yasaların üzerinde yükseldiği veya yükselmesi gerektiği gerçek temeldir. Aksini düşünmek toplum sözleşmesinin ortaya çıkmasını ve dolayısıyla bir sivil toplum ortaya koymanın gerekçesini boşa çıkarır. Özgürlüğü tesis etmek ve korumak bu doğal hakların gözetilmesi, pozitif yasaların tam olarak ortak yarar demek olan bu doğal hakların üzerine yükselmesi ile mümkündür. Çünkü "iyi yasalar hiçbir zaman şeylerin doğasını değiştirmez; onlar yalnızca onu takip ederler ve yalnızca bu tür yasalara uyulur" (Rousseau, 1758).

Yalnızca yasa yapma işlevinde Egemenin değil, bu yasaların uygulanması işlevinde hükümet edenin de bu doğal hakları gözetmesi gerekir. Hükümet etmenin bir uzantısı olarak ele alınan yargılama faaliyetinde de bu doğal haklar göz önünde bulundurulmalıdır. Aksi bir durum yasaya aykırı olup egemenlik yetkisinin gaspı anlamına gelecektir. Bu nedenle yalnızca doğal haklarda temellenen genel iradenin ürünü bu tür yasaları, ortak yararı gözeterek uygulayan bir yargı mekanizması adil olacaktır.

Rousseau'nun doğa yasası ve pozitif hukuk ilişkisi ekseninde yargı bağlamında bahsini ettiği, kaynağı doğal hukuk olmakla birlikte pozitif hukukta da Rousseau sonrasında uluslararası temel anlaşmalarda yerel olanın sınırını aşarak yerini bulacak olan yargısal temel hak ve özgürlükler adil yargılanma hakkı başlığı altında toplanabilir. Bu hakkın bir uzantısı olarak 'masumiyet karinesi', 'kanunsuz suç ve ceza olmaz', 'aynı suçtan iki kez yargılama yasağı' şeklinde sıralanabilecek yargısal ilkeler özellikle *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da Rousseau'nun kendini savunmak için ele aldığı hususlardır.

Dağdan Yazılmış Mektuplar, Rousseau'nun *Émile* ve *Toplum Sözleşmesi*'nin önce Paris'te yasaklanması daha sonra ise Cenevre'de mahkûm edilip cellâtlar tarafından yakılması üzerine kaleme aldığı savunma niteliğindeki iki eserinden

biridir. İlki, Paris'te verilen yasaklama kararı üzerine Paris Başpiskopozu Beaumont'a yazdığı ve "Kötülük Problemi ve İyimserlik" başlığı altında ele almış olduğumuz *Émile*'i savunduğu mektuptur *(Lettre à Christophe de Beaumont*). Diğer eseri ise, iki kitabının ve bu kitapların yazarı olarak kendisinin Cenevre'de mahkûm edilmesi üzerine Rousseau'yu savunan Temsilciler'in (*les Représentans*) beyanlarına karşı Küçük Konsey'in yaptığı işlemlerin haklılığını savunan Savcı Jean Robert Tronchin'nın yazdığı ve *Kırdan Yazılmış Mektuplar (Lettres Écrites de la Campagne)* olarak anılan yazılarda yer alan iddialara cevap mahiyetinde olan *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'dır. *Dağdan Yazılmış Mektuplar, Toplum Sözleşmesi*'nde anlatılan hükümetin Egemenin yetkilerini gasp etmesi durumunun nasıl gerçekleşebileceğini somut olay üzerinde ele alması açısından önemlidir. Bu durum özellikle hükümet edenin yargı yetkisini kullanması halinde değerlendirildiğinden bize Rousseau'nun yargıya dair görüşlerini inceleme fırsatı verir.

Rousseau'nun *Dağdan Yazılmış Mektuplar'*daki savunmaları esasen düşünce ve ifade özgürlüğüne ilişkindir ve şöyle ifade edilir: "Yasaların insanların Dinle ilgili düşünceleri üzerinde hiçbir yaptırımı olamayacağı gibi düşüncelerimizi ifade ettiğimiz Yazılar üzerinde de otoriteleri yoktur" (Rousseau, 2021c: 201). Tronchin ise bu konuda şunu söylemiştir: "Siyaset ve felsefe her şeyi yazabilme özgürlüğünü savunabilir, ama yasalarımız bunu reddetmiştir" (Rousseau, 2021c: 61). Tronchin'nın iddiası ve Rousseau'nun savunması birlikte değerlendirdiğinde Rousseau'nun adeta ilahi bir kudret olarak kabul ettiği Egemenin ve yasama yetkisinin bir sınırının çizildiğini görürüz. Yalnızca düşünce ve ifade özgürlüğü bağlamında değil, tüm doğal haklar için aynı sınır söz konusudur. Egemenin pozitif yasalarının sınırı doğa yasaları ile çizilir. Aksini düşünmek sivil toplumun var oluş amacına aykırıdır. Rousseau'nun düşünce ve ifade özgürlüğüne dair bu fikrini Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* makalesinde ele aldığı 'aklın kamusal kullanımı' ile okumak uygun olacaktır. Kant, devlet mekanizmasının işlemesi adına bireylerin Rousseau'nun ifadesiyle 'tebaa' olarak bulundukları görevlerde yasaya tam bir itaat içinde olmalarını şart koşar. Ancak bu görevleri haricinde Rousseau'nun ifadesi ile Egemene dâhil olan olarak 'yurttaş' sıfatıyla mekanizmanın "daha iyi düzenlenmesine dair tavsiyelerini bildirmekte tam bir özgürlüğü, dahası sorumluluğu vardır" (Kant, 2022b: 43).

Kant'ın bu kabulüne göre Rousseau'da özgürlüğü mümkün kılmak adına düşünmek ve düşüncesini açıklamak, 'aklını kamusal kullanmak' zorunluluğu vardır ve bu tavrı Tronchin'nın düşüncesinin aksine yasanın ihlali değildir. Çünkü bunu yasaklayan pozitif yasa, özgürlüğü mümkün kılmak için 'düşün ve ifade et' diyen, nihai amacı özgürlük olan sivil toplumun varlık sebebinden kaynaklı olması sebebi ile doğal olan bir yasa tarafından ilga edilir.

Düşünme ve ifade etmeye dair bu özgürlük Fransız Aydınlanmacı düşünürleri tarafından her fırsatta savunulmakla birlikte kendine pozitif hukukta bir zemin kazanması için *1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'ni beklemek gerekecektir. Rousseau'ya mahkûm edilen eserlerine dair isnat edilen suç kısaca 'Hıristiyan dininin temellerine ve tüm yönetimlere saldırmak' şeklindedir (Rousseau, 2021c: 170). Bu suçu yazmış olduğu kitaplarla işlediği iddia edilmektedir. *Kırdan Yazılmış Mektuplar*'ın yazarı Tronchin bunu şu şekilde ifade eder: "*Émile* ve *Toplum Sözleşmesi*'nde dine ve yönetime karşı yapılan en pervasız eleştiriler saklanmalı mıdır" Cenevreli Savcı Tronchin'na göre eleştiri cezalandırılmalıdır (Rousseau, 2021c: 48). Kısa bir süre sonra kabul edilecek olan ve birçok düşünsel farklılığa rağmen Rousseau'nun da en önemli ilham kaynaklarından sayıldığı *1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* düşünce özgürlüğünü dini görüşleri de kapsayacak şekilde yasalaştıracaktır. Bildirgenin 10. maddesi "İfadeleri yasayla kurulmuş kamu düzenini bozmamak kaydıyla, dini bile olsa, hiç kimse görüşlerinden dolayı rahatsız edilmemelidir" (Mastor, 2022: 67) ve 11. maddesi "Düşünce ve kanaatlerin özgürce iletilmesi insanın en değerli haklarından biridir; bu nedenle her vatandaş özgürce konuşabilir, yazabilir ve basabilir, ancak yasaların belirlediği durumlarda bu özgürlüğün kötüye kullanılmasından sorumlu tutulabilir" şeklinde kabul edilecektir (Mastor, 2022: 72). Ancak Rousseau, düşünceleri sebebi ile mahkûm olduğunda ve kendini savunmak amacıyla *Dağdan Yazılmış Mektupları* yayınladığında henüz düşünce ve ifade özgürlüğünü hükme bağlayan bir metin olarak ortada *1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* yoktur, bildirgeye geçecek olan başkaca fikirlerle birlikte düşünce ve ifade özgürlüğü de Rousseau ve diğer Aydınlanmacı düşünürler tarafından teorik tartışmalarda dile getirilmektedirler.

Rousseau'nun yargıya dair görüşlerine geçmeden önce, doğal hak anlayışı ile Rousseau'nun eserlerini ve kendini savunmak için açıkladığı adil yargılanma hakkı

arasında kavramsal ve tarihsel bir köprü olarak 'insan hakları' kavramından bahsetmek gerekir. Amerikalı Akademisyen Jack Donnelly insan haklarını şu şekilde tanımlar: "İnsan hakları hakların özel bir grubudur, bir kişinin yalnızca insan olduğu için sahip olduğu haklardır. Bunlar en üstün ahlaki haklardır" (Donnelly, 1989: 22). Bu tanım gereğince açıktır ki bu hakların kaynağı insanın ahlaki varlığıdır. İnsan hakları doktrininde bu hakların tarihsel dayanağı Batı'nın liberal siyasi düşünce geleneği olarak işaret edilir. Ancak bu düşünce geleneğini toplumdan soyutlanmış bireyin negatif hakları olarak ele almak insan haklarının ruhuna ve amacına aykırı olacaktır. Bu nedenle bu liberal geleneği negatif haklarla sınırlayarak dar bir yorumla değil, Donnelly'in kabul ettiği şekilde "radikal veya sosyal demokrat" bir yorumla geniş olarak yorumlamak daha uygun olacaktır (Donnelly, 1989: 99).

İnsan haklarının tarihsel kaynağı olarak liberal düşüncenin işaret edilmesi, tekrara düşmemek adına bir kaç paragraf üstte Hobbes ve Montesquieu ile birlikte, doğal hak anlatısında görüşlerine yer vermediğimiz Locke'un doğal hak kavramından bahsetmeyi gerekli kılmaktadır. Locke için doğa durumundaki insanların ortak olarak sahip oldukları ilk hak, özgür ve diğerleri ile eşit olmasının bir gereği olarak "kimsenin bir diğerinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermemesi" hakkıdır. Bu hak aynı zamanda doğa yasası olması anlamında yükümlülüktür. Doğa durumunda, Locke için de Rousseau'nun anlayışı ile benzer şekilde yasa ve özgürlük birlikte mümkündür. Bu birliktelik sivil toplumda da bu şekilde devam eder. "Locke'un anlatımı doğal ve sivil yasanın sınırlarını özgürlüğün üstündeki birer kısıtlama olarak değil, özgürlüğün parçası olarak içermektedir" (Donnely, 1989: 110). Doğa durumunda doğa yasasına tabi her bir insan bu yasanın sınırları içinde "insanlığın tümüyle birlikte tek bir topluluktur ve bütün canlılardan ayrı yekpare bir toplum oluşturur" (Locke, 2020a: 255). Bu toplum içerisinde doğal hakları korumak konusunda bir endişe doğunca bu büyük toplum kendini daha küçük parçalara böler. Bu bölünmenin amacı kendinin ve kendiyle eşit diğerlerinin varlığını, özgürlüğünü ve mülkiyetini güvence altına almaktır. Bu nedenle "Locke'un birey ve toplum arasından doğru dengeyi bulup bulamadığı tartışmalı olabilir, ama onun toplumu bireye feda etmediği açıktır" (Donnelly, 1989: 102). Tam da Locke'un düşüncesine bu bakış açısıyla yapılan bir okuma onu bugünkü anlamıyla insan hakları kavramının merkezine yerleştirir.

İnsan hakları, kavramsal ve tarihsel kaynağını doğal hak düşüncesinden alır. Rousseau da *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da yargı özelinde kaynağı doğal hak olmakla tarihsel süreçte bir insan hakkı olarak uluslararası metinlerde ortaya konacak olan adil yargılanma hakkını değerlendirir. Bu mektupların ilkinde Rousseau, Temsilciler'in kendisini savunmak için kullandıkları argümanları sıralar. Bunlardan biri "bu yeni işlem usulünün bütün halklarda kabul edilmiş ve savunması dinlenmeden kimsenin mahkûm edilemeyeceğini şart koşan Doğal Haklar kuralına ters düştüğü" şeklinde ifade edilir (Rousseau, 2021c: 171). Rousseau da yargılanmasına dair temel argümanlarını bu noktada, adil yargılanma hakkı kapsamında toplar. Adil yargılanma hakkının, *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin 8. ve devam eden maddelerinde evrensel bir insan hakkı olması anlamında doğal hak niteliğini vurgulanmaktadır. Ancak bu doğal hak, bundan çok daha önce yazılı kaynaklara ulaşılabilen en eski sivil toplum örneklerinde dahi karşımıza çıkan bir haktır. Babil tablet yasaları, Hammurabi Kanunları'nda bugünün bakış açısıyla cılız da olsa adil yargılanma hakkı kapsamında sayılabilecek ispat zorunluluğu, yalan tanıklık, gerekçeli ve kesin karar gibi yargısal güvencelere yer verilmektedir (John, 2024: 19). Kendi dönemi için oldukça ileri bir insan hakları anlayışına sahip belgeler olarak Hammurabi Kanunları'nın keyfi sorgu ve cezalandırılmaların önüne geçmeyi amaçladığı söylenebilir. Yine benzer bir amaçla Romalılar bronz levhalara yazdıkları On İki Levha Kanunu'nda yargı mekanizmasında keyfiliği önlemek adına bu mekanizmanın düzenlenmesine dair kurallara ayırmıştır ki hem Kıta Avrupa'sı hem de Anglo-Sakson hukuk kurallarının temeli sayılan bu kanunlarda adil yargılanmaya dair bir adım atılmıştır. Pozitif hukuk anlamında 3000 yıldan fazla bir zamandır sivil toplumların yasalarında yer almış olan bu hakkın en az bu kadar bir zamandır da düşünce tarihinde yer aldığını düşünmek gerekir. Adil yargılanma hakkı tam olarak adalet düşüncesiyle ilgilidir ve adalet de felsefenin en temel sorunlarından biridir.

Felsefenin bakış açısını *kosmos*'dan insana çevirmesini sağlayarak "her şeyin, varolanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının ölçüsünün insan" (Platon, 2016: 32) olduğunu söyleyen Sofist Protagoras ve Cicero'nun ifadesiyle "felsefeyi göklerden indirip şehirlere yerleştiren" (Cicero, 2023: 111) Sokrates'le birlikte adalet tartışmaları da ön plana çıkmıştır. Sofistler savundukları Platon'a göre ahlaki rölativizmin ışığında adaleti toplum veya site karşısında bireyin özgürlükleri

bağlamında tartışırken, Sokrates ve devamında Platon ile Aristoteles sitenin erdemi olarak adaleti tartışmışlardır. Bugünün dünyası için kendi eserlerinden ziyade Platon'un taraflı diyaloglarından ulaşılabilir olan Sofistlerin bu yaklaşım farkı gözetildiğinde, insan hakları konusunda esas kökensel payenin Locke'tan çok daha önce onlara ait olduğu kabul edilmelidir.

Platon'un aktardığına göre Sofist olarak anılan ilk kişi olan Protagoras, adaletten bir çeşit mitik toplum sözleşmesi bağlamında söz eder (Platon, 2001: 25). Buna göre insanlar toplum halinde yaşamaya başladıklarında bir savaş durumu içine girer ve bu durumun insanları yok edeceğinden korkan Tanrı Zeus kendilerine çare olarak "dostluk-adalet (*dike*) ve utanma (*aidos*) duygularını" verir (Çelen, 2022: 37). Her iki duygu da birer erdem olarak diğerlerinin varlığını gözetmeyi gerektirdiğinden barış içinde birlikte yaşamayı mümkün kılar ve Tanrı tarafından bir kısım insana değil, tüm insanlara verilmişlerdir. Çünkü bu erdemler "öteki sanatlarda olduğu gibi insanların bazılarında olsaydı şehirler tutunamazlardı" (Platon, 2001: 25). Toplumun var olması ancak tüm insanların eşit olması halinde mümkündür. Fiziksel koşullarda eşit olmayan insanlar anılan erdemler sayesinde ahlaki olarak eşit kabul edilir. Fiziksel olanın ötesindeki eşitsizliği yaratan ise Atina aristokrasisinin iddia ettiğinin aksine herhangi bir kutsallığı olmayan, insan yapımı toplum ve yasalardır. Protagoras'ın adını anmasak Tanrı Zeus yerine doğa ve vicdanı koyarak anlatılan fikirlerin sahibi olarak Rousseau'yu işaret etmemiz çok olasıdır. Sofist Protagoras, Sokrates'in çağdaşı olmakla birlikte Aydınlanma döneminin bir filozofuymuşçasına bir adalet ve eşitlik anlayışı ortaya koymuştur. Bu nedenle Sofistlerin "Yunan dünyası için bir Aydınlanma hareketini başlatmış oldukları" söylenmektedir (Aslan, 2006: 76).

Antik dönemin adalet konusundaki başka bir bakış açısını Platon ve Aristoteles temsil eder. Bu filozoflar için sitenin birey karşısındaki üstünlüğü tartışmasızdır ve bireyler söz konu olduğunda da özgür ve aristokrat erkekler olan vatandaşları gözetmekle oldukça sınırlı bir insan topluluğunu hesaba katmaktadırlar. Bu nedenle haklardan veya adaletten söz ederken temel birim insan değil, site olarak kabul edilir. Platon'un düşüncesinde adalet 'İdealar Dünyası' anlayışının bir yansıması olarak bir ideadır, insanlar veya devletler bu ideaya yaklaştıkları nispette adaletli ya da adaletsiz olarak adlandırılır (Platon, 2020a: 226). Adalet yaşamın

amacı olarak görülen mutluluğun anahtarıdır (Platon, 2020b: 95). Platon, *Yasalar*'da daha özel anlamda adil yargılanma hakkına dair de görüşlerini ortaya koyar. Bu hakkın garantisi olarak ve keyfiliğin önüne geçilmesinin önlenmesi için özel suç ve kamusal suç ayrımı yapılarak kurulması öngörülen mahkemelerde görev alacak yargıçlara ve halkın katılımına dair kurallar düzenlenir. Ayrıca bu hakkın bir güvencesi olarak bilerek yanlış karar veren yargıca karşı yasa bekçilerine başvuru yolundan bahsedilmiştir (Platon, 2020b: 231). *Sokrates'in Savunması* tam olarak bu hakkın nasıl kullanılacağı ve yargılama usulünün nasıl işlediğini gösterir. Bir vatandaş jürisi önünde özgürce savunmasını yaptıktan sonra Sokrates için öncelikle suçlu bulunup bulunmadığına dair bir oylama yapılır. Çoğunluk oyuyla suçlu bulunması üzerine ek savunması alınır ve cezası bunun üzerine ölüm cezası olarak belirlenir. Ve hatta ölüm cezası verilmesinden sonra dahi sanığa son sözlerini söyleme hakkı verilir. Felsefe tarihi Sokrates'in yargılanması ve ölüm cezasına mahkûm edilmesini bir utanç kaynağı olarak görmeye meyilli olmakla Sokrates'in kendisi bu konuda daha mütevazıdır. "Birçok kez ölmem gerekse bile yolumu hiçbir zaman değiştirmeyeceğim" (Platon, 2012: 33) demişse de, neticede yapılan yargılamaya ve verilen cezaya saygı duymuş, en başta zımni olarak muvafakat verdiğini düşündüğü yasalara uymamayı adaletsizlik olarak kabul etmiştir (Platon, 2006: 16).

Platon'un öğrencisi Aristoteles de tıpkı hocası gibi adaleti bireyden öte site için arzulanır bir erdem olarak görür. Adalet diğer insanlarla ilişkide ortaya çıkan bir erdemdir ve "yasaya uymak ve eşitliği düşünmek" olarak tanımlanır (Aristoteles, 2020b: 106) Ancak Aristoteles'in eşitliği Sofistlerde ve daha sonra da Aydınlanma düşüncesinde karşımıza çıktığı şekilde genel bir eşitlik değildir. Yalnızca eşitler arasında eşitlik adalettir, eşit olmayanlar arasında ise tam da eşitsizlik adalettir (Aristoteles, 2020b: 101). Bu eşitlik anlayışı Aristoteles'i dağıtıcı adalet fikrine götürür. Eşit olanlara eşit haklar verilmesi ve eşit olmayanların aynı haklara sahip olmaması hali adalette geometrik ortadır ve hakların bu geometri dikkate alınarak dağıtılması gerekir (Aristoteles, 2020b: 111). Aristoteles'in kabul ettiği bir diğer adalet türü ise düzeltici adalettir ki bu adalet anlayışı iyi ve kötünün, suç ve cezanın orantısı olarak ele alınır. Suç işleyen eşit olmayan durumundan bağımsız olarak suçludur. Bu nedenle "yasalar kimin ne yaptığına değil, sadece suça bakarak ceza

verir" (Aristoteles, 2020b: 111). Aristoteles'in kabul ettiği her iki adalet fikri de ancak toplum içinde var olabileceği kabul edilen insanların yaşadığı site bağlamında ele alınır ve açıklanır.

Batı düşüncesinde bir yanda insandan hareket eden Sofistler ve diğer yanda siteden hareket eden Platon ve Aristoteles'in ana eksenlerinde yürüyen adalet tartışmaları Orta Çağ Hıristiyanlık etkisi ve ardından Rönesans kültürü etkisi ile Aydınlanma düşünürlerine kadar taşınmıştır. Aydınlanma filozofları adaleti, Antiklerin mutluluğa yönelen bir erdem olarak ele almasından farklı olarak özgürlük ekseninde ele alırlar.

Rousseau'nun adalete dair kabulleri Hobbes ile paraleldir. Hobbes, adaleti toplum ve özel mülkiyet ile birlikte ele alır. Adalet daha önce de bahsettiğimiz şekilde ilk iki doğal yasanın bir sonucu olarak ortaya çıkan verilen sözlere, yapılan sözleşmelere uymakla tesis edilen akla uygun üçüncü doğa yasasıdır. "Hobbes'un adalet kavramına dair tanımının hem içeriksel (material) hem de biçimsel (formal) bir boyutu vardır" (Göçmen, 2015: 128). Biçimsel anlamı sözleşmeye uygunluk olarak verilen adaletin içeriksel anlamı ise "herkese kendisinin olanı sürekli vermek iradesi" olarak açıklanır (Hobbes, 2021: 114). Bu nedenle mülkiyetin ve dolayısıyla sivil toplumun olmadığı yerde adalet veya adaletsizlikten bahsedilemez.

Hobbes'un adalete dair yaptığı hem biçimsel hem de içeriksel tanım Rousseau tarafından takip edilir. İnsanların diğerleri ile birlikte yaşamasının, diğerini gözetmeyi gerektirmesi sebebi ile bir doğa yasası olarak adaleti toplum ortaya koymuştur. İçeriksel olarak ise "insanların adaleti, herkese kendisine ait olan şeyi geri vermek" şeklinde Hobbes ile paralel olarak açıklanır (Rousseau, 2009: 399). Rousseau, adaleti vicdanla ilişki içinde ele alır. Her insan adalet kavramına bizzat vicdanı aracılığıyla ulaşır (Rousseau, 2009: 404). Bu anlamda adalet ilk olarak insanın ahlaki varlığının bir neticesi ve gereğidir. Dent, Rousseau'nun düşüncesindeki temel adalet kuralını şu şekilde açıklar: "Hiç kimse yaşamı, özgürlüğü, sahip oldukları ve ahlaki kişiliği açısından kötü niyet, önemsenmeme ve kayıtsızlık nedeniyle zarara uğramamalıdır" (Dent, 2002: 53). İnsanın ahlaki varlığına dair bu şekilde değerlendirilen adaleti, politik alanda mümkün kılan ise genel iradedir. Her insan genel irade söz konusu olduğunda diğerinden ne daha aşağıda ne de daha yukarıdadır. Bu eşitlik sebebi ile ahlaki varlığının bir neticesi

olarak kaynağını vicdanda bulan adalet, toplumsal ve politik zeminde mümkün kılınmış olur. Genel irade yasama aracılığı ile temeli ortak adalet duygusu ve doğal yasalar olan pozitif yasaları tesis ederken, hükümet eden de bu yasaları uygularken adaleti gözetmelidir. Bu gereklilik hükümetin yargı yetkisini kullanması açısından da geçerlidir. Rousseau, *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da adil yargılanma hakkını adaletle ilişkisi bağlamında bu açıdan ele alır.

Rousseau adil yargılanma hakkını bir cümlede şu şekilde ifade eder: "Bütün kent cinayet işleyen birini görmüş olsa bile katilin savunması dinlenmeden ya da katili dinlenilecek duruma getirmeden yargı gerçekleşmez" (Rousseau, 2021c: 317). Bu şekilde ifade edilen adil yargılanma hakkı, Rousseau için bir doğal hak olarak ve bugün de kabul edildiği şekilde birçok alt haktan oluştuğu gözetilerek değerlendirilir. *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da bu alt haklardan bir tanesi olarak 'masumiyet karinesine' yer verilir. Masumiyet karinesi, suçu ispat olununcaya kadar herkesin suçsuz kabul edilmesi gerektiğini varsayan bir insan hakkıdır. Rousseau bu hakkı şu şekilde dile getirir: "Bir insanın niyetinin haklılığını ortaya koymak bu kadar zorken o insanın niyetini töhmet altında bırakmanın çok kolay olması acımasızlık olur. Kötü olduğu kanıtlanmadıkça iyi kabul etmemiz gerekiyor" (Rousseau, 2021c: 179). Rousseau kendisine isnat edilen 'dini ve yönetimi yıkmaya yeltenmek' suçunun yalnızca niyet okuyuculuğu yapmak sureti ile ortaya konduğundan ve bu anlamda yeterince ispat edilmemiş olduğundan bahisle adil yargılanma hakkının bir alt hakkı olan 'masumiyet karinesinin' kendisi açısından ihlal edildiğini ileri sürer. Bunu ise egemenliğin gaspı, yasanın ihlali olarak şu şekilde değerlendirir: "Masumiyetin güvende olmadığı bir yerde hiçbir şey güvende olmaz. Yasaların ceza görmeden ihlal edildiği her yerde artık özgürlük yoktur" (Rousseau, 2021c: 349). Masumiyet karinesi *1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'nin 9. maddesinde kendine "Her insan suçlu olduğuna karar verilinceye kadar masum sayılacağından, tutuklanmasının zorunlu olduğuna karar verildiğinde, yakalanması için zorunlu olmayan her türlü sert davranış yasa tarafından ağır biçimde cezalandırılmalıdır" şeklinde yer bulmuştur (Mastor, 2022: 62). *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin ise 11/1 maddesine "Bir suç işlemekten sanık herkes, savunması için kendisine gerekli bütün tertibatın sağlanmış bulunduğu açık bir yargılama ile kanunen suçlu olduğu tespit edilmedikçe masum sayılır" şeklinde alınmıştır (Ülgen, 2019: 6).

Rousseau'nun savunmalarında adil yargılanma hakkına dair bir başka alt hak olarak 'kanunsuz suç ve ceza olmaz' ilkesi de yer alır. Kendisine isnat edilen suçun dini bir suç mu sivil bir suç mu olduğu konusunun netleştirilmediği, bu nedenle ceza ve yetkinin belirlenmesi hususunun muğlâk olduğunu şu şekilde ifade eder: "Öncelikle suçu türüne indirgemek, bunu yaptıktan sonra yargı usulünü Yasayla karşılaştırmak gerekiyor" (Rousseau, 2021c: 269). Hâlbuki Rousseau'ya göre kendisine isnat edilecek hâlihazırda bir suç olmadığı için somut olay, bir suça uydurulmaya çalışılmıştır. Bunun sebebi ise Cenevre'de tam anlamıyla ceza yasalarının bulunmaması, sulh yargıcının suç olduğuna kanaat getirdiği durumlarda keyfi irade ortaya koyması olarak gösterilir. Bu durum Rousseau'ya göre "Yasamada büyük bir eksiklik, özgür bir devlet için büyük bir suiistimaldir" (Rousseau, 2021c: 297). Sulh yargıcının takdir yetkisinin bir sınırı vardır, bu sınır doğal yasa ve pozitif hukukta açıkça adı anılan hallerdir. Sulh yargıcının takdir yetkisi sadece bunlara karşı işlenen suçlar açısından kabul edilebilir. "Suç olmayan yerde suç uydurmaya ya da suç ne olursa olsun bir suçlu kaçacak korkusuyla Yasanın belirlediği yargı usulünün sırasını alt üst etmeye kadar gidemez" (Rousseau, 2021c: 298). Rousseau'nun yine doğal hukukun çerçevesinde ileri sürdüğü bu kabul, *1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'nin 8. maddesine "Yasa yalnızca kesin ve açıkça gerekli cezaları belirlemelidir ve hiç kimse, suçtan önce belirlenmiş, ilan edilmiş ve yasal olarak uygulanmış bir yasa dışında cezalandırılamaz" (Mastor, 2022: 56) şeklinde geçmiştir. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin ise 11/2 maddesi de aynı ilkeyi şu şekilde kabul eder: "Hiç kimse işlediği sırada milli ve milletlerarası hukuka göre suç teşkil etmeyen fiillerden ve ihmallerden ötürü mahkûm edilemez" (Ülgen, 2019: 6).

Yine *Dağdan Mektuplar*'da adil yargılanma hakkına dair 'tek suça tek ceza verilmesi' gerektiği şeklindeki yargısal ilkeye de yer verilmiştir. *Émile* ve *Toplum Sözleşmesi* ilk olarak Paris'te dini makam olarak Paris Başpsikopozluğu tarafından kınanıp yasaklanmakla birlikte Paris Parlamentosu tarafından da Rousseau hakkında tutuklama kararı çıkarılmış, neticede tutuklama kararı Rousseau'nun şehri terk etmesi sebebi ile uygulanmamıştır. Tronchin'nın ifade ettiği üzere Rousseau kitaplarını 'Cenevre Yurttaşı' unvanıyla yayınladığından komşu krallıkta verilen bu karar üzerine Cenevre'nin de harekete geçmesi gerekmiştir. Böylece aynı eserler

hakkında bir kez de Cenevre'de yasaklama ve yazarı hakkında da tutuklama kararı verilmiştir (Rousseau, 2021c: 59). Böylece Rousseau kendisine tek bir suç isnat edilmesine rağmen iki farklı soruşturma ve cezaya maruz kalmıştır. Oysa "bir suçlunun suçunun kuşkusuz bir yeri ve tek bir yeri vardır; aynı anda iki yerde olamayacağı gibi aynı suç için iki yerde de suçlu sayılamaz" (Rousseau, 2021c: 277).

Rousseau'nun düşüncesinde tüm hakların olduğu gibi adil yargılanma hakkının da güvencesi egemenlik yetkisinin hükümetçe gaspının önüne geçilmesidir. Bu nedenle *Toplum Sözleşmesi*'nde yaptığı Egemen ve hükümet, yasama ve yürüme ayrımını *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da Cenevre hükümetinin bu ayrımı yok sayması bağlamında somut olay üzerinden ele alır. Genel irade, özgürlüğün güvencesi olarak kabul edilmekle özgürlüğü mümkün kılmak adına pozitif hukukta yasaya bağlanan ya da yasaya bağlanmamakla birlikte doğal hak veya bir insan hakkı olma niteliğine sahip bulunan tüm hakların da güvencesidir. Egemen ve hükümet arasındaki yetki sınırının çizilmesi hükümetin Egemene münhasır olan yasama yetkisini gasp etmemesini, Egemen yerine geçerek yasa koyma veya var olan yasaları yok sayma iradesi göstermemesini teminat altına almak için önemlidir. Bu hükümet edenin idare etmeye dair tüm eylem ve işlemlerinde, pek tabi yargı yetkisini kullanması sırasında da gözetmesi gereken noktadır.

Cenevre'deki mevcut durum, hükümet edenin Egemenin yetkilerini gasp etmesinin bir örneği olarak şu şekilde özetlenir: "Yasalarınızın uygulanmasından sorumlu Yapı bunun yorumcusu ve en yüce hakemidir, onları hoşuna gittiği gibi konuşturuyor, isterse susturuyor, hatta düzen getirmenize imkân vermeden onları ihlal bile edebiliyor; bu Yapı Yasaların bile üstünde yer alıyor" (Rousseau, 2021c: 350). Bu mevcut durum tam olarak Rousseau'nun *İkinci Söylev*'de açıkladığı, *Toplum Sözleşmesi*'nde ise bir reçete önerdiği kölelik durumuna yol açan toplum ve politik örgütlenmenin vücut bulmuş halidir. Hâlbuki Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'ni yazarken esinini, geçmişteki Sparta'dan ve yazıldığı zamandaki Cenevre'den almıştır. Ancak çok kısa bir süre sonra Rousseau, Cenevre'yi özgür yurttaşların oluşturduğu bir cumhuriyet sanmakta yanıldığına karar vermiştir. *Toplum Sözleşmesi* bir hayal olarak yazılmamıştır, ancak hayata geçmesi Rousseau'nun başlangıçta düşündüğü gibi Cenevre'de olmamıştır. Kısa bir süre sonra Diderot'nun özgür bir kent olarak övdüğü Cenevre, Rousseau'nun öngördüğü gibi kölelerden oluşan bir

kent olarak dışsal bağımsızlığını da yitirmiş ve Fransızlar tarafından işgal edilmiştir (Rousseau, 2021c: 15). *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da yargı yetkisinin kullanılması bağlamında ele alınan Egemen ve hükümet ayrımı noktasında *Toplum Sözleşmesi*'nde verilen reçeteyi uygulayamamış olan Cenevre ahlaki ve politik özgürlüğünü tesis etmiş bir yurttaşlar birliği olma niteliğini kazanamamıştır. Ancak Rousseau'nun bir toplumun üyesi olarak insanın hem ahlaki hem de politik özgürlüğünü tesis etmek için önerdiği reçete derde deva olma niteliğini kaybetmemiştir. Önerdiği düzenin hayata geçirilebilirliğini göstermek için Rousseau'nun karşısına kendi yaşamında bir imkân daha çıkmıştır ki bu imkân *Korsika Anayasası Projesi* olarak bugüne ulaşmıştır.

3.4. HAK OLARAK POLİTİK DÜZEN

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ile eşitsizliğe ve kölelik ilişkilerine karşı önermiş olduğu çözüm yolu kimi Rousseau yorumcuları tarafından ütopya olarak nitelendirmiş ise de düşünürün kendisi amacının bir ütopya yaratmak değil, uygulanabilir bir reçete sunmak olduğunu ifade eder. Shklar, Thomas Moore ile birlikte ele alır ve Rousseau'yu "klasik ütopyacıların sonuncusu" olarak nitelendirir (Shklar, 1969: 1). Gerekçesi ise Rousseau'nun tarihle, geçmiş ve gelecekle ilgilenmeksizin ve eylem programlarını düşünmeksizin yargılayıp eleştirdiği iddiasında toplanır (Shklar, 1969: 1). Shklar'ın bu tek yanlı iddiasını kabul edilebilir bulmak mümkün değildir. Bir an için *İkinci Söylev*'in Shklar'ın iddia ettiği şekilde salt yargılamak ve eleştirmek için yazıldığı kabul edilse dahi, *Toplum Sözleşmesi* ve devamındaki eserler açısından bunu kabul edebilmek mümkün değildir. Rousseau bir diyalektikçi olarak tam da geçmişle ve bundan çok daha fazla şimdinin eleştirisi olarak gelecekle ilgilendiği için *İkinci Söylev*'deki tespitleri yapar ve sonraki eserleri ile ortaya koymuş olduğu ahlaki ve politik yozlaşmaya karşı bir çözüm önerir. Bunu yaparken de ilhamını geçmişten, Sparta ve kısmen Roma tarihinden ve sonrasında olmasa bile en azından *Toplum Sözleşmesi*'nde o günün Cenevre'sinden alır. *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da eserlerinin bir ütopya niteliği taşımadığı, hayata geçirilebilir bir proje olduğunu şu şekilde ifade eder: "*Toplum Sözleşmesi*'ni Platon'un *Devlet*'iyle, hayali ülkelerde *Ütopya* ve *Sevarambes*'la bir araya koymakla

yetinilebilirdi. Ama var olan bir nesneyi çiziyordum ve bu nesnenin şekil değiştirmesi isteniyordu" (Rousseau, 2021c: 343). İşte tam da bu nedenle, *Toplum Sözleşmesi* var olan ve değişime tabi bir nesne olarak toplumu ve politik örgütlenmeyi ele alır, ideale dair veya ütopik bir anlatı değildir; hayata geçirilebilecek, insanın ahlaki ve sivil özgürlüğü önünde bir engel olduğu teşhis edilen hastalığa karşı uygulanabilecek bir reçetedir. Bu bağlamda eşit ve özgür bir topluma doğru adım adım ulaşmak hedefi ile *Émile* de *Toplum Sözleşmesi*'nin tamamlayıcısıdır.

Rousseau'nun çözüm olarak önerdiği toplum düzeni ve politik örgütlenme için Shklar'ın ütopya kabulünden başka "ideal düzen" ifadesi de kullanılmaktadır (Silier, 2021: 71). Rousseau'nun *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da özellikle eserini Platon'un *Devlet*'inden ayrı tutmak istediğini belirtmesi sebebi ile tezimizde önerilen düzen için 'ideal' ifadesi de kullanılmayacaktır. Tarafımızca Rousseau'nun önerdiği toplumsal ve politik düzenin bahsi geçen adlandırmaların gerekçelerinden farklı olarak hayata geçirilebilir olduğu düşünüldüğünden tezimizde adlandırma olarak 'hak olarak politik düzen' ifadesi kullanılacaktır. Bunun ilk nedeni, Rousseau için hak demenin özgürlük demek olmasıdır. Özgürlük ise, bu düzendeki esas amaçtır.

Hak olarak politik düzen ifadesinin tercih edilmesinin bir diğer sebebi ise, Rousseau'nun olan ve olması amaçlanan, olabilecek olan ayrımını 'olay (*fait*)' ve 'hak (*droit*)' kelimelerini kullanarak yapmış olmasıdır. Bu tercih *İkinci Söylev*'de "olayların, hakka göre değerlendirildiği" şeklinde ifade edilir (Rousseau, 2021a: 160). Bu politik düzenin anlatıldığı eserlerin, özellikle de *Toplum Sözleşmesi*'nin anlatısı 'ne olmuştur' şeklinde bir anlatıdan öte 'ne olabilir' şeklindedir. Nihai amaç, olanı göstermek olmadığı gibi salt olması gerekeni göstermek de değildir, tam olarak olabilecek olanı göstermektir. Bu nedenle de *Toplum Sözleşmesi* ideale işaret etmez, ortaya konmak istenen sadece olması gereken değil, bizzat olabilecek olandır. Bu, "insanların oldukları gibi, yasaların da olabilecekleri gibi" değerlendirildiği ifadesinde açıkça ortaya konur (Rousseau, 2018a: 7). Yasalar olması gerektiği gibi değil, olabilecekleri gibi ele alınır. Yani ortaya bir hayal, bir ütopya veya ideal bir düzen değil, pek tabi mümkün olan bir düzen konulur.

Bunun kanıtı *Korsika Anayasası Projesi*'dir. Damrosch, Rousseau'dan böyle bir proje istenmiş olmasından "ütopyacı bir hayalperest veya düzeni yıkmaya çalışan

bir düşünür olarak sürülmesine karşılık ne büyük bir intikamdı" şeklinde bahseder (Damrosch, 2010: 389). Bu projeden önceki eserlerde yer alan tüm teorik anlatılar *Korsika Anayasası Projesi* ile somut bir hal kazanır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere bağımsızlık mücadelesi veren Korsika halkının lideri Paoli'nin, Rousseau'dan bir anayasa projesi hazırlamasını istemesinin neticesi olan bu proje hem Korsika'nın bağımsızlık mücadelesini neticeye ulaştıramaması hem de Damrosch'un değerlendirmesi ile paralel olarak Paoli ve generali Buttafuoco'nun "zaten muhtemelen Rousseau'nun tasarladığı hiçbir şeyi uygulamak gibi bir niyetleri" (Damrosch, 2010: 390) olmaması sebepleri ile yasalaşamamış ise de, hak olarak politik düzenin mevcuda gelmesinin koşullarını somut bir durum üzerinde göstermesi bakımından önemlidir. Politik düşüncede böyle bir öneme sahip olmasının yanı sıra *Korsika Anayasası Projesi* Rousseau'nun yaşamında da oldukça önemli bir yere sahiptir. Kovulan, taşlanan, eserleri yakılan Rousseau'nun bu proje sebebi ile o dönem içinde bulunduğu durumu Boswell şu şekilde açıklar: "Ondan üstü kapalı olarak bir kanun kodu alacak olan Korsikalılar tarafından, Rousseau'nun bir Solon'dan başka bir şey olmayacağı söyleniyordu" (Boswell, 2006: 210). Solon olarak nitelendirilmek, yasa koyucu rolünü üstlenmek Rousseau'nun kırılan gururunu bir nebze de olsa onarmış olsa gerekir.

Bu proje, *Toplum Sözleşmesi*'nde ve ondan da önce *Ekonomi Politik* makalesinde koşulları ele alınan hak olarak politik düzenin mevcuda gelmesi anlamında olmakla, bu nedenle bu eserlerin birlikte ele alınması uygun olacaktır. Bu düzenin ilk kuralı elbette ki toplum sözleşmesidir. Meşru bir sivil toplumun temeli ancak genel iradenin ortaya konduğu bu uzlaşmadır. *Toplum Sözleşmesi*'nde genel iradenin ortaya konduğu bir toplum sözleşmesi ile sivil toplumu oluşturup egemenlik yetkisini münhasıran genel iradeye veren ve hükümeti de Egemenden ayrı konumlandırarak genel ilkeleri belirleyen Rousseau için bundan sonraki adım mevcuda getirilen sivil topluma uygun hükümet şeklini seçmektir. "Hükümet" başlığı altında da değindiğimiz üzere her hükümet şekli her toplum için uygun değildir. Bu konuda nüfus ve vatan kabul edilen toprağın büyüklüğünden başka "emek, güç ve tüketim" (Rousseau, 2018a: 78) ile ilişkisi bağlamında iklim, toprağın verimliliği, halkın çalışkanlığı ve gücü gibi Montesquieu'nün de *Kanunların Ruhu Üzerine*'de ele aldığı faktörler belirleyicidir. Uygun hükümet şeklinin belirlenmesi

ekonomik koşullar üzerinden açıklanır ve artı değer üzerine temellendirilir. Çünkü "sivil devlet, ancak insanların emeği gereksinimlerinin ötesine geçtiği sürece var olabilir" (Rousseau, 2018a: 76). Hükümet şekli ne olursa olsun devlet insanların emeğinin ürünü olup da, gereksinimlerinden arta kalanı tüketerek varlığını devam ettirir. Artı değer, vergi olarak devlete geçtiğinden bunun miktarı da hükümet şeklinin belirlenmesi açısından önemlidir. Çünkü vergilendirmede amaç az ya da çok vergi toplamak değil, toplanan vergiyi en kısa yoldan halka geri döndürmek olmalıdır. Bu nedenle halkın en az vergi verdiği, verginin kendisine en kısa yoldan döndüğü hükümet şekli demokrasi olduğundan demokrasi yoksul toplumlar için uygunken; bunun tam tersi söz konusu olduğundan en fazla vergiye ihtiyaç duyan monarşi ancak zengin toplumlara uygun kabul edilebilir (Rousseau, 2018a: 77). Rousseau'nun önerdiği düzende en iyi hükümet şekli diye bir kesinlik yoktur. Anılan koşullara göre her toplumun kendine en uygun hükümet şekli diğerlerinden farklılık gösterir. Seçilen hükümet şeklinin topluma uygun olduğunun emaresi ise nüfusun artıyor olmasıdır. "Diğer her şey eşit olduğunda, yabancı unsurlar olmadan, vatandaşlığa alma ve sömürgeler olmadan yurttaşların kalabalıklaştığı ve daha fazla çoğaldığı hükümet tartışmasız en iyisidir" (Rousseau, 2018a: 82).

Toplum Sözleşmesi'ndeki bu ölçütler ışığında Rousseau, Korsika'ya ilk olarak seçmesi gereken hükümet şeklini önerir. Korsika hâlihazırda dışa karşı bağımsızlığını sağlayamamış olduğundan öncelik bu bağımsızlığı tesis etmektir. Bunun için de ekonomisini verimli topraklar ve iklim koşulları da göz önüne alarak tarım üzerine kurmalıdır. Tarım, "bir devleti başka devletler karşısında bağımsız kılmanın tek yolu" (Rousseau, 2008b: 34) olmakla yurttaşların tüm vatan toprağına yayılmasını da sağlayacaktır. Yoksul, savaşlar nedeniyle nüfusu azalmış fakat verimli topraklar ve ılıman bir iklime sahip Korsika için en uygun hükümet şekli demokrasidir. Bunun gereği olarak Korsika'nın temel yasası eşitliktir ve monarşik ya da aristokratik soyluluk unvanları ile bu unvanlardan kaynaklı bir sınıfsal yapılanma bulunmayacaktır. Korsika'nın bir kent devleti olmanın sınırlarını aştığı da gözetildiğinde önerilen saf bir demokrasi değil, karma bir yönetimdir. Sınırlı süre için seçilen temsilcilerin yanında belli topluluklar halinde toplanan halkın varlığı, bu hükümet şeklinin demokratik olma niteliğini kaybetmeksizin daha uygun bir hale gelmesini sağlar.

Halkın belli aralıklarla ve belli kurallara tabi olarak toplanması hususu egemenlik yetkisinin garantiye alınması açısından çok önemli görülmüştür. Zira "Egemen ancak halk bir araya geldiğinde etkin olabilir" (Rousseau, 2018a: 86). Bu nedenle halk yasa gereği bir ilana gerek kalmaksızın belirlenmiş zamanlarda ve belirlenmiş koşullarla bir araya gelmelidir. Bu toplantıların amacı temelde bir toplum olma iradesinin devam edip etmediğini, genel iradenin varlığını teyit etmektir. Her toplantının ilk konusu mevcut hükümet şeklinin ve mevcut hükümet edenlerin devamı hususunda olmalıdır (Rousseau, 2018a: 97). Bu toplantıların nerede yapılacakları sorusunun cevabı ise kesinlikle bir başkent değildir. Rousseau, *İtiraflar*'ında detaylı bir şekilde anlattığı Paris tecrübesinin bir sonucu olarak görülebilecek şekilde ülkenin bir başkentinin olmasının hem ahlaki hem de politik ve ekonomik olarak sakıncalı olduğu fikrine sahiptir. Bunu, diyalog olarak tasarlanmış olan *Julie ya da Yeni Héloïse*'in İkinci Önsöz'ünde şu şekilde ifade eder:

> *Yerleşen önyargılar ve toplumsal değer yargıları, siyasal sistemlerin etkisini arttırıyor; her ülkeden insanları birkaç noktaya toplayıp yığıyor; geri kalan yerleri çorak ve ıssız bırakıyor. Böylece başkentler parlarken ulusların nüfusları azalıyor. Aptalların gözlerini kamaştıran bu boş parlaklık, Avrupa'yı hızla felakete sürüklüyor (Rousseau, 2021b:33).*

Başkentler, yarattıkları göç alma kapasitesi sayesinde vatanın geri kalan kısımlarının terk edilmesine sebep oldukları için sakıncalı oldukları gibi ahlaki yozlaşmanın da merkezi konumundadırlar. "Bir başkent neredeyse bütün ulusun gelenek göreneklerini, yasalarını, cesaretini ve özgürlüğünü yitireceği bir uçurumdur" (Rousseau, 2008b: 41). Bu nedenle *Toplum Sözleşmesi*'nde halkın toplanmasını sağlamak amacıyla bir başkent bulunmasına alternatif olarak sunulan öneri, sırayla farklı kentlerde toplanmaktır (Rousseau, 2018a: 88). Korsika için önerilen ise karmaşayı gidermek adına bir başkent değil, ama bir toplanma merkezi belirlenmesidir. Bir başkentin dezavantajlarına sahip olmamakla birlikte halkın toplanması için belirlenecek bu yer, tıpkı Thales'in İyonya kentleri arasında barışı sağlamak adına merkez olarak tam ortadaki Teos'u önermesi gibi Korsika için adanın tam ortasındaki Corte kentidir (Thales, 2023: 13).

Topluma en uygun hükümet şekli seçildikten sonra sıra bu hükümetin işlemesine gelir. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nden önce meşru bir hükümetin egemenlik yetkisini gasp etmeksizin nasıl yöneteceğine dair görüşlerini *Ekonomi Politik* makalesinde ortaya koymuştur. Meşru bir hükümetin ilk kuralı genel iradeye

ve yasalara uygun yönetmektir. Bunun için yasalara önce kendisi uymalı ve daha sonra yurttaşların uymasını sağlamalıdır. Yurttaşları yasalara uymaya yönlendirmenin yolu ise yasaları sevdirmektir. Bunun nasıl mümkün kılınacağı hükümetin ikinci kuralını ortaya çıkarır. Hükümet eden "bütün bireysel iradelerin genel iradeyle ilişkili olmasını" sağlamalıdır (Rousseau, 2008a: 141). Bu, her bireyin kendi yararını ortak yararda görmesini sağlamaktır. Bunu sağlamanın yolu ise bireylere vatanlarını ve ödevlerini sevdirmekten geçer. *Korsika Anayasası Projesi*'nde bu durum, "ulusal karakter" kazandırmak adı altında anılır (Rousseau, 2008b: 42). Vatan ve ödev sevgisi ile ulusal bir kimlik kazandırmak eğitim ile mümkündür. Her birey bir yurttaş olarak eğitilmelidir ki yurttaşlık ödevlerini ve vatanını sevsin, bu suretle ahlaki ve sivil özgürlüğünü mümkün kılsın. *Ekonomi Politik* makalesinde yurttaş eğitimi olarak halk eğitimini salık veren Rousseau'nun eğitim konusunda *Émile*'de savundukları ile çeliştiği, insanın ahlaki bir varlık olarak eğitimi ile bir yurttaş olarak eğitiminin birbirini dışladığı düşünülebilir. Ancak insanın ahlaki varlığının sivil varlığından ayrı tutulamayacağını kabul eden Rousseau için bunun bir çelişki değil de, farklı durumlar için sunulmuş farklı öneriler olduğunu düşünmek daha uygun olacaktır. *Émile*'de, *İkinci Söylev*'de ortaya konan yozlaşmış toplumun içine doğmuş bir çocuğun eğitimi ele alınmaktadır. Öncelik, çocuğun negatif bir eğitim anlayışıyla bu yozlaşmışlıktan uzak tutulmasıdır. Çocuk, ancak bir yurttaş olarak ödevlerini yerine getirme olgunluğunu kazandıktan sonra topluma karışır. *Ekonomi Politik*'te ise arzulanan düzenden bahsedilir. *Toplum Sözleşmesi*'nde önerilen reçeteye uygun, ahlaki ve politik yozlaşma ile eşitsizliğin olmadığı ve olmamasının amaçlandığı bir sivil toplumda meşru hükümetin kurallarından bahsedilen bir anlatıda bu hükümetin bir aracı olarak eğitim ele alınır. Dolayısıyla ortada bir çelişki değil, farklı durumlar için önerilmiş farklı çözüm önerileri vardır.

Yönetimin son kuralı ise ekonomiye ilişkindir. Bunun için hükümet ilk olarak gelir dağılımında adaletsizliği önlemelidir. Bunu, "servetleri sahiplerinin ellerinden alarak değil, servet birikimini sağlayan yolları tıkayarak gerçekleştirmelidir" (Rousseau, 2008b: 148). Rousseau, lüksün ve gelir dağılımında adaletsizliğin ahlaki ve politik eşitsizliğe yol açarak neticede politik gövdenin ölümüne sebep olmasına dair neredeyse her eserinde tekrarladığı endişesini *Ekonomi Politik* makalesinde de

vurgular. Rousseau'nun önerdiği düzende herkes çalışmalı ve emeğinin karşılığını alıp bolluktan faydalanmalıdır (Rousseau, 2008b: 152). Bir ulusun refahının ilkesi *Korsika Anayasası Projesi*'nde "herkesin yaşaması ve hiçbir kimsenin zengin olmaması" olarak belirtilir (Rousseau, 2008b: 55). Bunu sağlamanın bir yolu olarak insanları toprakla ilişkili kılacak bir vatandaşlık sistemi önerilir. Kurucu yasa ile birlikte kadın ve erkek ayrımı yapılmaksızın 20 yaş üzerindeki tüm Korsikalılar ant içmeleri ile birlikte yurttaş kabul edilecek, 20 yaş altındakiler ise aday statüsünde olacaktır. Evlenip kendilerine ait malvarlığına sahip olanlar adaylıktan hemşeriliğe, iki çocuk sahibi olanlar hemşerilikten yurttaşlığa yükseleceklerdir (Rousseau, 2008b: 50). Bu şekilde vatandaşlıkta bir çeşit terfi uygulamasıyla insanların toprağa bağlanması, yerini terk etmemesi ve ticarete yönelmemesi amaçlanır. Tarıma dayalı ekonomi eşitsizliğin göreli bir simgesi olan paranın gerçek değerinin üzerinde önemsenmesinin de önüne geçer. Hatta dış ticarete gerek duyulmaması sebebi ile para yerine takas ekonomisi de mümkündür. Bu durumda malların değerini belirlemek üzere para dışında başkaca bir uzlaşımsal ölçüt kabul edilir (Rousseau, 2008b: 54). Rousseau'nun lükse karşı tavır almasının ilhamı olan Plutarkhos'un anlattığı Lykurgos, bu bağlamda paraya karşı da mesafeli yaklaşmasının kaynağı olarak kabul edilebilir. Lykurgos halkının lüks tutkusuna karşı altın ve gümüş parayı dolaşımdan kaldırmış, onun yerine takası ayarlayacak uzlaşımsal bir ölçüt olarak saklanması ve taşınması oldukça zor olan ağır demir paralar kullanmıştır. Bu sayede hem lükse kışkırtan dışarısı ile bağ kesilmiştir, hem de kent içindekiler bu paraya bir ölçüt olmasından öte bir değer vermemişlerdir (Plutarkhos, 2015: 86). Korsika'nın ekonomisini tarıma bağlamak isteyen Rousseau'nun da amacı bu doğrultudadır. Ancak tarıma verilen bu değer aşırılaşmaksızın, doğanın verdikleri ile dengeli bir biçimde devam ettirilmelidir. Tarım arazilerini çoğaltmak için orman alanlarının tüketilmesinden kaçınılması, hatta bunun denetimi için bir "orman polisi" örgütlenmesinin oluşturulması gerektiğinden söz edilir (Rousseau, 2008b: 58). Yine tarıma elverişli olmayan alanlar da vatanın kendi öz malı olan hammaddenin işlenmesi için sanayiye ayrılmalı ve buraların da insansız kalmaması garanti altına alınmalıdır (Rousseau, 2008b: 59).

Ekonomi Politik makalesinde ortak ihtiyaçlar ve hükümet edenin ihtiyaçlarının kamu malı sayılan toprakların işlenmesinden karşılanması gerektiği

yazılmıştır. *Korsika Anayasası Projesi*'nde bu konu açılır. Kamu malı, mülkün özel kullanım hakkını yok etmeksizin ancak sınırlamak sureti ile geliri ortak ihtiyaçlara harcanacak olan topraklar olarak ele alınır (Rousseau, 2008b: 62). Bu ihtiyaçların para aracılığıyla karşılanması, yani halktan vergi toplanması ise mümkün olduğunca tercih edilmemesi gereken can sıkıcı bir yoldur (Rousseau, 2008a: 159). *Korsika Anayasası Projesi*'nde vergiye alternatif olarak kamu malı gelirlerinin yanı sıra özellikle Kilise'den ve ayni olarak alınacak ortak fonlar ile hizmete yönelik olan angaryalar önerilir (Rousseau, 2008b: 63). Paralı askerlerden uzak durmakla sağlanacak kâr da devletin geliri sayılır. Para cezası ve el koyma ise kesinlikle bir gelir kaynağı kabul edilmez. Başvurulacak en son yol olarak vergi ise, ancak yasa ile yani genel irade tarafından salınabilir. Hâlihazırda eşitsizliğin hüküm sürdüğü bir sivil toplum için *Ekonomi Politik* makalesinde Rousseau'nun önerdiği, toprak ya da üründen alınan vergi değil, kişiden alınan vergidir. Bu vergi de, ancak belli koşullarda meşru sayılabilir; öncelikle niceliksel bir ayrım yapılmalıdır, çok olandan çok ve az olandan az vergi alınmalıdır. İkinci olarak ise gerekli ve gereksiz ayrımı yapılmalıdır, gerekli olandan fazlasına sahip olmayandan vergi alınmamalıdır (Rousseau, 2008a: 161). Vergide adalet, hesaplamanın "mükelleflerin zenginliklerine göre değil farklı koşulların ve zenginliklerinin artı değerlerine göre" yapılması ile mümkün görülür (Rousseau, 2008a: 163). *Korsika Anayasası Projesi*'nde ise eşitliğin olduğu demokratik bir sivil toplum düzeni öngörüldüğü için kişiden değil, üründen ve para yerine ayni olarak vergi toplanması önerilir. Her bölgede bulunan depolar ve tutulacak defterler yardımıyla ayni olarak toplanan bu vergilerle hem halkın hem hükümetin ihtiyaçları karşılanır (Rousseau, 2008b: 53). Rousseau'nun bu fikirlerine kaynaklık eden yaşam deneyimini *İtiraflar*'ında bulmak mümkündür. Lyon'a yaptığı bir seyahatte vergi memurlarının haksız uygulamasından sakınmaya çalışan birinin kendi emeği ile ürettiği yiyecek ve içeceği saklamak zorunda kaldığını yazar. Bu olay, sonucu 'Vincennes Aydınlanması' olacak bir düşünce akışının tetikleyicisi olmuştur. Rousseau, şahit olduğu ve adaletsizlik olarak kabul ettiği bu olay karşısında hissettiklerini şöyle ifade eder: "O günden sonra zavallı halka yapılan zulümlere ve bu zulmü yapanlara karşı içimde kin tohumu doğdu ve büyüdü" (Rousseau, 2018b: 194). Tam da bu kin sebebi ile Rousseau'nun Korsikalılara verdiği tavsiyelerden en önemlilerinden birinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz ki o

tavsiye şudur: "Para hazinesini ahlak hazinesine zarar vererek büyütmekten kaçınmamız gerekir" (Rousseau, 2008b: 65). *İtiraflar*'da anlatılan bu deneyimin de ışığında verginin toplanması ve devlet hazinesine dair de örgütlenme ve kurallar ortaya konur. Vergi tahsilâtçılığı ömür boyu sürdürülecek bir meslek olarak değil, daha yüksek memuriyetlere geçiş için liyakatin kanıtlanacağı geçici bir görev olarak öngörülür (Rousseau, 2008b: 66).

Rousseau, Korsika gibi ulusal ölçekli bir uygulamadan önce kendisine ortaya koyduğu düzeni uygulayabileceği kurgusal örnekler yaratır. *Julie ya da Yeni Héloïse*'de Julie'nin kocasıyla birlikte yönettiği Clarens'teki çiftlik bir ev ekonomisi örneği olarak en küçük modelken aynı eserde anılan Haut-Valais köyü coğrafi ve idari olarak daha büyük bir modelidir. Dördüncü Bölüm 10. Mektupta anlatıldığı üzere evini her türlü lüksten arındırmış ve lüksün yerine yararlı olanı koymuş olan Julie, tıpkı Lykurgos'un karısı Gorgous gibi düşünür ve düşündüğünü söyleyerek, bu anlatıda yalnızca ev yönetimi söz konusu olsa da, yönetimde söz sahibidir. Çiftliğin ekonomisi elbette ki tarıma dayalıdır. Bu toprakların ekilip biçilmesinde yönetici konumundaki Julie ve kocası da diğer insanlarla birlikte çalışır. Çalışanlarının yöneticisi konumundaki Julie ile adaletli ve ciddi bir adam olarak nitelendirilen kocası çalışanlarına hak ettikleri ücretin dışında liyakate göre değişen miktarlarda kar payı öder. Ayrıca yoğun iş dönemlerinde ikramiye de alırlar. Ekonomik getirilerin yanında çalışanlar ile karşılıklı bir sevgi bağı kurulması da önemlidir (Rousseau, 2021b: 504). Bu, Rousseau'nun yurttaşların birbirleri arasına ve hükümet edenle aralarına yerleştirmek istediği sevgi bağının bir örneğidir. Hem çalışanlar hem de yöneticileri konumundaki Julie ve kocası ortak yarar için düşünür ve eyler. Ayrıca evde bir çeşit yargı mekanizması da işler ki adaletin tesis edilmeye çalışıldığı yargı faaliyetlerinde yargıç bizzat vicdanı temsil eden Julie'dir. Julie herhangi bir suç şüphesinde bir çeşit soruşturma yürütür ve bir insan hakkı olarak adil yargılanma hakkı bu soruşturmanın her aşamasında adı konmaksızın göz önünde tutulur (Rousseau, 2021b: 527). Her ne kadar *Ekonomi Politik*'te aile ekonomisi ile ekonomi politiğin birbirinden farklı olduğunu söylemiş ise de, *Julie ya da Yeni Héloïse*'deki bu anlatı yönetim ve ekonomik ilişkilerde insanın ahlaki varlığının gereği olarak ahlaki özgürlüğe imkân veren bir idare şekli olması bağlamında Rousseau'nun önerdiği düzenin küçük bir örneğidir.

Örnek biraz büyütülmek istendiğinde aynı eserde bir köy idaresi olarak Haut-Valais kurgusu yer alır. Romanın genellikle Rousseau'nun kendisiyle özdeşleştirilen kahramanı Saint-Preux, sevgilisi tarafından bir çeşit sürgüne gönderildiği Haut-Valais'de eşsiz bir doğa ve erdemleri bakımından takdire şayan insanlar bulur. Bir kır insanı olan Rousseau için arzu ettiği politik düzeni kuracağı toprağın iklimi ve coğrafyası ilk eserlerinden itibaren oldukça önemli olmuştur. Sebebi gayet açıktır ki bu iklim ve coğrafyanın ekonomi, ekonominin de ahlak ve politika üzerinde kabul edilen etkisidir. Köy halkı doğa ile uyum içerisinde yaşar, ekonomik olarak kendi kendine yeter, dışa karşı bağımsızdır. Ekonomi tarıma dayanır, mevcut altın madeninin işletilmesine izin verilmez. Para oldukça az kullanılır, çünkü gerekli her şey köyde ulaşılabilirdir. İnsanların birbirlerine ve kendilerine yararlanma kaygısı olmaksızın yaklaşan herkese karşı tutumu çıkarsızdır (Rousseau, 2021b: 100). Rousseau'nun Haut-Valais kurgusu hem erken dönem bir kapitalizm eleştirisidir, hem de ağır bir ahlak eleştirisidir. *Toplum Sözleşmesi* ve diğer eserleri ile ortaya koyacağı düzenin imkânlarına dair yaptığı bir düşünce deneyidir.

Kurgusal eserlerinde birer düşünce deneyi olarak farklı ölçeklerde yer bulan hak olarak politik düzen, Korsika Anayasası Projesi ile hayata geçme imkânı bulmuştur. Rousseau hak olarak politik düzenin nasıl gerçekleşeceğine dair temel düzenlemeleri, örgütlenme ve işleyişi Korsikalılar için projeleştirmiş ise de bu proje Korsika'nın dış bağımsızlığını kazanamaması sebebi ile uygulamaya geçememiştir. Damrosch'un aktarımında olduğu gibi Korsika liderlerinin söz konusu projeyi uygulamak konusunda gerçek bir niyetleri olmaması da mümkün olmakla, bu durumda bağımsızlık kazanılmış olsa idi dahi projenin hayata geçemeyeceğini söylemek gerekir. Ancak şu olasılık her zaman söz konusu olacaktır: Korsikalılar Rousseau'nun projesini çok daha ciddi bir şekilde ele almış ve uygulamaya geçmiş olsalardı belki de bugün veya bugüne kadar tarihin bir döneminde bağımsız ve özgür Korsika devletinden ve Korsika ulusundan bahsediyor olabilirdik. Böyle bir durumda Rousseau'nun tüm eserlerindeki fikirlerin bir neticesi olarak ortaya konan, devletin diğer devletler ile ilişkisinde ve bireylerin devlet ile ilişkisinde ahlaki ve sivil özgürlüğünü tesis ettiği bir hak olarak politik düzen örneği görmemiz ve aradan geçen 250 yılda insanlık olarak bugün olduğumuzdan farklı olarak ahlaki ve sivil özgürlüğümüzü tesis etmemiz mümkün olabilirdi. Bu olasılık o dönem Korsikalıları

için gerçekleşmemiş ise de başka uluslar ve neticede tüm insanlık için halen geçerlidir.

Hak olarak politik düzen bir önceki ana bölümde anlattığımız ahlaki özgürlüğün olduğu gibi toplumsal yaşamda bundan ayrılmaz olan sivil özgürlüğün de anahtarıdır. İnsanın, insan olmasının gereği olarak ahlaki ve sivil varlığını özgürlüğü temelinde tesis etmesinin, birey olarak tek başına ve aynı zamanda bir toplum olarak hep birlikte özgürleşmesinin mümkün olduğu bir politik düzen önerisidir.

3.5. POLİTİKA, HUKUK VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

Rousseau'nun insana layık gördüğü, insanın insan olmasından kaynaklanan özgürlüğün iki ayaklı bir özgürlük anlayışı olduğundan bahsetmiş idik. Özgürlük bir yandan ahlaki bir yandan ise sivildir. Çünkü toplum içinde insanın ahlaki ve sivil varlığı ayrılmazdır. Rousseau, bunu *Émile*'de "politika ve ahlakı ayrı ayrı ele almak isteyenler ikisini de hiç anlamaz" diyerek ifade etmiştir (Rousseau, 2009: 321). *İtiraflar'*da ise "Her şeyin kökü siyasete dayanır" der (Rousseau, 2018c: 154). Rousseau'nun hukuk ve politika felsefesine dair düşünceler üretmesinin motivasyonu tam olarak budur. Onun esas derdi insan ve insanın özgürlüğüdür. Çünkü "tüm iyilerin başta geleni otorite değil, özgürlüktür" (Rousseau, 2009: 76).

İnsanın, özgürlüğü bir dert olarak edinmesi insanlık tarihinin çok erken dönemlerine kadar götürülebilir. Yazılı tarih ile birlikte ise insanlığın ilk yazılı metni olarak kabul edilen Gılgamış Hikayeleri ve sonrasında Gılgamış Destanı'nda dahi ahlaki bir özgürlük mücadelesi ile karşılaşabiliriz. Bu anlatılarda Uruk Kralı Gılgamış'ın tanrılardan, doğadan ve neticede ölümden özgürleşmek adına giriştiği mücadele anlatılır. Yine insanlığın ilk felsefi metinleri olarak kabul edilen Upanişadlar'da da Nachiketas, Gılgamış'a benzer şekilde Ölüler Ülkesi'ne yolculuk yapar ve Yama'dan ölümsüzlüğün sırrın öğrenmek, bu suretle ahlaki olarak özgürlüğünü tesis etmek ister. Özgürlük kelimesinin ilk kullanıldığı metin olarak ise baskıcı bir krala karşı ayaklanan halkın isyanının anlatıldığı bir Sümer çivi yazısı tableti işaret edilir. Bu metinde özgürlükten *amargi,* yani anaya dönüş olarak bahsedilmiştir (Bookchin, 2019: 350). Özgürlük fikri, bugün bilebildiğimiz kadarıyla insanlık düşünce tarihinin bu kadar eski dönemlerinde ortaya konmuş ve her dönem

başka başka toplumsal saiklerle beslenerek oldukça uzun bir zamandır düşünce tarihinde yer almıştır. Batı merkezli felsefe tarihi anlayışı özgürlüğün politik bir anlama da bürünerek sivil özgürlük halinde ortaya konuşunu Yunan polislerine dayandırır. Özgürlüğün düşünce tarihindeki farklı görünümlerine değinmek başlı başına bir tez konusu olmakla bu nedenle tarihsel süreçte hızlı bir sıçramayla tezimizin konusu olan Rousseau'nun özgürlük anlayışına uzanacağız.

1958 yılında Isaiah Berlin tarafından özgürlüğün ne olduğuna dair düşünce tarihinde yapılan tanımlardan yola çıkarak bu konuda bir milat kabul edilen *İki Özgürlük Kavramı* (*Two Concept of Liberty*) makalesi yayımlanmıştır. Bu makale düşünce tarihinde iki ayrı özgürlük kavramının bulunduğunu ortaya koyar. Buna göre özgürlük ya Locke'un savunduğu gibi "bir şeyden özgürlük" (freedom from) anlamında dışsal kısıtlama ve baskının olmaması olarak tanımlanan "negatif özgürlüktür" ya da Platon'dan beri kabul gören "bir şey yapmaya özgürlük" (freedom to do) anlamında öz belirlenim ve kendi kendini yönetmeye işaret eden "pozitif özgürlüktür" (Berlin, 2002: 169). Rousseau için özgürlük, insanın kendi koyduğu yasalara itaat etmesidir. Bu kural hem ahlaki hem sivil özgürlük için geçerli olmakla özgürlük ancak yasa ile mümkün olabilir. "İnsanlar adalet ve özgürlüğü sadece yasalara borçludurlar" (Rousseau, 2008a: 137). Rousseau'nun bu fikrinin kaynağını Platon'da bulmak mümkün olmakla birlikte büyük modern bir felsefi sistemin temeline yerleştiğini görmek için Kant'ı beklemek gerekecektir. Rousseau'nun savunduğu pozitif özgürlük anlayışının detaylarına geçmeden önce Berlin'in adı geçen makalesi ile kavramlaştırdığı ayrımdan yola çıkarak negatif özgürlüğe değinmek yerinde olacaktır. Bu anlatım Rousseau'nun özgürlüğe yüklediği anlamın daha net görülmesini sağlayacaktır.

Berlin, daha önce Hegel'in de kullanmış olduğu "negatif özgürlük" (Hegel, 2015: 49) kavramını "öznenin – bir kişi ya da kişiler grubunun- başka kişilerin müdahalesi olmadan içinde yapabileceğini yapmakta veya olabileceğini olmakta serbest bırakılması gereken alan nedir" sorusunun cevabı olarak ele alır (Berlin, 2002: 169). Bu anlamda özgürlük, müdahalenin olmaması halidir. Bu kesin ayrım yapıldıktan sonra Berlin negatif anlamda özgürlüğü klasik İngiliz felsefecilerinin, özellikle de Locke'un ismiyle birlikte anar. Locke'un doğal haklar anlayışının bir gereği olarak her insanın sahip olduğu dokunulmaz haklarının olduğunu, bu haklara

müdahalenin doğal yasaya karşı gelmek olacağını iddia ettiği açıktır. Ancak bu iddia salt bencil bir negatif özgürlük talebi değildir. Tüm insanlar aynı haklara sahip olmakla tüm insanların bu haklardan mahrum kalmaması sağlanmalıdır. Bu anlamda ele alındığında Locke'un özgürlük anlayışının negatif özgürlük olmaktan daha fazla pozitif özgürlük niteliği vardır. Özgürlüğün salt müdahale olmaması hali olmadığını şu şekilde ifade eder: "O halde özgürlük bize Sir Robert Filmer'ın söylediği gibi 'herkes için özgürlük insanın hoşuna gideni yapması, dilediği şekilde yaşaması ve hiçbir yasaya bağlı olmaması' değildir" (Locke, 2020a: 185). Locke da, Rousseau'dan çok da farklı olmayan bir şekilde özgürlüğü yasaların varlığına bağlar ve özgürlüğü şu şekilde tanımlar:

> *"O toplumdaki herkeste ortak olan ve o toplumun içinden çıkan yasama erkiyle oluşturulmuş kalıcı kurallara göre yaşamak, hakkında hüküm bulunmayan her şeyde kendi iradesini takip edebilme serbestiyeti ve başka birinin kararsız, belirsiz, meçhul ve keyfi iradesine tabi olmamaktır" (Locke, 2020a: 185).*

Tam da bu tanım nedeniyle Locke'un özgürlük anlayışında negatif ve pozitif unsurların Berlin'in makalesinde çizdiği kadar kesin sınırlarla ayrılabildiğini söyleyebilmek mümkün değildir. Locke da yasayı özgürlüğü kısıtlayan bir şey olmaktan çok onun bir unsuru olarak kabul eder. Locke'un özgürlük konusundaki fikirlerine dair bu çeşit bir okuma Donnelly'nin ifade ettiği üzere "Paine'le başlayıp günümüzde Rawls ve Dworkin gibi teorisyenlerle devam eden ve çağdaş sosyal demokrat refah devletinde somutlaşan" bir bakış açısıdır (Donelly, 1989: 106). Locke'un kendi cümleleri ile de desteklendiği üzere bu bakış açısı Locke'un hak ve özgürlük konusundaki kabullerine daha uygun düşmektedir.

Locke üzerinden yapılan bu değerlendirme göstermektedir ki Berlin'in ortaya koymuş olduğu ayrım, özgürlük tartışmalarında oldukça temel kabul edilmiş ve kullanılmış olsa da iddia edildiği kadar kesin olmayan suni bir ayrımdır. Modern düşüncede hak demek özgürlük demek olduğundan negatif özgürlük ve pozitif özgürlük ayrımının temelinde haklara yüklenen negatif ve pozitif olma nitelikleri yatar. Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* eserinde pozitif haklar olarak kabul edilen ekonomik haklar ile negatif hak olarak kabul edilen güvenlik hakkını ele alarak gerçekte bu haklar arasında literatürde negatif haklar ve pozitif haklar arasına çizilen kadar keskin bir sınır olmadığını, dolayısı ile negatif ve pozitif olma durumlarının her hakta belirli ölçülerde

içerildiğini ileri sürer (Shue, 1980: 35). Bu durumda negatif hak ve pozitif hak kavramları ve buna bağlı olarak negatif özgürlük ve pozitif özgürlük, Berlin'in iddia ettiği kadar keskin sınırlarla birbirinden ayrılmamaktadır. Negatif hak sınıflandırmasına dâhil edilen haklar da, insanın bir toplum içinde yaşıyor olduğu gerçeği sebebi ile az ya da çok pozitif bir yön içerir. Örneğin tartışmasız olarak en temel insan hakkı olan yaşama hakkını ele aldığımızda bu hakka yalnızca müdahale olmaması her zaman yeterli değildir. Somut olay öyle bir gerçekleşebilir ki tam da herhangi bir müdahalede bulunmamak bu hakkın bizzat ihlali anlamına gelebilir. İnsan hakları niteliği gereği bireye bağlıdır, bireyseldir. Ancak bu insan, bir sivil topluma dâhil olduğundan bireysel nitelikteki bu hakların toplumsal korumalara ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaç hakların pozitif yönünü ortaya koyar.

Rousseau'nun hak ve özgürlük anlayışı da tam da bu doğrultudadır. Bu anlayış sebebi ile Rousseau'da bireysel olan ile toplumsal olanın birlikteliği vardır. Bireysel özgürlük, toplumsal özgürlük ile birlikte mümkündür. Berlin'in yaptığı ayrıma göre Rousseau'nun özgürlük anlayışı pozitif özgürlüktür. Ancak bu, Rousseau'nun düşüncesinde insana bağlı, dokunulmaz, devredilmez, dolayısıyla müdahale edilmez haklar olmadığı; devletin her şeye muktedir olduğu anlamına gelmez. Tıpkı Locke gibi Rousseau'da da müdahale edilmemesi gereken bir hak alanı vardır. Sivil toplumun varlık amacı bizzat bu hakları güvence altına almaktır. Ancak bunu her insanın öz belirlenimi ve yönetime katılımı mümkün kılar. Dolayısı ile özgürlük salt bu müdahale edilmez haklar alanıyla sınırlı değildir, bundan çok daha geniş bir eylemlilik öngörür. Egemen yalnızca bu haklara müdahale etmemekle yükümlü değildir, bundan öte bu hakları politik ve hukuksal sistemde var oluşa getirir. Ancak yasama sayesinde, doğal haklar olarak ahlaki alanda yer alan bu haklar politik ve hukuksal alana taşınır. Negatif özgürlük anlayışında müdahale edilemeyen alan dışında kimin, hangi düzenlemeleri yaptığının özgürlük açısından bir önemi yoktur. Ancak pozitif özgürlük anlayışında özgürlük, tabi olacağın kuralları bizzat kendin belirlemeyi şart koşar. Ancak bu koşulla özgürlükten bahsedilebilir.

Rousseau'nun doğa durumundaki insan varsayımında doğal insanın içinde bulunduğu doğal özgürlük kimi yazarlarca negatif özgürlük olarak nitelendirilmektedir (Silier, 2021: 76; Coşkun, 2020: 30). Dent de, Rousseau'nun doğal özgürlük ifadesinin negatif bir özgürlük formu olduğunu ileri sürer (Dent,

2005: 151). Ancak negatif özgürlük ve pozitif özgürlük ayrımı hem düşünce tarihinde çok yeni bir ayrımdır hem de Shue'nin görüşlerine atıf yaparak açıkladığımız üzere suni ve yerinde olmayan bir ayrımdır. Modern düşünürler için özgürlük, negatif veya pozitif ya da başkaca bir ayrıma tabi değildir. Özgürlük bir takım çeşitlerden oluşan bölünebilir, değişebilir bir kavram değildir. Özgürlük, ahlaki ve politik bir bütündür. Kaldı ki negatif özgürlük ve pozitif özgürlük ayrımı kabul edilse dahi bu ayrım ancak sivil toplum içinde ve insan yapımı yasalar söz konusu olduğunda geçerlidir. Doğanın zorunluluk yasalarından başka bir yasa bilmeyen doğal insanın özgürlüğünün bu ayrıma dâhil edilmesi yerinde olmayacaktır.

Rousseau'nun sivil topluma dâhil olan insana yakışır gördüğü özgürlük hem ahlaki hem de sivil olarak bir bütünlük taşıyan özgürlüktür. Toplum içinde yaşamanın insanın ahlaki varlığına yaptığı olumsuz etkiyi gözlemleyen ve gözler önüne seren Rousseau için bu olumsuz etkiden kurtulmanın yolu insanın ahlaki özgürlüğünün tesis edilmesidir. Ancak her insanın bir toplum içinde ve bir yönetim altında bulunması sebebi ile ahlaki özgürlük sivil özgürlükten bağımsız düşünülemez. Bu nedenle insan ahlaki bir varlık olarak özgürlüğünü ancak sivil özgürlüğü ile birlikte tesis edebilir. Dent'in ifade ettiği şekilde "ahlaki özgürlüğe sahip olan kişi, başkalarıyla saygı ve hürmeti hak eden ahlaki haysiyetin taşıyıcıları olarak karşılaşır ve kendisi için de başkalarına karşı aynı duruşu bekler" (Dent, 2015: 151). Bu, ahlaki varlıklar toplamını sivil özgürlüğü mümkün kılan genel iradeye ulaştıran ihtiyaçtır. Özgürlük ancak yasa ile birlikte mümkün olduğundan yasayı yapan güç olarak genel irade hem ahlaki hem de sivil özgürlüğü mümkün kılan anahtardır.

Genel irade, insanın sivil özgürlüğünü mümkün kılarken sarmal bir biçimde aynı zamanda ahlaki özgürlüğünü de tesis eder. Bu anlamda ahlaki özgürlük ve sivil özgürlük birbirini gerektirmek sureti ile genel irade temelinde mümkün kılınır. İnsanın özgürlüğü genel iradenin üstünde yükselir. Hendel bunu şu şekilde ifade etmiştir:

> *Bu ahlaki özgürlük, ortak bir yasanın geçerli olduğu yerde başkalarıyla gerçek bir birliktelik içinde yaşamanın önemli sonucuydu. Çünkü genel iradenin böyle bir kuralı sadece başkalarının yasasızlığına karşı değil, aynı zamanda kişinin kendi içindeki zayıflığa, tutkuya ve vicdansızlığa karşı da bir güvencedir. Dolayısıyla bu egemenliğe ne kadar saygı duyulsa azdır. Ve herhangi bir insan*

> *ilişkisinde onu tesis eden irade birliği mümkün olduğunca mükemmel hale getirilmelidir, çünkü bu, ilişkinin her tarafı için daha mükemmel bir özgürlük anlamına gelir. Böylece egemenlik Rousseau için ahlaki bir güç olarak daha önemli hale gelmiştir (Hendel, 1934: 168.)*

Tam da Hendel'in bu pasajda açıkladığı şekilde Rousseau'nun genel irade kavramı politik olduğu kadar ahlaki bir kavramdır. Bu kavram üzerine temellendirilen özgürlüğe ilişkin Rousseau, farklı eserlerinde birçok tanım verir. Ancak tanımların hepsi özgürlük ve yasa ilişkisi bağlamında *Toplum Sözleşmesi*'nde yer verilen tanımda toplanabilir. "Kendimiz için belirlediğimiz yasaya itaat, özgürlüktür" (Rousseau, 2018a: 21). *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da da benzer görüş şu şekilde ifade edilir: "Zaten yasalar olmadan özgürlük olmaz ve nasıl yönetilirsek yönetilelim ancak Yasalar altında özgür oluruz" (Rousseau, 2021c: 345). Yasasızlık hali veya başkalarının iradelerinin bir sonucu olan yasalara itaat, köleliktir. Yasa ise, genel irade demektir.

Genel irade konusunda Rousseau'nun yaptığı konumlandırmayı tam olarak anlamamak onun 'totoliter' bir okumasının yolunu açar. Ancak çok açıktır ki genel irade ve onun aracı olan yasa bireyin veya belli bir grubun iradesinden farklı olduğu gibi, ortak yarar da bireyin ya da belirli bir grubun yararından farklıdır. Yasaya itaati birilerinin iradesine itaatten ayıramamak Rousseau'nun bireyi toplum için veya çoğunluk için yok saydığı anlayışına yol açar. Oysa Rousseau bunu her eserinde ince ince özenle açıklamıştır. Genel irade, içinde her bir bireyin iradesinin kendisine yer bulduğu iradedir ve ortak yarar her bir bireyin yararını içeren yarardır. İnsanın kör arzularından sıyrılması ile tikel yararını bu ortak yarar içinde görmesi kaçınılmazdır. Bu ise, özgürlük demektir, "çünkü tek başına iştah dürtüsü köleliktir" (Rousseau, 2018a: 21). Bunun farkına vararak yetişen her yurttaş itaat ettiğinin genel irade mi yoksa birinin veya birilerinin iradesi mi olduğunun ayrımına varabilecektir. Bu ayrımın yapılmaması, genel iradeyi salt çoğunluk iradesi veya bir kişi ya da grubun iradesi olarak görmek Rousseau'nun düşüncesini Russell'ın yorumladığı şekilde okumaya sebep olur. Russell, Rousseau'nun "demokrasiyi destekler gibi görünmesine rağmen totoliter devleti haklı gösterme eğiliminde" olduğunu iddia eder (Russell, 2022: 358). Bu tarz bir okuma Rousseau'ya yapılabilecek en büyük haksızlık olacaktır.

Russell'ınki gibi bir yoruma yol açanın özellikle Rousseau'nun düşüncesinin bütününden koparılarak yapılan 'özgürlüğe zorlama' değerlendirmeleri olduğunu söylemek mümkündür. *Toplum Sözleşmesi*'nde insanın ve sivil toplumun nihai amacı özgürlük olduğundan ve özgürlüğün garantisi de genel irade olduğundan, genel iradeye aykırı tikel iradelerin veya uyrukluk görevlerini yerine getirmeden yurttaşlık haklarından yararlanmak isteyen bireylerin genel irade lehine zorlanabileceği kabul edilmektedir. Bu zorlama bireyi kişisel bağımlılıktan ve arzularının esiri olmaktan kurtarmak demek olduğu için onu "özgür olmaya zorlamaktan başka bir anlama gelmez" (Rousseau, 2018a: 20). Zorlama ifadesinin kullanılıyor olması bunun baskı olarak yorumlanmasına sebep olmuşsa da Rousseau'nun kastettiği, toplum içinde insanların birbirlerine olan ahlaki sorumlulukları sebebi ile birbirlerine özgürlüklerini gerçekleştirmek konusunda azami desteği vermeleri gerekliliğidir. Bu bir gereklilik olmaktan da öte kaçınılmazdır. Sivil toplumda insanlar kendi özgürlüklerini ancak diğerinin özgürlüğüne katkı sağlayarak mümkün kılabilir. Sivil toplumdaki iç içe geçmiş insan ilişkileri sebebi ile her insanın kendi özgürlük mücadelesi diğerine yansır. Bu nedenle kendi özgürlüğünü tesis etmek isteyen herkes zorunlu olarak diğerinin özgürlüğüne de katkı sağlar ve bu karşılıklı bir ilişkidir.

Rousseau bu hususu Egemen başlıklı bölümde ve genel irade ile ilişkisi içerisinde ele alır. Ama sanki hükümetten ya da Devletten bahsediyormuşçasına totoliterlikle suçlanır. Damrosch, bunu şu şekilde açıklar: "Bu salt totoliter bir ifade gibi görünse de, aslında modern toplumda insanların artık gerçek anlamda özgür olmayı bilmediği anlamına geliyordu" (Damrosch, 2010: 352). Sivil toplumun bir üyesi olan insanın kendi yararını ortak yararda görmemesi hali tam olarak kölelik demek olduğundan ve hem toplumun hem de mantıksal olarak daha öncesinde insanın varlık amacı özgürlük olduğundan Rousseau'nun bu söylemi zaten Egemenin doğasından kendiliğinden çıkan bir sonuçtur. Bunun salt birilerinin iradesinin diğerlerinin iradesini zorlaması şeklinde okunmasına bizzat Rousseau'nun kendi yazdıkları engeldir. *Ekonomi Politik*'te "kesin olan şudur ki, irademe zorlanabiliyorsa özgür değilimdir artık" der (Rousseau, 2008a: 136). Yine *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da da "özgürlük istediğini yapmaktan çok, başkasının isteğine boyun eğmemek ve başkasının iradesini de kendimizinkine boyun eğmek zorunda bırakmamaktır" denir (Rousseau, 2021c: 391). Öyleyse *Toplum Sözleşmesi'*ndeki

özgürlüğe zorlama meselesi salt güç veya manipülasyonla iradeyi baskı altına almak olarak değil, bireye yararının ortak yararda olduğunu göstermek, onu salt kör arzularının, bencil çıkarlarının tuzağından kurtarmak olarak düşünmek gerekir.

Rousseau Egemene dair yapacağı anlatının ne kadar zor olduğunun ve yanlış anlaşılmaya müsait olduğunun kendisi de farkındadır. Tam da bu nedenle onu hükümetten ayrı tutmaya çalıştığı Üçüncü Kitap'a "Okuyucuyu, bu bölümün yavaş okunması gerektiği ve dikkat etmek istemeyenler için açık olma sanatını bilmediğim konusunda uyarıyorum" cümlesiyle başlar (Rousseau, 2018a: 55). Çünkü tam da bu bölüm sayesindedir ki Rousseau'nun düşüncesinde genel irade ile birinin veya birilerinin iradesi arasındaki ayrım görülebilir ve genel iradeye itaati, başkasına boyun eğmek olarak anlamaktan kaçınılabilir. Genel iradeye itaatin ne anlama geldiğini Dent, şu şekilde açıklığa kavuşturur: "Oysaki burada anlatılmak istenen aslında GENEL İRADE'ye tabi olmanın, başkalarının eşit, insanî, ahlâki ve medeni haklarını gözetmekten başka bir şey gerektirmediğidir" (Dent, 2002: 267). Tam da bu nedenle genel iradenin varlığı ve bu iradeye itaat edilmesi hem doğal haklar olan insan haklarını hem de sivil toplumun devamını garanti altına alır. Genel iradeye uymayan, başkalarının aleyhine kendi kör arzularının peşinde giden insanın tam da bu nedenle uymaya davet edilmesi gerekir.

Rousseau'nun düşüncesindeki genel irade kavramının varlığı yasa ve özgürlüğün çelişmeksizin uyumunu mümkün kılar. Stanley Hoffman, bunu insanın sivil toplumun bir üyesi olarak kazandığı ahlaki varlığı ile birlikte şu şekilde açıklar:

> *Bununla birlikte, sivil topluma girdikten sonra elde ettiği ahlaki güç, yalıtılmışlıktan kaynaklanan bağımsızlığın ortadan kalktığı ve yalnızca katılım biçimini alabildiği bir durumda insanın kendisine yasa ve özerklik vermesini sağlar: devletin yasa koyucusu olarak insan kendi kendisinin yasa koyucusudur. Böylece özgürlük ve otoritenin birleşimi ortaya çıkar: ikisi arasında bir ayrım yoktur (Hoffman, 2010: 116).*

Hoffman'ın açıkladığı bu nokta sebebi ile Rousseau'yu Russell'in paralelinde, baskıcı bir devleti meşrulaştırdığı doğrultusunda okuyabilmek mümkün değildir. Bu nedenle özgürlük Rousseau'nun düşüncesinde yalnızca bir "nominal hedef" (Russell, 2022: 360) değil; toplumda, hukuk sistemi ve politik düzende gerçekleşmesi amaçlanan gerçek bir hedeftir. Rousseau özgürlüğü, adalet ve eşitlikle birlikte ele alır. Ancak nihai amaç, özgürlüktür. Russell'in iddia ettiği şekilde Rousseau'nun asıl hedefinin eşitlik olması ve eşitlik uğruna özgürlüğü feda etmesi söz konusu değildir.

Eşitlik ancak özgürlüğe olan etkisi bağlamında önemlidir. Eşitsizliğin özgürlük önünde nasıl bir engel teşkil ettiğini her fırsatta tekrarlayan Rousseau için mutlak bir eşitlik talebi söz konusu değildir. Eşitsizliğin ahlaki ve politik sonuçlarının, yani insanın özgürlüğü önünde engel olan kısmının yok edilmesi hedeflenmektedir. Bu durum, *Toplum Sözleşmesi*'nde toplumun amacı ile bir tutulan yasanın amacının açıklandığı bölümde gayet net ifade edilir: "özgürlük ve eşitlik. Özgürlük, çünkü tüm özel bağımlılıklar devlet gövdesinden aynı oranda koparılan güçtür; eşitlik, çünkü özgürlük onsuz var olamaz" (Rousseau, 2018a: 49). Eşitliğin de önemi ancak özgürlükle ilişkisi bağlamındadır.

Rousseau'nun düşüncesi zaman içerisinde farklı bakış açılarıyla birbirine tamamen zıt noktalarda konumlandırılabilmiştir. Asıl derdinin insan ve özgürlük olduğu hususları göz ardı edilerek esasen yalnızca özgürlükle ilişkisi bağlamında ele aldığı uygarlık, mülkiyet, eşitlik, din gibi konularda söyledikleri bağlamından koparılarak ele alınmış ve neticede bu bağlamından koparılmış, sloganlaştırılmış cümleleri ile Rousseau'dan devrime de tiranlığa da gidebilecek farklı yollar çizilmiştir. Hâlbuki Rousseau için temel mesele insanın özgürlüğünün mümkün kılınabileceği bir toplumsal, politik ve hukuksal örgütlenmenin gerekliliğini göstermek ve buna bir çözüm önerisi getirmektedir.

SONUÇ

Rousseau, ölümünün üzerinden geçen yaklaşık 300 yılda fikirleri güncelliğinden bir şey kaybetmemiş, farklı yorumlara yol açmış ve anlaşılması güç kabul edilen düşünürlerden biridir. Çoğunlukla kendi kabulünün de etkisi ile bir filozof olarak değil, bir 'politika teorisyeni' olarak kabul edilmekle fikirlerinin salt politik olanın çok daha derinlerine indiği göz ardı edilmektedir. Rousseau hakkında kendi isteği ile de paralel olarak filozof demekten kaçınılacaksa dahi 'politika teorisyeni' adlandırmasının da onun gibi bir düşünür için oldukça yetersiz kaldığı kabul edilmelidir. Rousseau için yapılabilecek en uygun adlandırmanın politikadan ziyade 'insan ve özgürlük' kavramları üzerinde şekillenmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Zira Rousseau için mesele temelde insan ve onun özgürlüğü meselesidir. Kaçınılmaz olan topluma ve bu toplumun idaresine dair mesele, bu temel üzerinde yükselen ikincil bir sorundur. Bu nedenle bir 'özgürlük filozofu' olduğu açık olan Rousseau'ya kendi isteği doğrultusunda filozof denmeyecekse bile onun düşüncesindeki insan ve özgürlük meselelerinin ağırlığı yok sayılarak salt bir politika teorisyeni demenin sığ bir bakış açısı olduğu kanaatindeyiz.

Rousseau'nun tüm eserlerinin birliği içerisinde ortaya koyduğu düşüncenin üç cümle ile özetlenmesi mümkündür:

1. İnsan doğası gereği iyidir ve insanlar arasındaki kötülüğün kaynağı insan doğası değil, uzlaşımsal ve yapay bir oluşum olan toplumdur.
2. İnsanın doğası olarak ortaya konulan toplum öncesi hale geri dönebilmek mümkün değildir. Dinamik olarak ele alınan insan doğası, yalnızlıkla tanımlanan doğa durumundan çıkıp toplum içinde yaşamaya başlanması ile birlikte geri dönülmez bir şekilde değişmiştir. İnsan doğasının statik değil, dinamik olarak ele alınması Rousseau için bugüne ve geleceğe dair de bir değişim umudunu mümkün kılmıştır. Mevcut durumda insanın toplum içinde geldiği hâl, özgürlüğü önünde bir engel olarak dursa da aksi mümkündür. Bu kabul bizi Rousseau'nun düşüncesinin üçüncü adımına götürür.
3. Geri dönülmez bir biçimde toplum içinde yaşayan insan kendini yaratmak, kendi özgürlüğünü tesis etmek için toplumu yeniden yaratmalı

ve toplum olarak özgürlüğü mümkün kılmalıdır. Bu düşünce Rousseau'nun düşüncesinde insanı ve onun özgürlüğünü ahlaki alandan politik alana taşır. İnsan kendi özgürlüğünü mümkün kılacak bir değişim programına ancak toplumu özgürlüğe taşıyacak bir değişim programı ile varabilir.

Rousseau'nun ortaya koyduğu bu temel fikirler üzerinde yükselen eserleri hayata geçirilebilir bir değişim programı önermesine karşın kimi Rousseau yorumcuları tarafından ütopya olarak veya en iyi ihtimalle bir eleştiri aracı olarak ele alınmıştır. Rousseau'nun insan doğasına ve değişime duyduğu güveni duymayan biri için önerilen programın hayata geçirilebilirliğini kabul etmek zor olabilir. Bu zorluğu yaratan bir diğer neden de rasyonalist insanlar çağında Rousseau'nun duyguya ve sevgiye verdiği önem olarak kabul edilebilir. Rousseau insanların birbirini, yaşadıkları toprağı ve kendi koydukları yasaları sevebilme ihtimaline olan güveni üzerine bir toplum kurgular. Bu kurgusuna çok derin bir psikolojik gözlemle başlar ve topluma dair tüm çözüm önerilerini bireyi gözlemleyerek ulaştığı sonuca bağlar. Toplumsal alanda başlayıp politik ve hukuki alanda devam eden her türlü sorunun kaynağı temelde tek bir nedenle açıklanabilir ve Rousseau'nun tüm çözüm önerileri de bu tek temele yöneliktir. Sorunun temeli, sevgisizliktir. En basitinden en karmaşık olanına kadar tüm toplumsal ilişkilerde kök salmış olan sevgisizlik. Anne ile çocuk arasında, eşler arasında, öğretmen ile öğrencisi arasında ve son kertede birbirinin eşiti olan yurttaşlar arasında.

Rousseau'nun reçetesi bu sevgisizlik hastalığına karşıdır. *Émile*'de bir bebek doğar. Bu bebek ilk ve en doğal ilişkinde, anne çocuk ilişkisinde sevgi ile tanışmalıdır. Rousseau'nun bunun için önerdiği çözüm doğaya en uygun olanıdır: Annenin kendi çocuğunu kendisinin emzirmesi… Bugün emzirmenin anne ve çocuk arasındaki duygusal bağa katkısı birçok araştırmanın konusu olmuş ve baskın bir şekilde kabul edilmiş ise de, Rousseau'nun bu önerisi 18. yüzyıl Fransası'nda oldukça radikal bir öneridir. Çocuğunu sütanneye emzirtmenin bir statü göstergesi kabul edildiği bir toplumda, özellikle de bu statüye sahip bir kadının isteği üzerine kaleme aldığı kitabında annenin çocuğunu kendisinin emzirmesi gerektiğini söylemesi Rousseau'nun radikal çözüm önerilerinin ilk adımıdır.

Anne ve çocuk arasında kurulan sevgi bağı ikinci adımda öğrenci ve öğretmen arasında atılmalıdır. *Émile*'de Rousseau'nun öğretmen sıfatıyla göstermeye çalıştığı şey esasen budur. Émile öğretmenine saygı duyar, öğretmen de misyonu uğruna kendini öğrencisine adeta adar. Ama aralarında bunlardan çok daha önce gelen bir bağ vardır, Émile ve öğretmeni tıpkı anne ve çocuk gibi birbirlerini severler.

Émile arkadaşlar edinmeye başlar ve arkadaşlarını da sever, çünkü o sevebilmeyi öğrenmiştir. Arkadaşlardan sonra ise eş gelir. Émile artık Sophie'ye sevgi bağıyla bağlıdır, tıpkı Sophie'nin de ona bağlı olması gibi. Kişisel ilişkilerinde sevgiyi öğrenmiş ve becerebilmiş olan Émile bir yurttaş olarak kamusal alana atıldığında artık sevebilme yeteneğini yasalara, vatanına ve bu vatanda birlikte yaşadığı yurttaşlarına genişletebilir. Tam da bu yüzden Rousseau'nun politika felsefesinde kilit noktalar yurttaşlık ve vatan sevgisidir. Zira Rousseau için her şey sevmekle başlar; önce anneni, öğretmenini, arkadaşlarını ve eşini, sonra ise vatanını ve yurttaşlarını. Ve bir gün nihayet tüm insanlığı…

Rousseau'nun bu anlatısını bir ütopya veya bir hayal olarak görmek insana onun güvendiği kadar güvenmemek anlamına gelir. Rousseau özgürlüğü mümkün kılmak adına temelde tek bir şeye güvenir, o da bizzat insanın kendisidir. Biz de tezimizi Rousseau'nun ortaya koyduğu değişim ve onun kabul ettiği 'doğası gereği iyi ve sahip olduğu kapasiteleri özgürlük lehine kullanabilen' insanının imkânı üzerine kurguladık. Bu nedenle Rousseau bu tez kapsamında bir ütopyacı değil, özgürlüğü mümkün kılan bir değişim programının öncüsü olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda tezin birinci bölümünde Rousseau'nun eserlerinden birbirleri ile ilişkileri çerçevesinde bahsedilmiştir. *Birinci Söylev* ve *İkinci Söylev* ile eleştirel düşüncesinin dayanak noktası olarak mevcut duruma dair bir tespit ortaya koyan Rousseau, *Émile* ve *Toplum Sözleşmesi*ile birlikte teşhis edilen hastalığın tedavisini göstermiştir. Bu iki eseri Rousseau'nun kişisel yaşamı için de bir dönüm noktası olmakla birlikte bunlardan sonraki eserleri düşünürün kendisini ve fikirlerini savunması amacı taşır. *Dağdan Yazılmış Mektuplar, İtiraflar, Roussseau Juge de Jean-Jacques* ve geniş bir külliyat olan mektupları Rousseau'nun ilk eserinden itibaren ortaya koyduğu fikirlerinin tekrarı ve savunusu niteliğindedir. *Korsika Anayasası Projesi* ise uygulama imkânı bulamamış olmasına karşın özellikle bu fikirlerin hayata

geçirilebilirliğini gösterebilmesi açısından somut bir örnek olmak bağlamında eserleri arasında ayrı bir önem taşır. Adı anılan tüm eserler Rousseau'nun temel meselesi olan özgürlük bağlamında insanı ve toplumu ele alır, birbirleri ile bütünlük arz eder ve birbirlerini tamamlayıcı niteliktedirler. Eserlerinin burada tekrarlamış olduğumuz ilişki çerçevesinde ele alındığı tezin birinci bölümünde Rousseau'nun düşünsel kaynakları da inceleme konusu yapılmıştır. Bu bağlamda hem kendinden önceki filozoflara dair geniş bir birikim hem de kendi çağının düşünsel gelişimini yakından takip eden Rousseau'nun fikirlerini oluşturmasına kaynaklık eden önemli isimler, etkileri tezin devamında konu geldikçe gösterilmek üzere zikredilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde özellikle Rousseau'nun *Birinci Söylev* ve *İkinci Söylev* ekseninde ortaya koyduğu toplumun mevcut durumunda insanın ahlaki varlığı ve bu anlamda ahlak felsefesinde özgürlük kavramı ele alınmıştır. İlk olarak *Birinci Söylev* ile ortaya konan kültür eleştirisi değerlendirme konusu edilmiş ve Rousseau'nun kimi zaman itham edildiği şekilde bir uygarlık karşıtı olmadığı, özellikle bu konuyu savunduğu mektupları bağlamında ortaya konulmuştur. Rousseau'nun önerdiği değişim programına eleştirel bir kalkış noktası sayılabilecek *Birinci Söylev* ekseninde ortaya konan "Kültür Eleştirisi" başlıklı bölümün ardından *İkinci Söylev*'de detaylı olarak ele alınan ilksel insan ve doğa durumu varsayımları açıklanmıştır. Rousseau'nun ilksel insan ve doğa durumu varsayımı, bu konuda kendisinden önce ortaya konmuş varsayım veya kabullerden insanın doğasının iyi ve dinamik olması temelinde farklılaşır. İnsanı doğası gereği iyi kabul etmek Rousseau'nun doğa durumu varsayımının kendine özgü yanı olmakla tezimizde bu varsayımı, doğa durumu anlatısı olan başkaca düşünürler ile özellikle Hobbes ve Locke ile karşılaştırarak ele aldık. *İkinci Söylev*'in okumasını Voltaire'in bu eseri okurken üzerine aldığı ve sonrasında *Le Sottisier Suivi Des Remarques Sur Le Discours Sur L'inégalité Des Conditions Et Sur Le Contrat Social* adıyla yayımlanan notları ile paralel okuyarak yayımlandığı dönemde almış olduğu eleştirilerle birlikte değerlendirmeye çalıştık.

Tezimizin ikinci bölümünün ikinci kısmında ise Rousseau'nun *İkinci Söylev*'de ortaya koyduğu doğa durumundaki ilksel insanın içinde bulunduğu doğal özgürlük halinden başkaca bir özgürleşme süreci olarak, doğal gereklikler nedeni ile önce gevşek bir topluluk daha sonra ise bir toplum oluşturma süreci ele alınmıştır.

Mevcut toplum ve politik örgütlenmelerin temeline dair yapılan bu incelemede doğal bir varlık iken ahlaki ve sivil bir varlık haline gelmiş olan insanın doğasında meydana gelen değişimler Rousseau'nun kendine özgü bir bakış açısıyla ele aldığı kavramlar çerçevesinde açıklanmıştır. Bu anlamda ilk olarak Rousseau'nun insanın doğal yetisi olmayıp, diğerleri ile ilişki kurması neticesinde geliştirdiğini söylediği akıl kavramı ele alınmıştır. Aklın sebep olduğu *amour propre* ise, insanın doğal bir yetisi olan merhamet ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiş ve bundan sonra yine insanın ahlaki varlığının bir sonucu olan ve hem ahlak felsefesi hem de politika ve hukuk felsefesinde önemli bir rolü bulunan vicdan kavramı ele alınmıştır. *İkinci Söylev*'de ortaya konulan insanın özgürlüğünü mümkün kılmaması sebebi ile meşru kabul edilmeyen mevcut toplumsal ve politik örgütlenmelerin sebep olduğu insanın özü gereği iyi olan doğasına yabancılaşmasına ve bu yabancılaşmanın sebebi olarak iş bölümü ve mülkiyet ilişkilerinden kaynaklanan kişisel bağımlılık ilişkilerine değinildikten sonra, bu bölümde son olarak Rousseau'nun kötülük meselesine yaklaşımı özellikle yaşadığı dönemde meydana gelmiş Lizbon depremi ve bu konuda Voltaire'e yazmış olduğu mektup çerçevesinde ele alınmış ve Rousseau'nun 'etiko-teolojik' Tanrı ve doğal din anlayışına değinilmiştir.

Tezin üçüncü bölümü politika ve hukuk felsefesine ayrılmış olmakla bu tez ile imkânı sorgulanan Rousseau'nun özgürlük anlayışının bir hukuk sisteminin temeline yerleştirilip yerleştirilemeyeceği problemi bu bölümde ele alınan kavramlar çerçevesinde değerlendirme konusu edilmiştir. İkinci bölüm Rousseau'nun insanları doğa durumundan çıkarıp bir toplum haline getirmesi ve bu değişimin insanın ahlaki varlığı üzerinde yarattığı etkinin anlatılması ile sonlandırılmış olmakla üçüncü bölüm ölçüyü toplum içindeki insandan bizzat toplumun kendisine taşır ve *İkinci Söylev*'in meşru bir temeli olmayan mevcut toplum ve politik örgütlenmelerde özgürlüğün önünde bir engel olarak duran ahlaki veya politik eşitsizlik anlatısıyla devam eder. Rousseau'nun bu eşitsizlik ilişkilerini dayandırdığı ve tezin ikinci bölümünde insanın ahlaki varlığına yaptığı etki bağlamında "Yabancılaşma ve Kişisel Bağımlılık" başlığı altında anılan iş bölümü ve özel mülkiyet ilişkileri ele alındıktan sonra bu kez *İkinci Söylev*'in sorun tespiti aşaması arkada bırakılarak *Toplum Sözleşmesi*'nin çözüm önerilerine geçilmiştir.

Toplum Sözleşmesi insanın ve bir bütün olarak toplumun yozlaşmasına, eşitsizlik ilişkilerine, adaletsizliğe yol açan ve neticede özgürlüğün önünde bir engel olarak duran ve bu anlamda meşru olmayan politik örgütlenme ve hukuksal sistemlere karşı bir çözüm önerisi, bir değişim programıdır. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'ni çok daha detaylı bir politika kuramı kitabının bir bölümü olarak yazmış ise de bu kitabı tamamlaması mümkün olmamış, bu projesinden geriye *Toplum Sözleşmesi* kitabı ile *Cenevre Elyazması* olarak anılan notları kalmıştır. Evrensel bir barışın anahtarı olarak düşünülen ve bu anlamda azdan çoğa giderek bir insanlık toplumunun imkânını sorgulamayı hedefleyen bu projenin ulusal ölçekteki 'az'a dair kısmı olarak kabul edilebilecek *Toplum Sözleşmesi* yerleşik politika kavramlarını eleştirel bir bakış açısıyla alt üst eder. Bu anlamda ilk olarak kendine özgü bir anlayışla ele aldığı Egemenden ve genel iradeden bahseder. Genel irade Rousseau'nun politika ve hukuk felsefesinde bir anahtar görevi görmekle aynı zamanda içerdiği 'topluma yayılmış vicdan' anlamı ile ahlaki bir nitelik taşımaktadır. Ahlak ve politika ayrılmaz bir biçimde genel iradede bir araya gelir. Rousseau'nun genel irade kavramı ve bu kavramın işaret ettiği Egemen açıklandıktan sonra Egemenin tek ve vazgeçilmez enstrümanı olan yasalar bahsi ele alınmıştır. "Yasama ve Yasa Koyucu" başlığı altında özgürlük ile ilişkisi bağlamında yasaya, Egemenin yasama gücünü kullanması ile halka yasalar veren yasa koyucu imajına değinildikten sonra Rousseau'nun Egemenden ayrı tutmak konusunda büyük özen gösterdiği hükümet ve yürütme gücü ele alınmıştır. Son olarak ise özellikle *Dağdan Yazılmış Mektuplar* ekseninde Rousseau'nun döneminin anlayışı çerçevesinde yürütmenin bir uzantısı saydığı yargı gücüne ve ölümünden sonra *1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* ve *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'*nde yer bulacak olan adil yargılanma hakkına dair fikirleri değerlendirme konusu edilmiştir. Rousseau, kendi döneminde teorik tartışmalarda bahsi geçen yargısal hak ve özgürlüklere dair fikirlerini kendisi ve eserlerinin yargılanması özelinde *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da ifade etmiş olmakla bu fikirler kendilerine hem birçok farklılığa rağmen ilham kaynaklarından sayıldığı Fransız Devrimi belgelerinde hem de uluslar arası pek çok başkaca sözleşmede yer bulmuştur.

Rousseau'nun politika ve hukuk felsefesine dair fikirleri yasama, yürütme ve yargı şeklinde bir ayrıma gidilerek açıklanmış olmakla "Hak Olarak Politik Düzen"

başlığı altında önerilen düzenin hayata geçebilirliği sorgulanmış, bunun bir kanıtı olarak *Korsika Anayasası Projesi* değerlendirilmiştir. Rousseau'nun önerdiği toplumsal düzen için hem onun düşüncesinde hak demek özgürlük demek olduğu ve bu düzenin nihai amacı özgürlük olduğundan, hem de Rousseau'nun olan ve olabilecek olan veya olması gereken ayrımında hak kavramını tercih etmesinden yola çıkarak 'hak olarak politik düzen' adlandırması tercih edilmiştir. Rousseau bu düzeni tüm insanlık olarak önermiş olmakla hayata geçirme olanağını Korsika halkı için bulmuş ancak çeşitli tarihsel olaylar neticesinde bu olanak aktüel hale gelememiştir. Fakat buna rağmen *Korsika Anayasası Projesi*, Rousseau'nun önerdiği düzenin uygulamada nasıl işleyeceğini göstermektedir ve Rousseau'nun bir ütopyacı olmadığının kanıtı niteliğinde sayılmalıdır.

İkinci bölümümün sonunda Rousseau'nun ahlak ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiye, insanın ahlaki özgürlüğü meselesine bir bölüm ayrılmış olduğu gibi üçüncü bölümde de Rousseau'nun özgürlük kavramının politika ve hukuk felsefesindeki yerine dair bir son bölüm yer almaktadır. Bu bölüm Rousseau'nun özgürlük kavramının politik yanına dair bir değerlendirme niteliğinde olup onun pozitif özgürlük anlayışına dair açıklamalar içermektedir. Rousseau için özgürlük ancak insanın kendi yasalarını koyması ile mümkün olduğundan onun özgürlüğü modern hukuk felsefesinin kabulüne göre pozitif bir özgürlük anlayışıdır. Tam da bu nedenle Rousseau kendisinden sonra Kant ve Hegel'de zirveye ulaşacak olan bir anlayışla özgürlük ve yasayı birlikte mümkün görür.

Tüm bu açıklamalar ışığında tezimizde iki temel problem ortaya konmuş ve çözülmeye çalışılmıştır. Bunlardan ilki tarihsel süreçte olduğu gibi Rousseau'nun gündelik ihtiyaçlar için üretilmiş olan ideolojilere hizmet etmesinin, eserlerinin farklı anlayışlar tarafından parçalanarak kullanılmasının mümkün olup olmadığı problemidir. Tezin bu probleme yanıtı; Rousseau'nun eserlerinin ve hatta yaşamış olduğu hayatın dahi bir bütünlük arz ettiği, temel meselesi özgürlük olan bir anlayışla yola çıkarak birbirini tamamlayan eserler ortaya koyduğu, dolayısıyla parçalanarak mevcut yozlaşmış topluma bir yara bandı vazifesi göremeyeceği şeklindedir. Rousseau bir 'düzeltme' değil, geçmişle yüzleşip özgürlüğü mümkün kılan bir geleceği hedefleyerek bugüne bakmayı öngören bir 'yeniden inşa' programı öngörmüştür. Bu anlamda ortaya çıkan ikinci problem Rousseau'nun değişim

programının hayata geçirilme imkânına dair olmuştur. Bu problem ekseninde Rousseau'nun ütopyacı olduğu veya ideal bir düzen ortaya koyduğu şeklindeki iddialara yer verilmekle birlikte Rousseau'nun somut toplumsal yaşama aktarılabilir ve bu sayede insanın birey olarak tek başına ve bir toplum olarak hep birlikte özgürlüğünü mümkün kılabilir bir politik ve hukuksal sistem önerdiği iddiasında bulunulmuştur. *Émile* ile birlikte bir insanın doğumundan başlayıp özgürlüğe nasıl eğitilebileceğini gösterdikten sonra adım adım, bu insanların oluşturacağı özgürlüğü hedefleyen toplumsal düzeni kurgulayan Rousseau, son olarak yasa koyucu rolünü üstlendiği *Korsika Anayasası Projesi* ile özgürlüğü mümkün kılan bir toplumsal düzenin bir hayal veya ütopya değil, insanın sahip olduğu dinamik ve iyiyi bilen doğası sayesinde mümkün olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Henüz bunun mümkün kılınmamış olması Rousseau'nun insana ve onun özgür olabileceğine duyduğu güveni duymamaktan, mevcut eşitsizlikleri sürdürmenin eşitsizliğin her yanındakiler için kölelik demek olduğunu görememekten, mevcut eşitsizlikleri sürdürmenin lehine olduğunu düşünen bir kesim tarafından insanların tamamının özgürlüğe değil, aksine köleliğe eğitilmesinden kaynaklandığını düşünmek gerekmektedir. Rousseau tüm bunların farkına varmış ve insanlığı içinde bulunduğu duruma karşı uyarmış, ancak tarih boyunca buna yeltenen birçok insan gibi 'tuhaflıkla' ya da en iyi ihtimalle ütopyacılıkla itham edilmiştir.

KAYNAKÇA

Kitap

Adalı, S. F. ve Görgü A. T. (2022). *Gılgamış Hikayeleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Althusser, L. (2005). *Montesquieu, Siyaset ve Tarih*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Aslan, A. (2006). *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aristoteles (2020a). *Politika*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.

Aristoteles (2020b). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.

Augustinus (2015). *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*. Çev. Metin Topuz. İstanbul: Say Yayınları.

Bağdatlı, S. (2012). *Hukuk Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları.

Bookchin, M. (2019). *Özgürlüğün Ekolojisi.* Çev. Mustafa Kemal Coşkun. İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Boswell, J. (2006). *An Account Of Corsica, The Journal of a Tour to That Island, and Memoirs of Pascal Paoli*. New York: Oxford University Press.

Cassirer, E. (2020). *Rousseau, Kant, Goethe*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Cassirer, E. (2023). *Jean- Jacques Rousseau Meselesi*. Çev. Nur Küçük. İstanbul: Beyoğlu Kitabevi.

Cicero, M. T. (2022). *Dostluk Üzerine*. Çev. Bağış Alper Kovan. İstanbul: Kronik Kitap.

Condillac, É. (1798). *Principes Généraux de Grammaire pour Toutes les Langue.* Paris: A. J. Ducour.

Condillac, É. (1992). *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme*. Çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Cook, M. (2003). *Kısa Dünya Tarihi İnsanın Dünya Üzerindeki Macerası*. Çev. Melahat Fındık. İstanbul: Say Yayınları.

Coşkun, S. (2020). *İki Özgürlük Arasında Felsefi ve Tarihsel Bir İnceleme*. Ankara: Gece Kitaplığı.

D'Alembert, J. (2000). *Felsefenin Öğeleri ya da İnsan Bilgilerinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*. Çev. Hüseyin Köse. Ankara: Öteki Yayınevi.

Damrosch, L. (2010). *Jean-Jacques Rousseau Huzursuz Dâhi*. Çev. Özge Özköprülü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Darwin, C. (2013). *İnsanın Türeyişi*. Çev. Öner Ünalan. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Decartes, R. (2020). *Ruhun Tutkuları*. Çev. Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları.

Dent, N. (2002) *Rousseau Sözlüğü*. Çev. B. Özkan, N. Ilgıcıoğlu, A. Çitil ve A. Kovanlıkaya. İstanbul: Sarmal Yayımcılık.

Dent, N. (2005). *Rousseau.* New York: Routledge.

Desilva, J. (2021). *İlk Adımlar Dik Yürümek Bizi Nasıl İnsan Yaptı?* Çev. İpek Kökeş. İstanbul: Nova Kitap

Diderot, D. ve D'Alembert, J. (2018). *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü.* Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Donnelly, J. (1989). *Teoride ve Uygulamada İnsan Hakları*. Çev. Mustafa Erdoğan ve Levent Korkut. Ankara: Yetkin Yayınları.

Durkheim, E. (1965). *Montesquieu and Rousseau Forerunners of Sociology.* United States of America: The University of Michigan Press.

Durkheim, E. (2020). *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*. Çev. Özge Bilge Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Eigeldinger, F. S. (2006). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau.* Paris: Champion Classiques.

Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku*. Çev. Seha L. Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Habermas, J. (2021). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2015). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Hegel, G. W. F. (2021). *Felsefe Tarihi Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe, Cilt 3.* Çev. Doğan Barış Kılınç. İstanbul: NotaBene Yayınları.

Hendel, C. W. (1934). *Jean-Jacques Rousseau: Moralist*. New York: The Bobbs-Merrills Company.

Hobbes, T. (1651). *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crooke.

Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (2021). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

John, C. H. W. (2024). *Babil Kralı Hammurabi'nin Kanunları Tablet Çözümlerine Göre Tam Metin Kanunname*. Çev. Hakan Eren Balcı. İstanbul: Kanon Kitap.

Kant, I. (2015). *Prolegomena*. Çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2020a). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2020b). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (2021). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Locke, J. (1999). *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*. Çev. İsmail Çetin. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Locke, J. (2020a). *Yönetim Üzerine İki İnceleme*. Çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Locke, J. (2020b). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. Çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi.

Machiavelli, N. (2010). *Prens.* Çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayınları.

Maden, S. (2022). *Gılgamış Destanı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Masters, R. D. ve Kelly, C. (1992). *Jean Jacques Rousseau, Discours on The Sciences and Arts (First Discourse) and Polemics.* London: University Press of New England.

Mastor, W. (2022). *Déclaration Des Droits De L'homme Et Du Citoyen.* Paris: Editions Dalloz.

Melzer, A. M. (1990). *The Natural Goodness of Man On The System of Rousseau's Thought*. London: The University of Chicago Press.

Montesquieu, C. (2021). *Kanunların Ruhu Üzerine*. Çev. Berna Günen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Müller, F. M. ve Deussen, P. (2022). *Upanişadlar İnsanlığın İlk Felsefi Metinleri*. Çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Satori Yayınevi.

Neiman, S. (2021). *Modern Düşüncede Kötülük Alternatif Bir Felsefe Tarihi.* Çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Platon (2001). *Protagoras.* Çev. Nurettin Şazi Kösemihal. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon (2006). *Kriton Ödev Üstüne*. Çev. Filiz Öktem ve Candan Türkkan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Platon (2012). *Sokrates'in Savunması.* Çev. Tolga Eraslan. İstanbul: Sis Yayıncılık.

Platon (2016a). *Euthydemos Parmenides*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.

Platon (2016b). *Theaitetos*. Çev. Birdal Akar. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.

Platon (2020a). *Devlet*. Çev. Halil Oğulcan Karamağara. Ankara: Mahzen Yayınları.

Platon (2020b). *Yasalar*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Plutarkhos. (2015). *Yaşamlar I.* Çev. Meriç Mete. İstanbul: İdea Yayınevi.

Rawls, J. (2008) *Lectures on the History of Political Philosopy*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J. (2022). *Politika Felsefesi Üzerine Dersler*. Çev. Nuri Cumhur Özkaya. İstanbul: Nora Kitap.

Rousseau, J. J. (1865). *Émile Ou De L'Éducation*. Paris: Librairie Hachette.

Rousseau, J. J. (2007). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. Çev. Sebahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau, J. J. (2008a). *Siyasal Fragmanlar- Ekonomi Politik Üzerine Söylev.* Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, J. J. (2008b). *Anayasa Projeleri: Korsika Anayasası Projesi- Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üzerine Düşünceler*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, J. J. (2009). *Émile ya da Eğitim Üzerine*. Çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau, J. J. (2012). *Yalnız Gezerin Düşlemleri*. Çev. Şemsettin Yeltekin. İstanbul: Araf Yayınları.

Rousseau, J. J. (2018a). *Du Contrat Social ou Principes Du Droit Politique*. İstanbul: Karbon Kitaplar.

Rousseau, J. J. (2018b). *İtiraflar 1. Cilt*. Çev. Osman Sarıkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Rousseau, J. J. (2018c). *İtiraflar 2. Cilt*. Çev. Osman Sarıkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Rousseau, J. J. (2019). *Narsist*. Çev. A. Kadir Paksoy. İstanbul: Doruk Yayımcılık.

Rousseau, J. J. (2020a). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temeli ve Kökenleri*. Çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Oda Yayınları.

Rousseau, J. J. (2020b). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri.* Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, J. J. (2020c). *İtiraflar*. Çev. Kenan Somer. İstanbul: Islık Yayınları.

Rousseau, J. J. (2021a). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)*. Çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, J. J. (2021b). *Julie ya da Yeni Héloïse*. Çev. A. Kadir Paksoy. İstanbul: Doruk Yayımcılık.

Rousseau, J. J. (2021c). *Kırdan Mektuplar- Dağdan Mektuplar*. Çev. Ayşe Meral. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Rousseau, J. J. (2021d). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk*. Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Yayıncılık.

Rousseau, J. J. (2021e). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Koridor Yayıncılık.

Rousseau, J. J. (2022). *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme Melodi ve Müziksel Taklitle İlişki İçinde.* Çev. İnci Malak Uysal. İstanbul: Can Yayınları.

Russell, B. (2022). *Batı Felsefesi Tarihi,Cilt 3: Modern Felsefe*. Çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Kitap.

Sagan, C. (2022). *Kozmos Evrenin ve Yaşamın Sırları*. Çev. Reşit Aşçıoğlu. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Shklar, J. N. (1969). *Men & Citizens A Study of Rousseau's Social Theory*. London: Cambridge at the University Press.

Shue, H. (1980). *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press.

Silier, Y. (2021). *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau*. İstanbul: Yordam Kitap.

Smith, A. (2011). *Ulusların Zenginliği*. Çev. Metin Saltoğlu. Ankara: Palme Yayıncılık.

Taine, H. (1887). *Les Origines de la France Contemporaine L'ancien Régim*e. Paris: Librairie Hachette.

Thales (2023). *Fragmanlar*. Çev. C.Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ülgen, C. (Ed.). (2019). *İnsan Hakları Mevzuatı*. İstanbul: Beta Yayıncılık.

Voltaire (1883). *Le Sottisier Suivi Des Remarques Sur Le Discours Sur L'inégalité Des Conditions Et Sur Le Contrat Social*. Paris: Garnıer Frères, Libraires-Éditeurs.

Voltaire (2021). *Zadig*. Çev. Aslı Tümer Altürk. İstanbul: Kapra Yayıncılık.

Voltaire (2022). *Cahil Filozof*. Çev: Berna Günen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Voltaire (2023). *Candide ya da İyimserlik Üzerine*. Çev. Berna Günen. İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Wright, E. H. (1929). *The Meaning Of Rousseau.* London: Oxford University Press.

Kitap İçi Bölüm

Berlin, I. (2002). Two Concepts of Liberty. *Liberty* (ss. 166-217). New York: Oxford University Press.

Çelen, G. (2022). Antik Yunan Sofist Düşünürlerinde Özgürlük. *Kavramlar Tarihi Özgürlük* (ss.19-51). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Göçmen, D. (2015). Thomas Hobbes'tan Adam Smith'e Adalet Kuramının Aydınlanmacı Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi. *Modern Felsefe Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası Adam Smith, Hegel ve Marx* (ss.107-141). İstanbul: Vivo Yayınevi.

Hoffman, S. (2010). The Social Contract, or The Mirage of The General Will. *Rousseau and Freedom* (ss.113-141). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2022a). İnsan Tarihinin Tahmini Başlangıcı. *Politik Yazılar* (ss. 49-65). Çev. Aydın Gelmez. Ankara: Dipnot Yayınları.

Kant, I. (2022b). "Aydınlanma Nedir?" Sorusunun Yanıtlanması. *Politik Yazılar* (ss.39-47). Çev. Aydın Gelmez. Ankara: Dipnot Yayınları.

Morrison, W. (2016). From Rousseau To Hegel: The Birth of the Expressive Tradition of Law and the Dream of Law's Ethical Life. *Jurisprudence: From the Greeks to Post-modernism* (ss. 153-178). New York: Routledge.

Makale

Akman Genç, S. (2023). Modern Felsefede Hukuk Biliminin Kuruluşu ve Parçalanması. *Sofist*. 7: 123-160.

Atagül, E. (2018). Rousseau ve Dil. *Karefad*. 6(2): 51-61.

Özçilingir, H. İ. (2016). İnsanlığın Genel Toplumu. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 21: 307-316.

Thomas, P. (2009) Among Prelates and Primates: From Darwin to Rousseau: In Memory of Robert Wokler. *Political Theory*. 37(4): 455-481.

Topuz, M. ve Tümkaya, A.S. (2019) Lizbon Felaketi Üzerine Şiir. *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*. 1470: 279-291Doi: 10.18491/ beytulhikme.1470.

Online Kaynak

Cicero, M. T. (2023). *Tusculan Disputations.*https://www.philaletheians.co.uk/study-notes/down-to-earth/cicero's-tusculan-disputations-tr.-yonge.pdf (20.03.2024).

Encyclopédie (2024). http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/ (20.03.2024).

Le Dictionnaire (2024). https://www.le-dictionnaire.com (20.03.2024).

Rousseau, J. J. (1751). *Lettre à Grimm*. https://www.rousseauonline.ch/Text/sur-la-refutation-de-son-discours-par-m-gautier.php (20.03.2024).

Rousseau, J. J. (1752a). *Derniere Réponse de Jean-Jacques Rousseau [à M. Bordes]*. https://www.rousseauonline.ch/Text/derniere-reponse-de-jean-jacques-rousseau-a-m-bordes.php (20.03.2024).

Rousseau, J. J. (1752b). *Narcisse ou L'amant de lui-même, Comédie- Préface*. https://www.rousseauonline.ch/Text/narcisse-ou-l-amant-de-lui-meme-comedie.php#heading_id_3 (20.03.2024).

Rousseau, J. J. (1756) *Lettre à Monsieur de Voltaire.* htttps://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0083.pdf (20.03.2024).

Rousseau, J. J. (1757). *Lettres Morales.* htttps://flc.kyushu-u.ac.jp/~ao/18seiki/document/iida110305.pdf (09.11.2023)

Rousseau, J. J. (1758). *Lettre à M. D'Alembert (Lettre à D'alembert Sur Les Spectacles)*. https://www.rousseauonline.ch/Text/lettre-a-m-d-alembert.php (20.03.2024).

Rousseau, J. J. (1762). *Lettre à Christophe de Beaumont.* https://www.rousseauonline.ch/Text/lettre-a-christophe-de-beaumont.php (20.03.2024).

Rousseau, J. J. (1762). *Lettre à Malesherbes.* http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/lettres%20malesherbes.pdf (07.04.2024).

Rousseau, J. J. (1782-1789). *Jugement Sur La Paix Perpétuelle*. https://www.rousseauonline.ch/Text/projet-de-paix-perpetuelle.php#heading_id_3 (20.03.2024).

Rousseau, J. J. (2002). *Projet de Constitutionpour la Corse*. http://rousseaustudies.free.fr/projetcorse.html (20.03.2024).

Voltaire (1755). *Lettre de Voltaire à Jean-Jacques Rousseau.* https://tecfa.unige.ch/proj/rousseau/voltaire.htm (20.03.2024).

Voltaire (1756). *Poème Sur Le Désastre De Lısbonne Ou Examen De Cet Axıome: "Tout Est Bıen".* https://athena.unige.ch/athena/voltaire/voltaire-poeme-sur-le-desastre-de-lisbonne.pdf (20.03.2024).

Dijital Kaynak

Rousseau, J.J. Œuvres Complètes de Rousseau, Editions la Bibliotheque Digitale.