



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

ROUSSEAU’NUN GENEL İRADE KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

İnan Taylan DURDU

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

ROUSSEAU'NUN GENEL İRADE KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

İnan Taylan DURDU

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

KABUL VE ONAY

İnan Taylan Durdu tarafından hazırlanan “Rousseau’nun Genel İrade Kavramı Üzerine Bir İnceleme” başlıklı bu çalışma, 18.01.2021 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Nazile Kalaycı (Danışman)

Doç. Dr. Ezgi Ece Çelik Karaçor (Üye)

Dr. Öğretim Üyesi Toros Güneş Esgün (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur Ömürgönülşen

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

İnan Taylan DURDU

I “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

** Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.*

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında zgn olduğunu, **Prof. Dr. Nazile KALAYCI** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

İnan Taylan DURDU

TEŞEKKÜR

Eleştirileri, önerileri ve elbette desteği için danışmanım Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya büyük bir içtenlikle teşekkür ederim. Ayrıca, uzun soluklu dostluğumuzu hep diri tutmayı başaran ve bu tezde de İngilizce özet ve çeviriler için yardımına koşan Albina Sıla Akarsu'ya teşekkür ederim.

Felsefeye hiçbir pusulaya sahip olmadan başlamanın çok fazla olumlu yanı olabilir elbette ama olumsuz yanlarından biri, ancak çarpmanın şiddetiyle fark edilebilen felsefe kıyılarından birine hiç de profesyonelce yanaşamama riskidir. Aniden beliren kıyıya gemiyi yanaştırmaya çalışırken karaya oturunca, bu felsefi kıyılarda benim gibi aceleci bir ruhla keşfe çıkanlar, felsefenin yalnızca hayatı daha iyi yaşamaya yönelik bilgece önerilerden ibaret olduğunu sanıp, kişisel bir tepkinin ötesine geçemeyen ahlaki tutumlarını yüceltme riskiyle karşı karşıya kalabilirler, güçlü bir ayartmadır bu. Bu riskin bertaraf edilememesi sonucunda bekleyen tehlike ise kabuğuna çekilmeyi ya da hep yolda olmayı ve sadece kendi arzularını merkeze almayı salık veren nihilist bir kıyının en mükemmel ufuk olduğunu sanmaktır. İşte, hasarlı bir gemiyle çıkış yolunu bir türlü bulamadığım, insanı sadece ölüme dikişleyen bu karanlık kıyılardan kurtulmak için debelenirken yaşanan bir karşılaşma, beni yeni imkanları yoklamaktan hiç vazgeçmemiş, daha umutlu ve kararlı insanların olduğu felsefe adalarına doğru yönlendirdi; felsefi metinlerin ve düşüncelerin güçlü ve zayıf yanlarının nasıl görülebileceğini, birin daima ikiye bölündüğünü ve doğru düşünüp düşünülmediğini görebilmek için bazen rezil olmayı göze almak gerektiğini öğretti; bu karşılaşmanın mekanı olan dersler ve yazılar düşüncelerimi değiştirmekle kalmayıp var olma biçimimi de değiştirdi; kısacası, bir felakete dönüşebilecek olan kazayı, daima kuzeye giden dolambaçsız bir yol olmadığını öğreterek bir fasıla çevirdi. Belki de asıl teşekkür, burada bir kısmını sayabildiğim düşünceleri kullanıma sokmakla mümkündür. Ama yine de karşılaşmaları verimli hale getirmek için elinden gelen her şeyi yapan hocam Savaş Ergül'e çok teşekkür ediyorum.

ÖZET

DURDU, İnan Taylan. *Rousseau'nun Genel İrade Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2021.

Bu çalışmanın odağında Rousseau'nun "genel irade" kavramı bulunmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, klasik ve modern dönemde ortaya konulan siyaset kuramları ele alınacaktır; bu bölümde Rousseau'nun kuramını şekillendiren kavramsal tertibatı serimlemek ve polemik halinde olduğu düşünceleri ortaya koymak amaçlanmaktadır. İkinci bölümde ise Rousseau'nun kuramının temel kavramlarından olan genel irade kavramı, ilişkili olduğu diğer kavramlarla birlikte ele alınacak, genel irade kavramının tanımıyla uygulaması arasında tespit ettiğimiz farklılıklar ortaya konulacaktır. Sonuç bölümünde ise genel irade kavramının, Rousseau'nun murat ettiği eşitlikçi ve özgürleştirici siyasal zemini kurmaya hizmet edip etmediği tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Genel İrade, Toplum Sözleşmesi, Siyasal Topluluk, Egemenlik, Halk, Eşitlik, Özgürlük

ABSTRACT

DURDU, İnan Taylan. *A Study On The Concept of Rousseau's General Will*, Master's Thesis, Ankara, 2021.

The focus of the current study is Rousseau's concept of "general will". In the first part of the study, the political theories of classical and modern periods will be discussed; in this section, it is aimed to show the conceptual disposition that shaped Rousseau's theory and present the thoughts that he was in a polemical state. In the second part, the concept of the general will, one of the basic concepts of Rousseau's theory, will be discussed together with other related concepts, and the differences, which we have identified, between the definition of the general will concept and its application, will be revealed. Finally, in the conclusion part, it will be discussed whether the concept of general will serves to establish the egalitarian and liberating political ground that Rousseau anticipated.

Keywords

General Will, Social Contract, Body Politic, Sovereignty, People, Egalite, Liberty

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: KLASİK VE MODERN SİYASET FELSEFESİNDE SİYASAL TOPLULUĞUN KURULUŞU VE DÜZENLENİŞİ.....	12
1.1. PLATON: SİYASAL BİRLİĞİN ADALET İLKESİNE GÖRE KURULMASI	12
1.2. ARİSTOTELES: SİYASAL TOPLULUĞUN ADALET VE EŞİT YURTTAŞLIK TEMELİNDE KURULMASI	15
1.3. CİCERO: SİYASAL TOPLULUĞUN DOĞAL HUKUKA GÖRE KURULMASI	20
1.4. AUGUSTİNUS: DEVLETİN TANRISAL HÜKÜMLERE GÖRE KURULMASI	23
1.5. AQUİNALI THOMAS: DEVLETİN EBEDİ YASA VE DOĞAL YASA EKSENİNDE KURULMASI.....	25
1.6. RÖNESANS: AŞKIN İLKELERİN YERİNDEN EDİLMESİ.....	28
1.7. TOPLUM SÖZLEŞMESİ KAVRAMININ TARİHSEL VE FELSEFİ ARKA PLANI.....	33
1.8. GROTIUS: DOĞAL HUKUK VE SÖZLEŞME DÜŞÜNCESİ ARASINDA SİYASAL TOPLULUĞUN KURULUŞU	388
1.9. HOBBS: EGEMENİN SİYASAL ALANI KAPLAYAN BEDENİ	41

2. BÖLÜM: ROUSSEAU’NUN SİYASET KURAMI VE GENEL İRADE KAVRAMI.....	48
2.1. İNSAN ANLAYIŞI VE DOĞAL DURUM.....	51
2.2. TOPLUM SÖZLEŞMESİ, GENEL İRADENİN İNŞASI VE EGEMEN GÜÇ	61
2.3. GENEL İRADE KAVRAMININ VE YASANIN İÇERİĞİ, GERÇEKLİKTE KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER VE ROUSSEAU’YA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	72
2.4. YASA KOYUCU VE SİVİL DİN.....	88
2.5. HÜKÜMET VE YÖNETİM BİÇİMLERİ.....	99
SONUÇ.....	107
KAYNAKÇA	119
EK 1. Orijinallik Raporu.....	1244
EK 2. Etik Kurul/Komisyon İzni ya da Muafiyet Formu	1266

GİRİŞ

“Toplum Sözleşmesi” kavramını sistematik bir biçimde ele alıp geliştiren Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler, siyaset kuramlarında şu paradoksal fikri merkeze almışlardır: “Toplum bir ‘sözleşme’yle kurulur”. Bu fikre paradoksal diyoruz, çünkü insanın fiziksel varlığı bile aile gibi küçük bir topluluğu gerektirir ve insan kendisini daha doğduğu anda başka insanlarla karşılaştığı verili bir durumun içinde bulur.

Hiçbir insani yaşam, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin yaşamı bile, başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz (Arendt, 2018, s. 57).

Arendt’in de ifade ettiği bu olgu, bir topluluğun verili olduğunu, çoktan kurulmuş olduğunu gösterir ve zaten sözleşme yapabilmek için küçük de olsa bir topluluğun mevcut olması gerekir. Ancak, sözleşme kuramcıları için bu paradoksal fikir devraldıkları klasik¹ ve idealist felsefi geleneğe bir itiraz niteliğindedir. Peki, onların klasik ve idealist felsefede buldukları hata neydi? Dahası, bu idealist gelenek hiçbir maddi temele dayanmadan mı iş görüyordu? Bu ikinci sorunun yanıtı olumsuzdur. Çünkü, başkalarıyla karşılaşması kaçınılmaz olan insan, belirli istekler ve hedefler doğrultusunda birlikte yaşamayı mümkün kılacak düzenleme tarzlarını icat etmek ve bunu haklı gerekçelere dayandırmak zorundadır. Ne var ki, her insanın isteği ve hedefi farklıdır ve bu farklılıklar nedeniyle hiçbir topluluğun “ortak yaşam”ı pürüzsüz bir zemin üzerine inşa edilemez. Bu pürüzleri belirginleştirerek insanların isteklerinde ve hedeflerinde ortak noktalar bulabilmelerini, yani “ortak iyi”yi belirleyebilmelerini sağlayan etkinliğin adı ise “siyaset”tir. Klasik dönemin filozofları da siyasete felsefi bir müdahalede bulduklarında, siyasal alandaki pürüzleri gidermek, siyasal topluluğu bir amaca göre kurmak ve kurulmuş olanları korumak için, siyaset üstü bir “ortak iyi” anlayışıyla ve bu “ortak iyi”yi belirlemeyi mümkün kılan aşkın ölçütlerle/ilkelerle/kökenlerle işe başlamışlardır. Hobbes ve Rousseau gibi düşünürlerin itirazı da siyasal topluluğu kuran nedenin aşkın bir ilkeye dayandırılmasına yöneliktir. Bu filozoflara göre, siyasal topluluk

¹ Genel olarak kabul görmüş sınıflandırmayı takip ederek, Platon’dan başlayıp Rönesans’a kadar olan dönemi “klasik”, Rönesans’tan Rousseau’ya kadar olan dönemi ise “modern” olarak adlandırdık.

insanların eylemleri sonucunda kurulur ve şekillenir. Bu nedenle, doğa ve Tanrı gibi siyaset üstü ve aşkın ilkelere dayanmadan siyasal bir uzam temellendirmeye çalışırlar. Ama onlar da bu uzamı kurgusal bir durumdan (doğal durumdan ya da savaş durumundan) ve bir “fikir”den (sözleşme fikrinden) hareketle inşa ederler. Bu yöntem sayesinde siyasal alanda eşitliği ve özgürlüğü tesis edecek imkanları görmeyi sağlarlar ama kurgusal bir durumdan ve bir fikirden hareket ettikleri için, olgusal alana dayatılan aşkın bir ilke temellendirmekten kaçamazlar. Elbette bu düşünceler rasgele ileri sürülmüş değildir. Bu düşünürlerin tam olarak neye itiraz ettiklerini ve itiraz ettikleri fikirler yerine ne önerdiklerini belirginleştirmek için, siyaset felsefesinin nasıl başladığını ve modern döneme dek etkili olan siyaset kuramlarını göstermemiz gerekiyor.

Siyasetin ilk ne zaman icra edilmeye başlandığı bilinemese de siyasal eylemler ve düzenleme tarzları üzerine düşünmenin veya siyaseti olumlu yönde değiştirmek isteyen kuramsal çabanın başlangıç anı belirlenebilir. Bu kuramsal yolu açan düşünürler siyasal ve toplumsal birlikteliğin nasıl kurulduğunu, kim/kimler tarafından düzenlenmesi gerektiğini ve ortak iyiyi tanımlayıp mümkün kılacak dayanak noktalarının/ölçütlerin neler olabileceğini sorun edinirler. Siyaset felsefesi, belirli bir yer ve zamanda, Antik Yunan’da, hatta daha özelde Platon ve Aristoteles ile başlamıştır denilebilir. Siyasal topluluğu kuran ve düzenleyen geleneksel otoritelerin (ataların, şairlerin ve tanrıların)² çelişkili ve kanıtlanması mümkün olmayan fikirler uyandırdığını iddia eden bu filozoflar, “şimdi ve burada” mevcut olan otoriteleri/ölçütleri kesintiye uğratarak yeni bir “köken” arayışına girdiklerinde ya da siyasal topluluğu kurduğu düşünülen ilkeleri sorunsallaştırıp bilgi nesnesi haline getirdiklerinde siyaset felsefesi de başlamıştır (Strauss, 2017, s. 50). Bu arayışı mevcut duruma yönelik negatif bir eleştiri olmanın ötesine taşıyansa “doğa” kavramının keşfi/icadıdır.

İlk filozoflar, var olanları varlığa getirip kendisi değişmeden kalan ve var olanların değişimini düzenleyen ilk ilkenin ne olduğunu sorgulamaya başladıklarında, bunu “doğa

² Bu dönemde, toplumu kurup düzenlediğine inanılan atalar ve tanrılar, “adil” ve “iyi” yasaların kaynağı olarak görülmüştür. Bunun temel nedeni, toplumun kendi içinde ürettiği alışkanlıkların ve yaşama biçimlerinin (aslında bütün anlamlarıyla *ethosun*) zamanla geçmişe mal edilmesi ve tözselleştirilerek kutsallık mertebesine yükseltilmesidir. Bu kutsallık da kültür ve gelenek aracılığıyla toplumsal birliği sağlayan kurucu öge haline getirilir.

üzerine” inceleme olarak adlandırmışlardır. Ancak daha sonra, insanın ve toplumun ne olduğuna eğilen felsefeler de ortaya çıkmıştır. Bu noktada doğa, insanın eylemlerini yöneten ve toplumu bir arada tutup insanlara haklarını dağıtan rasyonel ilkelerin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Klasik dönemin tamamını kat eden doğa kavramı, akli ve düzeni imlediği ve ilk ilkeleri taşıdığı için, siyaset alanında insanları “ortak iyi”ye yönlendirecek ve ortak yaşam alanını düzenleyecek bir ölçüt/otorite haline getirilmiştir. Dahası doğa, toplumdan topluma değişen adetlerin ve uyuşumla belirlenen yasaların karşısına, her yerde geçerli olan ve değişmeden kalan “iyi” yasaların kaynağı olarak çıkarılmıştır. “Doğa” (*physis*) ve insanların mutabakatına dayalı “yasa” (*nomos*) arasında bir ihtilaf bulunduğunu savunan düşünürler ise doğayı toplumsal birlikteliği kuran ölçüt olarak kabul etmezler. Özellikle Sofistler ve Epikuros, toplumun ve yasaların insan eylemlerinin bir sonucu olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin, Sofistler, insanlar arasındaki eşitsizliği doğaya değil yasaya dayandırır (Aristoteles, 2018, s. 162). Dolayısıyla, onlar için toplumda “ortak iyi” ya da ortak iyinin diğer adı olan “adalet”, insanların yapıp etmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Fakat, siyasal topluluğu kurup düzenleyen ölçütü doğa olarak belirleyen filozoflar, siyasal ve toplumsal birliğin mutabakata dayalı olduğunu kabul etmezler. Stoa okuluna mensup filozoflar bu fikri daha sistematik bir yapıya kavuşturarak, doğa yasalarını insana içkin yasalar olarak temellendirmişlerdir. Buna dayanarak, her insanın doğal yasaları hayata geçirmeye doğuştan eğilimli olduğu ve özünü de bu şekilde gerçekleştirebileceği düşünülmüştür. İnsanın kendi doğasına uygun yaşayabilmesi ve ortak iyinin tesis edilebilmesi de toplumun doğal yasalara uygun şekilde düzenlenmesi şartına bağlanmıştır. İşte “doğal hukuk/yasa” kavramının temelinde de bu fikirler yatar. Yasaları ve siyasal topluluğu doğal hukuka göre kurup düzenleyen ve böylece “yasama ile kuruluşu” eşzamanlı hale getirenler de Stoacılar olmuştur (Arendt, 2018, s. 285).

Ortaçağ’a gelindiğinde siyasal topluluğun varlık nedeni ve doğal hukuk Tanrı’nın otoritesine dayandırılmıştır. Çünkü, Augustinus’tan Aquinalı Thomas’a kadar batı felsefesi, teolojiyle iç içe geçmiş düşünsel bir dünyanın etkisi altındadır. Bu dönemde, en yukarıda duran siyasal “kişi”, iktidarın ilkesi (*auctoritas*) olarak görülen Tanrı’dır. Ortaçağ siyasal düşüncesinin farkı da bu noktada ortaya çıkar. Artık siyasal topluluğun ve yasaların temelinde akıl ya da akılla özdeşleştirilen doğa değil, Tanrı’nın iradesi bulunur ve bu iradenin siyasal alanı rasyonel biçimde organize ettiği düşünülür (Cassirer,

2005, s. 287). Dolayısıyla, doğru eylemlerin ve “ortak iyi”nin ne olduğu da Tanrı’nın buyruklarından çıkarılmalıdır. Bu nedenle Augustinus ve Aquinalı Thomas, siyasal toplulukları hep kutsal olana göre inşa etme çabası içindedirler. Onlara göre, insanların mutlak adalete ulaşması, yeryüzündeki kusurlu devletlerin tanrısal buyrukları ve bu buyruklara uygun doğal hukuku ilke edinmesiyle mümkün olabilir. Dünyevi iktidarların kaynağı Tanrı olduğundan ve doğal hukuk da Tanrı’ya dayandırıldığından, doğal hukuku hükümdar bile sınırlayamaz. Bu sav Aquinalı Thomas’ta çok daha belirgin hale gelmiş ve doğal hukuku hiçe sayan eylemlerin meşru eylemler olarak görülmeyeceği genel bir kabul halini almıştır (Gierke, 2018, s. 136).

Siyasal kuramların hep tanrısal olanı merkeze aldığı Ortaçağ düşüncesi, Rönesans düşünürlerinin bu merkezi kaydırmasıyla etkisini de yitirmeye başlar. Modernliğin filizlenmeye başladığı Rönesans’ta, insanın siyasal ve toplumsal alandaki eylemlerine aşılması imkansız bir mesafeden etki ettiğine inanılan Tanrı ve doğa, aşkın ilkeler olarak düşünölmeye başlanır. Rönesans’a dek, siyasal topluluğun amacı, doğa ya da Tanrı tarafından işaret edilen bir ahlak anlayışına bağlı olduğundan, hem “ortak iyi” hem de “hak” insanın doğuştan yazgılı olduğu ahlaki yükümlölüklerle/ödevlere göre belirlenmiştir. Rönesans’ta ise bu teleolojik bakış terk edilmeye başlanmıştır. Bundan böyle, “ortak iyi” yüksek erdemlerin ve ahlaki ödevlerin amaçlanmasıyla değil, “ortak yaşam”ı daim kılacak istek ve eylemlere göre belirlenir. Bu değişimde, bilimsel devrimlerin geleneksel evren sistemini altüst etmesi ve bu sayede insanın evrende merkezi bir konuma yerleştirilmesi gibi siyaset dışı bir neden de etkilidir. Rönesans’a kadar, dünyevi ve kutsal olan ya da yersel ve göksel olan arasında mutlak bir karşıtlık ve aşılabilir bir hiyerarşi olduğu düşünölmektedir. Rönesans’ta ise aradaki mesafeyi kapatan ve tüm katmanları aynı yasalara tabi kılan yeni bir evren anlayışı sistemleştirilmeye başlanmıştır (Cassirer, 2005, s. 327). Bu gelişmelerle eşzamanlı olarak, siyasal topluluğu doğada ya da Tanrı’da bulunduğu varsayılan yasalara göre kurup düzenlemenin siyasal düşünceyi idealize etmek anlamına geldiği kanaati belirlemeye başlar. Özellikle Machiavelli, doğanın ve Tanrı’nın otoritesine başvurmadan siyasal ve toplumsal birliği sürdüreceği yeni yolları keşfetmeye çalışır ve Rönesans’a dek hep aklın denetiminde tutulan tutkuları siyaseti yönlendiren bir konuma getirerek, bu idealizmin dışına çıkar. Böylece, evrende merkezi bir konuma yerleştirilen insan, siyasal alanda da etkin ve kurucu bir konuma getirilmiştir.

Rönesans'ta ortaya atılan düşüncelerin kuramsal bir çerçeveye oturtulduğu ve sonuçlarının çıkarıldığı dönem ise modern siyaset felsefesinin başladığı 17. yüzyıl olmuştur. Siyasal topluluğu kuran ve düzenleyen ilkelerin/ölçütlerin arayışı modern dönemde de sürer ama bu ilkeler artık aşkın bir güce gönderme yapılmadan, insan tarafından belirlenir ya da insanın iradesine dayanır. Böylece, başta sözü edilen klasik felsefeye yönelik itirazın ne olduğuna gelmiş bulunuyoruz: Sözleşme kuramcıları, siyasal topluluğun doğal ya da tanrısal bir temeli olduğunu reddederler. Dahası, “doğal olan” artık rasyonel bir düzeni değil, insanın isteklerinin sınırsızca genişlediği ya da özgürce her şeyi yapabildiği toplum öncesi belirsiz bir “durum”u ve deneyim alanını ifade eder. Siyasal topluluğun “yapay” olduğunu göstermek isteyen sözleşme kuramcıları da toplumun ve devletin bulunmadığı bu “doğal durum”a başvururlar. Onlar, “doğal durum”u insanların “eşit ve özgür” oldukları bir durum olarak kavrarlar ve bu durumu tarihin herhangi bir zamanında var olup olmadığı kanıtlanamayacak bir varsayım olarak ortaya koyarlar (Hobbes, 2017, s. 102; Rousseau, 2016a, s. 81). Toplumsal ilişkilerin çerçevesini belirleyecek olan hakları da insanın doğal durumdaki yapısından ve koşullarından çıkarsamaktadırlar. Böylece, siyasal topluluğu kurduğu ve düzenlediği düşünülen aşkın kökenlerin yerine, yeni bir başlangıç noktası önerilmiş olur ve “insanın başlangıç noktası” ile “toplumun başlangıç noktası” birbirinden ayrılır. Althusser'in ifadesiyle,

Toplumun radikal başlangıcını gösterebilmek için, insanları toplumdan önce, doğum halinde ele almak gerekmektedir. [...] Yalnızca tüm zanaat araçlarından değil, özellikle tüm insan ilişkilerinden yoksun olarak. Ve onları *sıfır toplum* halinde yakalamak. Bu doğuş hali *doğa halidir* (Althusser, 1987, s. 13)

Sözleşme kuramlarının hepsinde, doğal durum ve sivil toplum durumu arasında bir karşıtlık bulunur. Doğal durum, insanın eylemlerini iyiye yönlendirecek ve güvenliğini sağlayacak bir otoritenin bulunmadığı bir durum olarak düşünülürken, toplum durumu, insanın ahlaki unsurları kavradığı ve güvenliğinin sağlandığı bir durum olarak düşünülür. Bu nedenle, doğal durum çatışmanın ya da belirsizliğin alanı olarak, toplum durumu ise düzenin ve barışın alanı olarak görülür. Sözleşme kuramcılarına göre, insanı doğal durumdan ve varlığını tehdit eden unsurlardan kurtarıp toplumlar kurmaya yönlendirecek hazır bir ölçüt bulunamayacağından, siyasal topluluğu kuracak ve düzenleyecek bir gücün yaratılması ve bu gücün insan yapımı olması gerekir. Başka bir ifadeyle, ortak yaşamı

kuracak “ortak çıkarlar”ın belirlenmesi ve bu çıkarlara göre bir siyasal topluluğun insan eliyle inşa edilmesi gerekir. Bu kuramcılar “ortak çıkarlar”ı, “ortak iyi” kavramının ikamesi olarak düşünürler, fakat bu kez aşkın bir otoriteye ve ahlaka dayandırılan nihai bir hedef amaçlanmaz. Toplumun amacını ve uyacağı kuralları onu kuran bireyler belirler. “Doğal hak” ve “doğal yasa” kavramları da bu değişimlere uygun olarak farklı bir içerik kazanır. Bu kavramlar, siyasal ve toplumsal birlikteliği kuran ve düzenleyen kuralları işaret etmesi bakımından klasik dönemle bağını korur ama bu kez ahlaki yükümlülükler/doğal yasalar, insanın doğal durumdaki haklarına göre belirlenir. Siyasal topluluğun nasıl ve kim tarafından kurulup düzenleneceği ise “meşruiyet” sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu sorunlar, bireylerin doğal haklarını egemen bir güce devrettikleri “toplum sözleşmesi” fikriyle çözülmeye çalışılır. Başta da söylediğimiz gibi, insanlık tarihinde siyasal topluluğu ortaya çıkaran bir “an” bulunamaz, toplum sözleşmesi kuramcılarının belirledikleri başlangıç noktası da tarihsel değil, mantıksaldır. Zamansal bir başlangıçtan çok, siyasal topluluğu varlığa getiren nedenler aranılır (Cassirer, 2005, s. 358). Bu savların klasik ve idealist felsefeye bir itiraz niteliğinde olduğunu söylemiştik. Buna rağmen, bu filozofların da idealizmin sınırlarının dışına çıkamadıklarını belirtmemiz gerekiyor. Kant, toplum sözleşmesini ve doğal durumu bir “deneyim” değil de bir “ide” olarak görmüştür ve bu da sözleşme kuramlarının idealizmin sınırları içinde olduğuna dair bir kanıt olarak gösterilebilir (Kant, 2010, s. 40). Bu kavramların içeriği ve kullanılış biçimi, idealist tutumun sürdüğünü gösterir ama bu tutum keyfi bir tutum değildir: Sözleşme kuramcıları, meydana gelen siyasal krizleri çözmek ve yerleşik düzeni değiştirebilmek için, siyasal topluluğu bir arada tutacak ya da eşitliği ve özgürlüğü tesis edecek yeni düzenleme biçimlerini temellendirmek istemişlerdir. Ama belirttiğimiz gibi, bu temellendirmelerde siyasal topluluğu kuran ve düzenleyen ilkeler değişmez bir “köken” olarak değil, verili durumu kesintiye uğratacak bir “fikir”, bir “başlangıç noktası” olarak kavranır. Bu sayede, siyasal topluluğu kurup düzenleyen ilkeler insanın zihnine dayandırılmış ve siyasal “otorite” sözleşme aracılığıyla insan tarafından inşa edilmiştir. Ancak, “doğal durum” ve “sözleşme” kavramları her filozofta farklı bir içerik kazanır ve içerikteki farklılığa göre egemen gücün kim olduğu ve siyasal topluluğu düzenleyen ilkenin ne olduğu değişmektedir. Özellikle 17. ve 18. yüzyıl felsefesinde, filozofların insana siyasal alanı kurup düzenleyecek kadar büyük bir güç verdiğini belirtmemiz gerekiyor. Bu kurucu güce yapılan vurgu ve siyasal topluluğun bir fikre -

sözleşmeye- dayandırılması, yerleşmiş kanaatlerin, yani insanların doğa gereği eşit olmadıklarına ve toplumun doğa ya da Tanrı tarafından kurulduğuna yönelik kanaatlerin yerinden edilmesini mümkün kılar. Ama gerçeklikte mevcut olan yerleşik düzenden değil, kurgusal bir doğal durumdan ya da savaş durumdan hareket edilerek, bu durumu ortadan kaldıran bir sözleşmeyle bireylerin siyasal topluluk kurmaları, yerinden edilen Tanrı ve doğa yerine bu kez olgusal alanda da olsa, aşkın ya da aşkınlaşan bir güç ortaya çıkarır. Siyasal topluluğun kurulmasına neden olan koşullar ve kuruluş anı tamamen teorik bir zeminde düşünülürken, siyasal topluluğun düzenlenmesi ve bir toplumda ortaya çıkacak sorunlar olgusal alana ait sorunlarla birlikte düşünülür ve bu nedenle, kuramsal olarak ortaya atılan düşünceler gerçekliğe uygulanmaya çalışıldığında çeşitli güçlüklerle karşılaşılır. Bu güçlük tek bir kelimeyle ifade edilmeye çalışılırsa “uygun” kelime “bölünme” kelimesidir. Siyasal topluluğun “bir ve bütün” olmasını arzu eden filozofların en büyük kaygısı bir siyasal topluluğun bölünmesidir. Bölünme riskini ortadan kaldırabilmek içinse, gerçeklikte mevcut olan sorunlara çözüm bulmaya çalışmadan, hatta bu sorunların üstünü örterek ya da yerleşik düzendeki adaletsizlikleri görünmez kılarak ve bireylerin siyasal alana katılımlarını sınırlayarak, onları siyasal alanı düzenleyen aşkın bir güce tabi kılma yoluna giderler.

Rousseau da doğal durumu siyasal topluluğun olmadığı bir durum olarak düşünür. Ona göre, doğal durum insanın bütün gereksinimlerini bir başına karşılayabildiği mutlak bir yalnızlık ve özgürlük durumudur. Ne var ki zamanla bu durum bozulmuş ve insanın varlığı tehlikeye girmiştir. Bu tehlikeyi ortadan kaldırmak isteyen insanlarsa, güçlerini birleştirerek bir siyasal topluluk kurma yoluna gitmişlerdir (Rousseau, 2016b, s. 66-67). Rousseau, bu güç birliğini ve toplumun kuruluşunu belli kurallara göre düzenlenen bir “toplum sözleşmesi”ne dayandırır.

Rousseau'nun siyaset kuramı ve sözleşme anlayışı, Grotius ve Hobbes gibi kuramcılarının ortaya koyduğu sözleşme kuramlarına bir tepki niteliğindedir aynı zamanda. Rousseau'ya göre, bu kuramlarda siyasal topluluk inşa edilirken, toplumu oluşturan bireylere hiçbir siyasal hak ve özgürlük bırakılmamıştır. Çünkü temellendirilen sözleşmeler, siyasal topluluğu oluşturan üyelerin doğal haklarını bir kişiye ya da bir gruba devretmeleri ve bu kişi ya da grubu egemen güç olarak belirlemeleri üzerine kuruludur (Rousseau, 2016b, s. 61-65). Sözleşmeyi bu şekilde düzenleyen kuramcılar, halkın ortak çıkarlarını koruyacak

egemen bir gücün yaratıldığı kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü, hükümdarın meşruiyeti, bireylerin rızasına dayandırılmıştır. Ancak Rousseau, doğal hakları devralan bir hükümdarın toplumun çıkarını gözetmeyeceğini düşünür:

Yöneticinin bireylerin mutluluğunda doğal bir çıkarı olabilmesi şöyle dursun, çoğu zaman onların sefaletinde kendi mutluluğunu arar. [...] Eğer tek bir yöneticiniz varsa sizi sevmek için hiçbir nedeni olmayan bir efendiye bağlı olursunuz kesinlikle; birçok efendiniz varsa, onların hem zorbalığına hem de bölünmelerine katlanmak zorunda kalırsınız (Rousseau, 2008a, s.131).

Hakların devriyle kurulan “egemen güç”, siyasal topluluğu kuran bireylerin tümünde değil de, tek bir kişinin ya da grubun elinde olursa, toplumu kuran bireylere buyruklar verecek dışsal bir güç ortaya çıkmış olur ve bireylerin eşitliği ve özgürlüğü ortadan kalkar. Egemen gücün halka dışsallığı, iktidarın doğa ya da Tanrı gibi aşkın bir otoriteye dayandırılmasından farklıdır ama burada da siyasetin ve siyasal topluluğu oluşturan bireylerin üstünde bir güç ortaya çıkarılmış, aşkın bir ilke yaratılmıştır. Rousseau’nun önerdiği sözleşme ise, halkın tümünün egemen güç olarak belirlendiği bir sözleşmedir. Böylece, Rousseau’yu diğer sözleşme kuramcılarından ayıran noktaya temas etmiş bulunuyoruz; çünkü, halkın bütünü egemen güçle özdeşleştiren Rousseau’nun, egemen gücün siyasete ve siyasal topluluğu oluşturan bireylere dışarıdan müdahale etmesini engelleyecek bir olanak yarattığını düşünüyoruz. Bu olanağı yaratmasını sağlayan ise toplum sözleşmesini düzenleyişindeki farklılık ve “genel irade” kavramıdır.

Rousseau, insanların doğal durumda özgür ve eşit olduklarını düşündüğü için, siyasal toplulukta da bir özgürlük ve eşitlik halini tesis etmeyi amaç edinir. Bu nedenle, insanın doğal durumdaki mutlak özgürlüğünü hesaba katan bir sözleşme kuramı geliştirmiştir. Rousseau’ya göre, bireyler doğal haklarını bir araya gelerek kurdukları topluma teslim ederlerse, kişisel çıkarlarına öncelik vermelerini mümkün kılan güçler ortadan kalkar ve koşullar herkes için eşitlenir (Rousseau, 2016b, s. 67). Bu “ortaklık sözleşmesi” sayesinde, kamusal bir kişilik/siyasal topluluk yaratılır ve her birey varlığını ve iradesini bu kamusal kişiliğe ya da egemen gücün iradesine bağlar. Böylece, kamusal bir kişilik olarak birleşen “halk”, “halkın tümü için” karar verme yetkisine kavuşur. Başka bir deyişle, “halk topluluk olarak kendisiyle sözleşme yapar” ve kendi kurduğu egemen gücün parçası olur (Rousseau, 2019, s. 685,687-688). Rousseau, bu sözleşmenin doğal hakları/özgürlükleri ortadan kaldırdığının farkındadır; fakat bu kez insan, siyasal birliğin

içinde ahlaki bir özgürlüğe sahip olur. Çünkü, hem siyasal topluluğun kurucu ve etkin bir üyesi olarak yasa koyma yetkisine kavuşur hem de koyduğu yasalara yine kendisi uyar. Başka bir ifadeyle, hem siyasal toplulukta karar alma aşamalarının faili olarak egemen gücün parçası olur hem de siyasal topluluğun yasalarına tabi bir “uyruk” haline gelir (Rousseau, 2016b, s. 68-69,84,92). Böylelikle, insan kendi koyduğu yasalara uyması bakımından kendisinin efendisi olur ve doğal durumdakinden farklı bir tarzda da olsa özgür kalabilir.

Rousseau, kurulan egemen gücün eylemlerini yönlendiren iradeyi “genel irade” olarak adlandırır ve bu iradeyi, toplumun ortak çıkarlarını koruyacak yasaların ölçütü olarak belirler (Rousseau, 2016b, s. 79). Genel irade, toplumun genel çıkarını gözetmesi bakımından insanın kişisel çıkarlarını korumasını sağlayan “tekil/özel irade”den ayrılır ve aşkın bir otoriteye başvurulmadan “ortak iyi/ortak fayda”yı gözetten güç olarak düşünülür. Genel iradeye yüklenen bu anlama dayanarak, bu kavramın yasanın ve “adalet”in meşru kaynağı olduğu söylenebilir. Bu meşruiyetin koşulu ise genel iradenin tam anlamıyla “genel” olmasıdır, yani, genel iradenin alacağı kararlar “herkese uygulanabilmesi için herkesten çıkmalı”dır (Rousseau, 2016b, s. 85). Bu nedenle Rousseau, genel iradenin tek bir kişi tarafından taşınamayacağını belirtir; çünkü bu iradenin tek bir kişiye devredilmesi, genelliğini ortadan kaldırır. Bu durumun ortaya çıkması ise, halkın esaret altına alınması ve siyasal topluluğun dağılması anlamına gelir (Rousseau, 2016b, s. 80). Öyleyse, genel irade kavramının Rousseau’nun kuramındaki yerini şu şekilde belirleyebiliriz: Genel irade, siyasal topluluğu eşitlik ve özgürlük ya da ortak fayda temelinde düzenleyen ölçüt/ilkedir.

Genel irade kavramını ilk kullanan Rousseau değildir. Diderot da Rousseau ile eşzamanlı olarak genel irade ve tekil/özel irade kavramlarını kullanmıştır. Ancak, bu iki isimden de önce Montesquieu bu kavramı dile getirmiştir. Riley’nin Shaklar’dan aktardığına göre, Montesquieu bu kavramı, “Tanrı iradesinin belli bir türü var mıdır?” sorusuna verilen yanıtlardan devralmıştır. Bu soru, ilk olarak Aziz Pavlus’un ileri sürdüğü düşüncelere yöneltilmiş bir sorudur. Aziz Pavlus, “Tanrı tüm insanların kurtulmasını ister” dediğinde, bu cümle “Tanrı’nın evrensel kurtuluşu sunan genel bir iradesi var mıdır?” sorusunu da beraberinde getirmiştir ve aslında burada, evrensel ya da tanrısal bir adaletin varlığı sorun edinilmektedir. Bu soruyla birlikte, genel iradenin dışında “tüm insanları” kapsamayan ve yalnızca “seçilmiş” kişileri kurtaran “tekil” bir iradenin var olup olmadığı da

düşüncenin konusu yapılmıştır (Riley, 2015, s. 3-5). Aziz Pavlus'un ardından, teolojiyle yakından ilgilenen Augustinus, Pascal, Bayle ve Leibniz gibi filozoflar da bu soruya aynı kavramsal tertibatı kullanarak yanıt aramışlardır. Siyasal alanda "iradecilik"ten söz eden ve istisnai bir konumda duran kişi ise Suarez'dir. Ona göre, mükemmel bir "siyasal *corpus*" insanın iradesine veya halkın "rıza"sına dayanarak kurulur. Ancak, o da bu iradenin insanlara Tanrı tarafından verildiğini ileri sürer (Riley, 2006a, s. 350). Malebranche da genel irade kavramını teolojik bir bağlamda ele almıştır; Tanrı'nın genel iradesini "değişmez" ve "yanılmaz" olarak belirlerken, tekil iradeyi "sınırlı" ve "hukuk tanımaz" olarak tanımlar. Onun kavrama kazandırdığı bu içerik Rousseau'nun tanımını da doğrudan etkilemiştir (Riley, 2015, s. 14-16). Ne var ki bu kavram yalnızca Rousseau'da politik bir anlam kazanır.

Biz de bu çalışmada genel irade kavramını şu sorularla birlikte düşündük: "siyasal ve toplumsal birlik nasıl kurulmalı ve neyi amaçlamalıdır?"; "siyasal topluluk hangi meşru ölçüte göre düzenlenmelidir?"; "yasanın kaynağı nedir ve yasa koyucu kimdir?", "bir siyasal toplulukta siyasal kişi kimdir ve halkın yeri nasıl belirlenir?". Siyaset kuramlarının tamamında bu sorulara bir yanıt aranır; Rousseau'nun sözleşme kuramı ve onun odağındaki genel irade kavramı da bu sorulara verilen bir yanıttır. Rousseau genel irade kavramıyla, diğer sözleşme kuramcılarından ayrılır; çünkü, bu kavramı yalnızca siyasal topluluğu ortak fayda temelinde düzenleyen bir ilke olarak değil, halkın tamamını siyasal alana dahil edecek bir ilke olarak da düşünür. Bu nedenle, çalışmamızın birinci bölümünde, doğayı ve Tanrı iradesini siyasal topluluğu kuran ölçüt olarak belirleyen siyaset kuramları incelenirken, halkın siyasal alana katılımını sınırlayan unsurların ne olduğu da gösterilmeye çalışılacaktır. Aynı bölümde Rousseau'nun polemik halinde olduğu ve halkın tek bir egemene tabi kılındığı modern siyaset kuramları ortaya konulacaktır. Tezin ikinci bölümünü ve temel problemini ise Rousseau'nun siyaset kuramı ve filozofun genel irade kavramına dair öne sürdüğü fikirler oluşturacaktır. Rousseau, önerdiği sözleşme anlayışıyla ve genel irade kavramıyla, siyasal topluluğu oluşturan tüm bireylerin toplumu ilgilendiren konularda karar verici failer haline gelmesini sağlayacak kuramsal bir zemin yaratır. Ne var ki, genel iradenin kararlarının "genel" olması için "herkesin kararıyla herkese uygulanması" gerektiğini belirten Rousseau, bu iradenin nasıl uygulanacağını belirlemeye çalıştığında ve kuramsal zeminden çıkıp düşüncelerini gerçekliğe uygulamaya kalktığında, iradenin genelliğini

ihlal etmektedir. Bu ihlallerin niçin gerçekteştiği ve ne olduğu ortaya konulduktan sonra, bu ihlaller nedeniyle genel iradenin siyaset üstü ve halka dışsal hale gelen bir güce/ilkeye dönüşüp dönüşmediği, amaçlanan eşitliği gerçekteştirip gerçekteştiremediği ve bireylerin fikirlerini özgürce ifade etmesini engelleyip engellemediği tartışılacaktır.

1. BÖLÜM: KLASİK VE MODERN SİYASET FELSEFESİNDE SİYASAL TOPLULUĞUN KURULUŞU VE DÜZENLENİŞİ

1.1. PLATON: SİYASAL BİRLİĞİN ADALET İLKESİNE GÖRE KURULMASI

Siyaset felsefesini etkilemeyi hep sürdürmüş ve bu felsefenin temel kavramsal malzemelerini sunmuş olan Platon, öncelikle, ataların koyduğu yasaların ve mitlerden edinilen kanaatlerin eleştiriye tabi tutulması gerektiğini belirtir (Platon, *Yasalar*, 634e). Çünkü Antik Yunan’da, mitlerden ve atalardan gelen kurallar pedagojik ve ideolojik bir işleve, yani kültürel ve siyasal bir içeriğe sahiptir. Mitsel düşünceyi “hakikat”in karşısına yerleştiren Platon, Homeros’un ve Hesiodos’un dizelerini, insanların üzerinde birbiriyle uyuşmayan duygular uyandırdıkları için mahkum eder³. Platon’a göre, aynı kentteki insanların kanaatleri ve duyguları birbirinden farklıysa toplumsal birlik korunamaz. Çünkü bu duygular ve kanaatler, toplumu bir arada tutan akla dayalı yasaların ortaya çıkmasına engel olur (Platon, *Devlet*, 607a). Bu nedenle Platon, gelenekselleşmiş otoriteleri ve kanaatleri siyasal eylemleri yönlendiren ilke olarak kabul etmez; siyasal alanı hakikate ve adalet *ideasına* göre yeniden düzenlemek ister. Dolayısıyla, “adalet nedir?” sorusu, siyasal birlikteliğin ilkesini ve amacını açığa çıkaracak olan sorudur. Platon, bu soruyu merkeze alarak, adaleti ve erdemi mümkün kılan rejimin hangisi olduğunu ve bu rejimin nasıl hayata geçirileceğini belirlemeye çalışır.

Platon, “adalet nedir?” sorusuna yanıt verebilmek için, adaletin kişi düzeyinde ne anlama geldiğini değil, toplumda ne anlama geldiğini soruşturmanın daha doğru bir yöntem olacağını söyler. Bunun için, ilk önce toplumun kuruluş nedenini belirlemeye çalışır

³ Platon, mitlere yönelik eleştirilerine ve şairleri ideal kentten kovmaktan söz etmesine rağmen, şairane bir üsluba sahiptir ve Homeros ve Hesiodos’tan sık sık alıntı yapar. Dahası, kendisi de topluluğu bir arada tutacak “soylu yalan”ları meşru görür ya da “Er mitosu” gibi mitlere başvurur (Platon, *Devlet*, 2017, 389b-c; 614b). Bununla da kalmaz, *Yasalar*’da atalardan gelen yasaların iyi yasalar olup olmadığını soruşturmayı önermesine rağmen, gençleri adil bir düzeni aramaları ve adalete uygun yaşamaları için eğitime işini yaşlılara bırakır (Platon, *Yasalar*, 659d; 664d). Bütün bunlar, burada değinemeyeceğimiz ama Platon’un kendi kuramını ihlal ettiği noktalardır.

(Platon, *Devlet*, 369a). Platon'a göre, toplumun ortaya çıkmasının nedeni, insanın temel gereksinimlerini bir başına karşılayamaması ve başkalarıyla işbirliği yapmaya ihtiyaç duymasındır (Platon, *Devlet*, 369b). Ancak, her topluluk adaleti amaçlamalıdır, çünkü yalnızca adaleti hedefleyen topluluk gerçek bir birlik haline gelebilir. Adalet ise kentte bulunan insanların doğal eğilimlerine ve erdemlerine göre belirlenir.

Platon'a göre, her insan doğası gereği belirli bir erdeme eğilimlidir ve bu eğilime uygun olan tek bir işle uğraşmalıdır. Başka bir deyişle, her insan erdemine/değerine göre belirlenen doğal yerine/toplumsal konumuna uygun davranmalıdır. Hakikatin ve erdemın bilgisine sahip kişiler ise istisnai bir durumdadır. Çünkü Platon'a göre, erdem ve bilgi bakımından üstün olanlar "daha büyük onurları" ve toplumdaki en üstün konumları hak ederler. Bu nedenle, hem kenti yönetebilir hem de kendilerine uygun işlerle meşgul olabilirler. Kentteki bireyler de erdem ve bilgi bakımından üstün kişilerin siyasal topluluğu yönetmesini kabul etmelidirler (Platon, *Devlet*, 433b-d). Buna göre adalet, hakları ve siyasi yetkileri kişilerin erdemine/değerine göre pay etmektir. Siyaset etkinliği ise bu adaletin uygulamaya dökülmesidir (Platon, *Yasalar*, 757c). Platon, bir kentte doğal yerlerini kabul etmeyen insanlar bulunursa, adaletin tesis edilemeyeceğini ve siyasal topluluğun dağılacığını söyler (Platon, *Devlet*, 434c). Yalnızca sözü edilen adalet ilke edinilirse insanlar onurlu ve mutlu bir yaşam imkanına kavuşacaklardır. Çünkü Platon'a göre, sözü edilen pay dağıtma işleminde haksızlık ya da adaletsizlik yoktur, her bireyin kendine has bir konumu bulunduğundan, bu bireyleri kendilerine ait konumlarına yerleştirmek "ortak iyi"yi gözetmek anlamına gelir.

Platon, kişilerin siyasal ve toplumsal konumlarını belirleyen değerleri/erdemleri ise insan anlayışına dayandırır. Bu noktada, kentin sınıfları ve kişinin erdemleri ruhun bölümlerine ve bu bölümlerin birbiriyle ilişkisine göre belirlenir. Platon ruhun bölümlerini, akılsal kısım (*logistikon*), öfkelenen kısım (*thymos*) ve arzulayan kısım (*epithymetikon*) olarak adlandırır. Bu bölümlere ise "bilgelik", "cesaret" ve "ölçülülük" erdemlerinin denk düştüğünü ileri sürer. Akılsal kısım bilgelik erdemini ortaya çıkarırken, öfkelenen kısım aklın buyruklarını izleyerek cesaret erdemini açığa çıkarır ve bu iki kısım arasındaki uyum da "ölçülülük" erdemini verir (Platon, *Devlet*, 439d-443d). Kişi düzeyindeki "adalet" erdemi ise, arzunun ve öfkenin akılla idare edilmesi sayesinde ortaya çıkar. Böylece, ruhun bölümleri hiçbir aşırılığa kaçmadan kendi görevlerini yaparlar. Platon

ruhun bölümlerinden çıkarılan erdemlere göre üç sınıf belirler. Bunlar, “yöneticiler”, “koruyucular” ve “üreticiler”dir. Tüm erdemlerin bilgisine sahip kişiler yöneticiler olacaktır; cesaret erdemine sahip kişilerse koruyucular sınıfını oluşturacaktır. Ölçülülük ise tüm topluma yayılan bir erdemdir ve toplumsal uyumu sağlar (Platon, *Devlet*, 432a). Toplumda adalet, insanın kendine has yerinde bulunmasıyla sağlanırken, kişi düzeyinde adalet, ruhun bölümlerinin kendine has işlevlerini yerine getirmesiyle sağlanır. Ancak Platon, az sayıda insanın aklın yolunu izleyebildiğini düşünür. İnsanlar, kendilerine rehberlik edecek bilgili biri olmadan felsefi bilgiye erişemezler ve erdemlerin bilgisine sahip olamazlar. Arzularının güdümünde yaşayan bu insanlar, kentin yapısını etkilemekte, ortak faydayı gözeten adil düzeni ve yurttaşların mutluluğunu bozmaktadırlar. Platon bu sorunu çözmek ve ideal rejimi hayata geçirebilmek için, kimin hangi işle meşgul olacağını ve herkes için “doğal olarak iyi olanı” bilen insanların kenti yönetmesi gerektiğini ileri sürer (Strauss, 2011, s. 174). Dolayısıyla, Platon’un kuramında siyasal topluluğu yönetecek kişi, arzularını ve iradesini aklın denetimine sokabilen ve “iyi ideası”nın/hakikatin bilgisine erişebilen “filozof-kral”dan başkası olamaz (Platon, *Devlet*, 473d). Çünkü, iyi ideasını kavrayabilmek, kenti düzenleyecek adalet ilkesini bilmenin de koşuludur; iyi ideasının bilgisine erişilmeden ne var olanların ne de erdemlerin bilgisine erişilebilir. Bu nedenle, bir filozof-kral bu hakiki bilgiye ya da “iyi”ye yönelmek zorundadır (Platon, *Devlet*, 2017, 505a). Platon’da hükümdar, kişisel çıkarlarının peşinde koşmayı, yurttaşların ortak faydasını gözeten, yasaları da akla göre inşa eden biri olarak tasarlanır. Kentte adaletin tesis edilebilmesi de rejimin ve yasa koyucunun adaleti ve erdemleri ilke edinmesiyle ve bu ilkeye uygun bir eğitimi inşa etmesiyle mümkündür. Bu eğitim sayesinde öfkelerini ve arzusunu akıyla dizginlemeyi öğrenen birey, hak ettiği toplumsal konumdan daha fazlasını talep etmeyi bırakır (Platon, *Yasalar*, 713e; 716c). Böylelikle, kent ortak iyiye göre düzenlenebilir ve kentte tek bir sınıfın değil, tüm toplumun mutluluğu sağlanmış olur (Platon, *Devlet*, 420c-421c; Platon, *Yasalar*, 875a).

Platon’a göre, “adaletli yaşam”la “iyi yaşam” arasında bir fark yoktur ve birey için iyi yaşam en iyi rejimde ortaya çıkar (Platon, *Yasalar*, 662d-663b). En iyi rejimin hangisi olduğunu belirleme ve bunu adalet *ideasına* göre temellendirme çabası bundandır. İdeal bir rejim ve kent, kuruluş ilkesini adalet fikrinden alır ve rejimin amacı da adaleti tesis etmektir. Dolayısıyla adalet, hem siyasal birlikteliği mümkün kılan ilke hem de bu birlikteliğin amacı haline gelir. Kenti düzenleyen yasa koyucu, bu adalet fikrine bakarak

yasa koyacağından, Platon'da adalet “yasanın yasası” olmuş olur (Ergül, 2010, s. 29). Dolayısıyla, yasa uyuşimsal değildir; çünkü, insanın sonsuz ve tanrısal yanı olan akla ve akılla bilinebilen *ideaya* dayanır (Platon, *Yasalar*, 889d-890e). Bu noktada, Platon'da yasanın kaynağının henüz doğa olmadığını da ileri sürebiliriz. Ne var ki, adalet fikri yasanın mükemmelliğinin ölçütü yapılarak, “doğal” ve değişmez bir ilke haline getirilmiştir (Ergül, 2010, s. 31).

Platon'da yasalar insanın bütün varoluşunu belirleyen bir niteliğe bürünür, çünkü bireyin nasıl yaşayacağı, kenti düzenleyen rejime ve rejimin belirlediği yasalara bağlıdır. Bu durumun, tüm kenti “Bir” haline getirdiği doğrudur. Ancak, siyasal topluluğu ve yasaları kuran adalet fikri, yalnızca filozofun erişebileceği bir fikir olduğundan, kent çoğunluğun ya da halkın siyasete katılabileceği bir alan olma niteliğini yitirir. Bu kent, yönetme işinde bilgili olduğu düşünülen kişilerin başa geçirilmesiyle ve kentteki çoğunluğun ortadan kaldırılarak, bireylere işlevsel bir yer tayin edilmesiyle inşa edilebilmiştir.

1.2. ARİSTOTELES: SİYASAL TOPLULUĞUN ADALET VE EŞİT YURTTAŞLIK TEMELİNDE KURULMASI

Aristoteles'e göre, adaletin ve kent için en iyi yönetim biçiminin ne olduğunu belirlemek, bir siyaset incelemesinin temel konusudur. Aristoteles, Platon'un kavramsal tertibatını ve ortaya koyduğu sorunları devralmıştır; bu nedenle, *Politika* metninde, kentin nasıl ortaya çıktığını ve hangi amaçla kurulduğunu inceler. Bunu yaparken de insanları “mutluluğa” ulaştıracak yönetim biçimlerini belirlemeye çalışır ve bu yönetim biçimlerine göre değişen yurttaş tanımını ortaya koyar. Aristoteles, kentteki adaleti “en yüksek iyi”yle ve bir tür eşitlikle özdeşleştirir ve siyasal ortaklığın en üstün biçimi olan kentin, bu ölçüte göre kurulması gerektiğini düşünür.

Aristoteles, birey ve kent için “iyi” olanı aradığından, önce etik kuramını ortaya koyar ve daha sonra siyaset kuramına geçer. Ona göre, insan yaptığı her eylemle, kendi türü için “iyi” olana ulaşmaya çalışır. Amaçlanan bu “iyi”, başka bir şeye ulaşmanın aracı olmadığında, yani yalnızca “kendisi için” amaç edinilen ve “kendine yeter” bir şey olduğunda, bu “en yüksek iyi”dir (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b5-b20). Aristoteles, insanın ulaşmak istediği “en yüksek iyi”nin “mutluluk” olarak

adlandırıldığını söyler. Onun kuramında, siyasetin hedefi de bu “en yüksek iyi”ye ya da “mutluluğa” ulaşmak olduğundan, “insan için iyi” olanla “kent için iyi” olan aynıdır (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a20; 1095a15). Dolayısıyla, kent için iyi olanı belirlemek ve hayata geçirmek, insan için iyi olanın belirlenmesini ve olanaklı kılınmasını sağlar. Bu özdeşliğe rağmen, Aristoteles, kent için iyi olanın hayata geçirilmesini “daha tanrısal” olarak nitelendirir; çünkü, kent için iyinin istenmesi, bir birey yerine bir topluluğun iyiliğinin istenmesidir (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b10).

Siyaset kuramını bu etik anlayışa göre düzenleyen Aristoteles, *Politika* metninde toplumu “en yüksek iyi”ye ulaştıracak rejimleri ve “siyasal” adını hak edecek ortaklıkları belirlemeye çalışır. Teleolojik bir yaklaşıma sahip olan Aristoteles’te “amaç” (*telos*), varlığın kendine has doğasını gerçekleştirdiği en yektin noktası ve sınırlandırıcıdır. *Politika* metninin tamamında da onun bu teleolojik bakışı hüküm sürer. Aristoteles’e göre, insanda, onu topluluklar kurmaya iten doğal bir eğilim/amaç ve *logos* mevcuttur. İnsan, *logosa*, yani hem düşünme hem de konuşma becerisine sahip olduğu için diğer canlılardan ayrılır. Temel gereksinimlerinden fazlasını düşünme kapasitesine sahip insan, fiziki varlığının ötesine geçerek ruhsal bir gelişim sağlayabilir ve “ahlaki olarak iyi”ye yönelebilir. Böylece, adil olanı adaletsizlikten ayırabilir. İnsanların doğasında bulunan bu adil olana ve iyiye yönelme eğilimi, siyasal topluluğun oluşumuna da zemin hazırlar. Çünkü Aristoteles’e göre, her kent (*polis*) bir siyasal topluluktur/ortaklıktır ve her topluluk “iyi bir amaç uğruna” bir araya gelir (Aristoteles, 2018, s. 155). Aristoteles, insanda başkalarıyla bir araya gelme ve “iyi”ye yönelme eğilimi bulunduğu için, kentin “doğa gereği” var olduğunu belirtir (Aristoteles, 2018, s. 159). Buna göre, insan da doğası gereği “siyasal bir canlı”dır (*zoon politikon*). Topluluğa ihtiyaç duymadan yaşayabilen ya da topluma dahil olacak beceriden yoksun olan kişi ise “ya vahşi bir hayvan ya da tanrıdır” (Aristoteles, 2018, s. 160).

İnsanın yetkinleşebilmesi, doğal eğilimlerine uygun yaşayabilmesi ve mutlu olabilmesi için bir kentte yaşaması zorunludur. Çünkü insan, ancak bu şekilde doğasını/amacını gerçekleştirebilir. Bu nedenle Aristoteles, kenti niteliği bakımından topluluğun en küçük birimlerinden, yani aile ve köy gibi ortaklıklardan ayırır. Aile ve köy, yalnızca insanın ihtiyaçlarını giderebilmesine yarar. Kent ise yalnızca temel ihtiyaçların giderildiği bir yapı değil, “en yüksek iyi”nin ya da “iyi yaşam”ın amaçlandığı bir yapıdır. Dolayısıyla,

aile ve köy gibi toplulukların da ereğidir (Aristoteles, 2018, s. 159). İnsanlar da yalnızca varlıklarını sürdürebilmek için değil, “iyi yaşam” için bir araya gelirler. Aristoteles, bu yaşamı mümkün kılacak yolların araştırılması için en uygun bilimin “siyaset” olduğunu düşünür ve siyasal alanda “iyi”nin “adalet” olduğunu ifade eder (Aristoteles, 2018, s. 289). Aristoteles’te adalet, hep belli türde bir siyasal eşitlikle, ortak iyiyle ve yasaya uymakla özdeş biçimde kullanılır. Bu nedenle, Aristoteles’in siyasal yönetimden, eşitlikten ve eşitsizlikten ne anladığını belirlemek gerekir.

Aristoteles’e göre, bir rejim özgür ve eşit yurttaşların birbirini yönetmesine imkan tanıyorsa, ancak o zaman “siyasal” adını taşımaya hak eder (Aristoteles, 2018, s. 172). Aristoteles, eşit yurttaşlıktan söz etse de, “bir kent-devletinde her zaman için nüfusun çoğunluğunu oluşturan ‘eşit olmayanların’ varlığını önvarsaymaktadır” (Arendt, 2018, s. 71). Aristoteles’in temel düşüncesi, *logosa* sahip olan insanla, *logostan* küçük bir pay alan ve hayvani isteklerin güdümünde olan insan arasındaki eşitsizliğin “doğal” olduğudur. İnsanların sınıfsal konumları, erdemleri/değerleri ve eşitlikleri ya da eşitsizlikleri de doğanın bu zorunluluğuna göre belirlenir. Başka bir deyişle, adaletin ne olduğunu belirleyen, doğanın dayattığı bu zorunluluktur. Aristoteles, efendi-köle ayrımının doğal olduğunu kabul eder ama bu ayrıma dayanan yönetimi “despotik” bir yönetim olarak görür. Bu nedenle de, soruşturmasının temel nesnesini, yani “siyasal yönetim”i tanımlamak ister.

Aristoteles, siyasal yönetimi “özgür ve eşit insanların alanı” ve özgür insanların birbirini yönetmesi şeklinde tanımlayarak, kentin ayırıcı özelliğinin “çoğulluk” olduğunu belirtmiş olur (Aristoteles, 2018, s. 195-196). Ne var ki, Aristoteles’e göre, siyasal yönetimdeki adalet de belirli bir eşitlik tanımına denk gelir, siyasal hakların ve yetkilerin nasıl dağıtılacağı da bu eşitlik tanımına göre belirlenir. Aristoteles’e göre, “insanlar arasında bir tanrı” sıfatını taşıyabilecek kadar siyasal gücü ve erdemi olanlar ya da kente dahil olacak akli kapasiteyi taşımayanlar, “sıradan” insanlarla eşitlik zemininde kıyaslanamazlar (Aristoteles, 2018, s. 296). Dolayısıyla, haklar böyle bir eşitsizlik zemininde dağıtılamaz ve adalet sağlanamaz. Başta siyasal yetki, onur ve mülkiyet olmak üzere, siyasal toplulukta önemli olan ne varsa bunların yurttaşlar arasında dağıtılması, bu dağıtım işlemi de paylaşılan şey neyle ilgiliyse, buna katkı verenlerin katkı

verdikleri oranda pay alması, Aristoteles’in siyasal adalet anlayışının temelini oluşturur⁴. Kişiler, değer/erdem bakımından eşit değilse ve siyasal topluluğu kuran unsurlara aynı oranda katkı vermemişlerse, eşit pay almaları eşitsizlik/haksızlık yaratır ve kent dağılır. Aristoteles bunun, “geometrik oran”a göre belirlenen bir pay dağıtma işlemi olduğunu belirtir ve ona göre “hak” bu oranın sözü edilen şekilde uygulanmasıdır (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131a30-b30).

Aristoteles, pay dağıtma işleminin hangi ölçüte göre yapılacağı hakkında ortak bir fikir bulunmadığını söyler. Bu nedenle, “neye dair eşitlik ve eşitsizlik?” sorusu, siyaset felsefesinin soracağı temel sorulardan biridir (Aristoteles, 2018, s. 289). Aristoteles’e göre, bu soruya verilen yanıt rejimin karakterini belirler. Bu belirleme, erdemli olmak, özgür olmak, soylu olmak ve servet sahibi olmak gibi etkenlere göre yapılır. Bu etkenlerden hangisi yönetim biçimini ve eşitler alanını düzenliyorsa, rejimin karakteri ve yasalar da ona göre belirlenir. Örneğin, yönetim biçimi servet bakımından eşitliğe göre inşa ediliyorsa, zenginler siyasi kurumlarda ve karar alma aşamalarında tek yetkili olacaklardır; eğer, yönetim biçimi yoksul çoğunluğa göre düzenleniyorsa, halk siyasi gücü elinde bulunduracaktır. Bu rejimlerden hangisinin uygulanacağı ise halkın ayırıcı özelliğine ya da doğasına göre belirlenir. Bir rejim, ister tüm toplumun ister erdem bakımından ya da servet bakımından üstün olanların yararını gözetsin, rejimin karakterine göre belirlenen yasalara uymak adil bir davranıştır; çünkü, yasa adalete uygun olarak koyulur (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129a30). Yasalar rejimden rejime değiştiğinden, “insanın erdemleri” değişiklik göstermese bile, “yurttaşın erdemi” ve eşitler alanı rejimden rejime değişiklik gösterir (Aristoteles, 2018, s. 324).

Aristoteles’e göre, adil ve uygulanması gereken rejimler, bir kişinin çıkarını düşünen rejimler değil, tüm toplumun “ortak fayda”sını gözetten ve siyasal alanı mümkün kılan rejimlerdir; çünkü, ortak faydayı amaçlamak, insanları bir araya getirir ve iyi yaşamı mümkün kılar. Aristoteles’e göre, ortak faydayı gözetten adil ve “doğru” üç rejim vardır. Buna karşılık, bu rejimlerin “sapma”sı olan ve bireysel çıkarlara dayalı üç bozuk düzen

⁴ Aristoteles buna “dağıtıcı/bölüşürücü adalet” der. Ayrıca insanlar arasındaki kar-zarar ilişkilerini düzenleyen ve bir tür ticaret ya da ceza hukuku gibi işleyen “düzeltici adalet” vardır. Bu adalet türünde erdem/liyakat farkı gözetilmeksizin, eylemi yapan kişiler arasında mahkeme yoluyla bir denkleştirme yapılır (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1130b30).

de vardır. Aristoteles, adil rejimleri “krallık”, “aristokrasi” ve “*politeia*”, bunların sapması olan rejimleri ise “tiranlık”, “oligarşi” ve “demokrasi” olarak belirler. Adil rejimlerin üçü de ideal rejimler olarak görülebilir, fakat Aristoteles krallığı ve aristokrasiyi degerce daha yukarıda tutar. Çünkü bu rejimler, “erdem bakımından üstün” kişilerin yasa koyucu olduğu yönetim biçimleridir. Aristoteles, erdem bakımından üstün kişileri tanrısal kişiler olarak gördüğü için, yönetim işlerini onlara bırakmanın ideal bir rejimi ortaya çıkaracağını ileri sürer (Aristoteles, 2018, s. 299-300). Bu ideal rejimle idare edilen kent, insanın ihtiyaç duyduğu boş zamanı sağlamış olacak ve insan için “en yüksek iyi”yi ya da “en faal yaşam”ı, kısacası *theoria* yaşamını mümkün kılacaktır (Aristoteles, 2018, s. 480). Ancak Aristoteles, üstün/erdemli insanları bulmanın çok zor olduğunu belirtir ve ideal rejimi hayata geçirmenin olanaksız olduğunu düşünür. Bu nedenle, daha kolay hayata geçirilebilen bir rejimi temellendirmeye çalışır ve buna *politeia* adını verir.

Politeia, insanların “ortak fayda”nın gözetildiği ve özgür ve eşit yurttaşların hakim olduğu bir yönetim biçimidir (Aristoteles, 2018, s. 274). Aristoteles, *politeiayı*, mutlu ve erdemli yaşamı olanaklı kılacak şekilde tasarlar ve bunun için *Nikomakhos’a Etik*’teki savlarından yararlanır. Bir başka deyişle, kenti “orta olan” (*mesotes*) üzerine bina eder. Bu “orta” sıfatı, hem eylemlerin ahlaki ölçüsünü işaret eder hem de zengin ve yoksul kesimler arasındaki bir orta nokta olarak düşünülür. Aristoteles’e göre, bu rejimde kent ne aşırı zenginlerin ne de aşırı yoksulların hakimiyetine girmelidir. Çünkü, siyasal ortaklığın yok olup gitmesine neden olan çıkar çatışmaları ve başıboşluk, bu iki kesimin eylemleri nedeniyle ortaya çıkar. Zenginler, yönetilmeyi bilmedikleri ve hep yönetmek istedikleri için, yoksullar ise yönetim işlerini umursamadıkları ve yönetilmeye mahkum oldukları için siyasal topluluğun dağılmasına neden olurlar (Aristoteles, 2018, s. 355-356). *Politeianın* yurttaşları ise Aristoteles’in mükemmel yurttaş tanımına denk gelir, yani hem kentle ilgili karar alma aşamalarında ve idari birimlerde hak sahibi olacaklar hem de “yönetme ve yönetilme erdemlerini” taşıyacaklardır (Aristoteles, 2018, s. 259; 266). Aristoteles’e göre, bu insanlar kişisel isteklerine ve hırslarına boyun eğmedikleri için, yasa koyarken ortak çıkarları gözetirler ve kent için en iyi yasaları koyarlar (Aristoteles, 2018, s. 357-358).

Aristoteles siyasal ortaklığın doğal bir yapı olduğunu düşünmesine rağmen, doğal hukuk⁵ anlayışının onun kuramında da bulunmadığını ileri sürebiliriz. O da tıpkı Platon gibi kendi kuramındaki adalet fikrini doğallaştırır, adaleti siyasal topluluğu kuran ilke ve topluluğun amacı olarak belirler. Buna göre, siyasette amaçlanan “en yüksek iyi”, “adalet” ve “ortak iyi”yle eşbiçimlilik taşır, yasa da buna uygun olarak koyulur. Platoncu öğretiyi takip etmekte olan Aristoteles, adaletten ve eşitlikten söz etse de tüm halkı siyasal alana dahil etmez. Monarşilerde ve aristokrasilerde zanaatkarlar, tüccarlar, çiftçiler ve elbette köleler ve kadınlar kentin parçası olmalarına rağmen, “asli” parçası sayılmazlar. Aristoteles, çoğunluğun katılımıyla oluşturulan *politeia*da bile, halkı yürütme işlerinden uzak tutmak ister. Çünkü, orta sınıfa mensup kişilerin, “adalet ve basiret eksikliği yüzünden” haksızlık ve hata yapmaktan kaçamayacaklarını düşünür (Aristoteles, 2018, s. 285). Bu rejimlerde kentin siyasal öznesi, çeşitli zenginliklere, “soylu yaşam”a ve “boş zaman”a sahip iyi eğitilmiş kişilerdir yalnızca (Aristoteles, 2018, s. 495-496).

1.3. CİCERO: SİYASAL TOPLULUĞUN DOĞAL HUKUKA GÖRE KURULMASI

Toplumda adaleti ve erdeme dayalı yaşamı tesis eden ilkelerin neler olabileceğinin araştırılması, Stoacıların siyaset teorilerinin temel konusudur. Dolayısıyla, kullanılan kavramlar ve konular bakımından Platon’un ve Aristoteles’in açtığı yolu takip etmektedirler. Platon’da ve Aristoteles’te sistematik bir biçim kazandırılmayan “doğal hukuk/yasa” kavramı ise Stoacıların siyaset düşüncesini yönlendiren merkezi kavramdır. Stoacıların, özellikle de orta ve geç dönem Stoacılarının evrensel bir doğal hukuk anlayışını temellendirebilmelerinin ve böyle bir anlayışa başvurmalarının tarihsel bir

⁵ Aristoteles uzlaşmaya dayanan bir yasa türü olduğunu da söyler. Ona göre, yasaların “doğal olanı her yerde aynı güce sahiptir”, uyuşmsal olanı ise farklı yorumlanabilecek somut durumlara göre değişir (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2015, 1134b15-20). Somut durumlar öngörülemez olduğu için, bazı konular yasanın kapsamı dışında kalabilir ve her duruma uyacak genel bir yasa çıkarmak mümkün değildir (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2015, 1137b10-30; Aristoteles, 2018, s. 314). Ama Aristoteles’e göre, kent hangi ölçüte göre düzenlenirse düzenlensin, adalet siyasal topluluğun kuran ve düzenleyen ilkedir ve yasa koyarken bu ilke gözetilmelidir.

sebebi de bulunur. Daha sınırlı bir etkisi olan kent-devletlerinin aksine, istikrarlı bir yönetim için hukukun büyük önem kazandığı Roma Cumhuriyeti'nin ve daha sonra Roma İmparatorluğu'nun evrensel bir gücü ve etkisi vardır. Artık *poliste* değil, çok geniş bir alana yayılan bir devlette düşünölmeye başlanmıştır. Bu ortamda, Stoa okuluna mensup filozofların, evrensel ve ortak bir yasada insanların birleşebileceğine yönelik düşünceleri, dile getirilmek için uygun bir zemin bulmuştur.

Stoacılar doğayla aklı özdeşleştirirler. Onlara göre, doğa insanın eğilimlerini belirler ve bu eğilimlere göre eylemde bulunmak bireyleri “yetkin” ve “erdemli” kılar. İnsanın erdemli olması ise fiilen siyasal toplulukta gerçekleşebilir (Cicero, 2018, s. 115). Çünkü, yalnızca siyasal ve toplumsal alanda adaletten ve iyi ile kötünün ayrımından söz edilebilir; dolayısıyla, erdeme sahip olmak isteyen insan, siyasetle ve kamusal meselelerle ilgilenmelidir. Bununla birlikte, Stoa felsefesinin farklı dönemlerinde siyasete ve kamusal meselelere ilişkin farklı bakış açıları mevcuttur. Seneca, içinde bulunduğu Roma İmparatorluğu döneminin acımasız uygulamalarından kaçmak istediğinde kamusal işlere mesafeli olmayı önerir (Ağaoğulları & Köker, 2017, s. 81). Cicero ise insanın erdemli olabilmesi ve tanrısal iradeye yaklaşabilmesi için “yeni siteler kurmak ya da halihazırda kurulmuş olanı korumak” gerektiğini belirtir (Cicero, 2018, s. 122). Bu nedenle, kamusal yaşamdan uzak durmayı öneren ya da siyasal sorunlara fazla eğilmeyen Stoacılara değil de, etik bir ilginin ötesine geçerek siyasete aktif olarak katılmayı öneren ve Stoa felsefesinde yasalarla ve siyasetle “kuramsal olarak” yeterince ilgilenilmediğini söyleyen Cicero'ya bakmanın uygun olacağını düşünöyoruz.

Cicero, siyasal ortaklığın ve adaletin temeli olarak gördüğü hukukun “kökeni”ni doğada arar; bu doğanın da insana içkin olduğunu düşünür. Bu nedenle, “yasanın doğası insanın doğasında aranmalıdır” demektedir (Cicero, 2019, s. 10). Cicero'ya göre, doğa, yasa ve insan arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılmak için, tüm bunların tanrılarla ilişkisini de ortaya koymak gerekir. Çünkü Cicero, yasayı “kökü doğada bulunan ve yapılması gerekenleri buyurup aksini yasaklayan ‘en üst akıl’” olarak tanımlar ve bu “en üst akıl”, “tanrısal akıl” anlamına da gelir (Cicero, 2019, s. 11). Dolayısıyla, Cicero'da “doğa”, “yasa” ve “tanrısal akıl” özdeşleştirilir. Bu özdeşliği kavrayabilecek ve bu özdeşlikte kendisine yer bulabilecek tek canlı ise insandır. Çünkü insan, tanrısal akıl tarafından yaratılmıştır ve bu sayede bedensel isteklerinin yanında düşünme becerisine ve yargı verme yetisine kavuşmuştur. Dolayısıyla insan, akıllı bir varlık olması bakımından tanrılara benzer ya da

“tanrılarla akıl birliği” içindedir ve canlıların en üstünüdür (Cicero, 2019, s. 13). Cicero insanın doğal hukuk/yasayı kavrama gücünü de bu akıl birliğine dayandırır (Cicero, 2019, s. 14).

Cicero’ya göre, insanlarda adalete ve doğruluğa dair yargıların ortak olmasını sağlayan, onların doğal yasayı kavramaya muktedir “ortak doğa”larıdır. Bu akli yetkinliğe ulaşma kapasitesi herkeste mevcut olduğu için, doğal hukuk da herkese verilmiştir. Bu nedenle Cicero, doğal yasanın insanın keyfi bir tasarımı olmadığını belirtir; bu yasa ebedidir, yazıya dökülmeden önce de vardır ve tanrının zihniyle aynı anda ortaya çıktığı için “en yüksek iyi”dir (Cicero, 2019, s. 38). İnsanları bir araya gelmeye teşvik eden ve başkalarına değer vermeye yönlendiren bu yasa sayesinde, her insan evrensel bir topluluğun parçası olduğunu ve tüm evrenin vatandaşı olduğunu anlar (Cicero, 2019, s. 17). Siyaset soruşturmasının temel dertlerinden olan erdemli ve adil insanın ortaya çıkması da doğada bulunan bu kusursuz yasaya göre hareket edilmesiyle mümkün olur. Ancak Cicero, beden hazlarına ve acılarına kapılan insanların mevcut olduğunu ve bu kişilerin doğal yasayı kavrayamadıklarını belirtir. Ona göre, bütün insanlar doğal yasayı kavrayacak kapasiteye sahip olsalar da bu kapasite “bilge” kişiler tarafından harekete geçirilir. Çünkü Cicero, evrensel olduğunu iddia ettiği yasanın yalnızca bilge kişiler tarafından kavranabileceğini ve doğru ile yanlışın bu kişiler tarafından bulunabileceğini düşünür (Cicero, 2019, s. 25).

Belirttiğimiz gibi, Cicero’ya göre, insanlarda ortak olan doğa onları bir araya getirir ve siyasal topluluğun kökeninde doğal hukuk/yasa bulunur. Başka bir ifadeyle, bir “halk unsuru/kamusal şey” olan devlet (*res publica*), rasgele bir araya gelen bir insan topluluğu değil, “çoğunluğun yasa birliği ve ortak yarar üzerinde anlaştığı bir topluluktur” (Cicero, 2018, s. 137). İnsanın doğasında da bu ortak faydayı tesis etmeye yönelik bir adalet arayışı vardır (Cicero, 2019, s. 16). Dolayısıyla, insanı adaletsizlik yapmaktan uzak tutacak olan, devlet kurumlarının, toplumun ya da tiranın koyduğu yazılı yasalar değil, doğaya dayanan yasalardır. Bu nedenle Cicero, pozitif hukukun doğal yasaya göre düzenlenmediği toplumlarda hukukun ve adil bir devletin inşa edilemeyeceğini söyler (Cicero, 2018, s. 208). Burada sözü edilen adil devlet, erdem bakımından en iyi olanların “köle ruhlu” olanlara göre siyasal alanda daha fazla payı ve onuru elde ettikleri bir düzenleme biçimiyle mümkün olur. Bu yönetim biçimi, alt sınıfların ayaklanmasını önleyerek, aristokratların yetkilerini sürekli hale getirmeyi mümkün kılar. Cicero’ya göre, bu rejim,

krallık, demokrasi ve aristokrasi rejimlerinin karışımıyla elde edilen dördüncü tür bir rejimdir ya da “karma devlet modeli”dir (Cicero, 2018, s. 154).

Cicero’yu Platon’dan ve Aristoteles’ten ayıran en önemli nokta, yasaları topluluk kurulduktan ve rejim belirlendikten sonra inşa etmeyip, siyasal topluluğun oluşum anına hukuku ve yasaları katmış olmasıdır (d’Entreves, 2018, s. 194). Böylece, siyasal topluluk doğal hukuk sayesinde kurulan bir yapı olarak düşünülür. Bununla birlikte, Platoncu felsefenin genel tavrı sürer, yani doğal yasaları kavramak bilgelere mahsustur ve Cicero siyasal toplulukta bu kişilere ayrıcalıklı bir yer verir.

1.4. AUGUSTİNUS: DEVLETİN TANRISAL HÜKÜMLERE GÖRE KURULMASI

Ortaçağ felsefesinin önemli figürlerinden biri olarak kabul edilen Augustinus, ilahiyata dayanan bir siyaset kuramı geliştirmiştir. Kendisinden önce siyaset felsefesinin temelini oluşturan Platon’un ve Stoacıların düşüncelerini devralmış, fakat Hıristiyanlık dininin etkisiyle, dünyevi iktidar ile Tanrı otoritesi arasındaki ilişkiyi sorun edinmiştir.

Hıristiyanlık dininde insan, doğasındaki kusur ve ilk günah nedeniyle Tanrı katından kovulmuştur. Augustinus’a göre, bu günahın siyasi ve toplumsal alanda bir karşılığı, daha doğrusu cezası bulunur. Buna göre, yeryüzüne gönderilen insanlar, birbirlerini baskı altına almışlar ve efendi-köle ilişkisine maruz bırakılmışlardır (Ingram, 2019, s. 38). Bu nedenle Augustinus, insan yapımı olan her şeyin kusurlu olduğunu söyler ve dünyevi devletlerin adaleti sağlayamayacaklarını düşünür. Buna karşılık, adaletin hüküm sürdüğü Tanrı katında mutlak bir iyilik vardır ve yalnızca Tanrı iradesine uyan bir devlet adil ve meşru olabilir. Ne var ki, kusurlarla dolu olan dünyevi devlet de Tanrı’nın otoritesine tabidir. Bu düşünce, Ortaçağ boyunca, halkın hükümdarlara boyun eğmesini meşrulaştırmak için kullanılmıştır ve dünyevi iktidara itaat etmek, tanrısallara itaat etmekle özdeşleştirilmiştir (Touchard, 2015, s. 114). Aziz Pavlus bu fikri ileri süren ilk kişidir ve insanlara mevcut siyasal iktidarlara itaati vaaz etmektedir:

Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı’dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. İyilik edenler değil, kötülük

edenler yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin, öyleyse iyi olanı yap, yönetimin övgüsünü kazanırsın. Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı'ya hizmet etmektedir (Pavlus'tan Romalılar'a Mektup, 2002, s. XIII,1-7).

Augustinus, Pavlus'un dile getirdiği bu düşünceyi devralır ve bu düşünceden hareketle, kendisinden önce yaşayan kuramcıları eleştirir. Augustinus'a göre, Platon ve Aristoteles hiçbir zaman Tanrı'ya dayanan bir adaletten ya da mutlak bir otoriteden söz etmemişlerdir; Roma İmparatorluğu'nda ise hiçbir dönemde Cicero'nun tanımladığı ve övdüğü türden bir devlet (*res publica*) mevcut olmamış, bu imparatorluk yayılmacı politikasıyla Tanrı'yı yok saymıştır (Augustinus, 1972, s. 883).

Augustinus'un halk ve siyasal topluluk tanımı yine de kendisinden önce gelen düşünürlerin etkisi altındadır. Devlet, “en yüksek iyi”yi gözeten insan topluluğudur ve adalet temeli üzerinde yükselir. Augustinus'un farklılaştığı nokta ise, adaleti Tanrı'nın otoritesine dayandırmasıdır. Tanrı'ya hizmet etmeyen topluluk adil bir devlet haline gelemeyeceği için, bu devlette hiçbir haktan ve yasadan söz edilemez. Böyle bir devlette, insanlar kaçınılmaz olarak doğalarındaki kusurlu yanların ve kötülüğün hizmetine girerler. Augustinus, Tanrı'nın mutlak iyi olduğu inancına dayanarak, kötülüğün sonsuza dek varlığını koruyabileceğini kabul etmez ve tanrısal adaletle uyum içinde olan bir devletin olanaklı olduğunu göstermek ister (Ağaoğulları & Köker, 2017, s. 148). Bu düşüncelerden hareketle, biri dünyevi iktidara diğeri de tanrısal iktidara denk düşen iki devlet olduğunu ve bunların her çağda bir arada bulunduğunu öne sürmektedir.

Augustinus, bu iki ayrı devletin iki farklı sevgiye dayanarak kurulduğunu belirtir: “Yeryüzü Devleti” (*civitas terrena*) insanın “ben-sevgisi”ne (*amor soi*) göre kurulan sonlu bir devlettir ve Tanrı'yı yoksayar; “Tanrı Devleti” (*civitas dei*) ise insanın kendisini küçük görmesi ve “Tanrı sevgisi” (*amor dei*) temelinde kurulur. Dahası, Yeryüzü Devleti kendi görkemine kapılırken, Tanrı Devleti'nin temelinde sadece Tanrı'nın yüceliğine dair düşünceler vardır (Augustinus, 1972, s. 593). Augustinus'a göre, insanlar da iki şekilde sınıflandırılır ve insanın bu iki türü, sözü edilen iki devlete denk düşecek şekilde tasarlanır. İnsani çıkarlardan ibaret bir yaşam sürenler ilk devlete denk düşerken, Tanrı'nın iradesine göre yaşayanlar ikincisine denk düşer. Tarih boyunca insanın başına gelen her kötü şey ve insanlığın gelişimini sağlayan her olay, bu iki devletin yapısından ve çatışmasından kaynaklanır (Augustinus, 1972, s. 595-596).

Augustinus'a göre, Yeryüzü Devleti ebedi değildir ve mutlak bir adalet sağlamaz. Yine de bu devletin önemli bir faydası vardır: Ortak çıkarları gözeten bir Yeryüzü Devleti, insanlar arasındaki dostluğu ve toplumsal barışı tesis edebilir. Siyasal alanda barışın ve uyumun tesis edilmesi ise insanlar arası dostluğa, Hıristiyanlığın ilkelerinden biri olan Tanrı sevgisine ve bu sevgiye dayanarak insanın başkalarını sevmesine bağlıdır (Augustinus, 2018, s. 379-380). Augustinus'a göre, bir insan ebedi barışın alanına ve mutlak adalete ulaşmak istiyorsa, kendi türünden olan varlıklara otoritesini dayatmamalı ve ben-sevgisine göre hareket etmemelidir. Dahası, insan, Tanrı inancı sayesinde ruhani bir barışa yükselmek gerektiğini ve bedensel arzularından ibaret bir varlık olmadığını idrak etmelidir (Augustinus, 1972, s. 872-873). Bu nedenle, adaleti ve barışı olanaklı hale getirmek isteyen herkes tanrısal adaleti amaçlamalıdır. Augustinus'a göre, bu amaç gerçekleştirilirse, sonlu devlet yerini sonsuz devlete, yani Tanrı Devleti'ne bırakacaktır. Tanrı Devleti'nde, ruh, beden arzularından sıyrılacak ve böylece insan mutlak adalete, barışa ve mutluluğa erişecektir. Augustinus'a göre, böyle bir barış ve adalet durumunun ortaya çıkması, bireylerin ya da hükümdarların sadece kendi iradeleriyle ya da erdemleriyle başarabilecekleri bir şey değildir. Mutlak adalet alanına yükselecek kişilerin iman eden insanlardan olacağı bellidir, fakat bunların tamamının Tanrı Devleti'ne dahil olup olamayacağı belirsizdir. Bu seçim yalnızca Tanrı'nın inayetine bağlıdır (Augustinus, 1972, s. 877).

Augustinus, Pavlusçu düşünceyi takip ettiği için, adaletsiz devletlerin kaynağını da Tanrı'nın otoritesine dayandırır. Bu nedenle, Tanrı Devleti'ne erişilene kadar, yeryüzünde bulunan dünyevi iktidarlara boyun eğilmesini doğru bir eylem olarak görür. Bu düşüncesiyle de halkın dünyevi iktidarlara itaat etmesini meşrulaştırmıştır.

1.5. AQUİNALI THOMAS: DEVLETİN EBEDİ YASA VE DOĞAL YASA EKSENİNDE KURULMASI

Geç Ortaçağ döneminde, Hıristiyanlık dinine ilişkin tartışmaların ve siyaset felsefesinin önemli bir figürü olan Aquinalı Thomas, hem Aristoteles'in sadık bir takipçisidir hem de "doğal hukuk/yasa" anlayışını Hıristiyanlığın etkisi altında ele alıp sistemleştirmiştir. Siyasal topluluğu adil bir yapıya kavuşturmak için Tanrı'nın buyruklarını izlemek gerektiğini düşünen Aquinalı Thomas, doğal hukuk anlayışında yaptığı düzenlemelerle

doğal yasanın üstünde tanrısal akla tabi bir “ebedi yasa” olduğunu ileri sürmüş, böylece doğal yasayı tanrısal buyruklara bağlı kılmıştır.

Aquinalı Thomas da tıpkı Aristoteles gibi siyasal topluluğun kurulmasını insanın doğal bir eğilimi olarak görür. Ona göre, bir siyasal topluluk “doğal yasa”yı temel alarak kurulur ve yasa, “insanı ‘iyi’ye yönelten ve ‘kötü’ unsurlardan uzak tutan tüm eylemlerin kural ve ölçüsüdür” (Aquinas, 1952, s. 205). Yasalar da dört çeşittir ve bunlar, “ebedi yasa” (*lex aeterna*), “doğal yasa” (*lex naturalis*), “insan yasası” (*lex humana*) ve “tanrısal yasa”dır (*lex divina*).

Aquinalı Thomas’a göre, Tanrı tüm evreni ve evrendeki bütün toplulukları rasyonel bir yasa çerçevesinde düzenler ve yönetir. Bu yasa, tanrısal aklın dışavurumu olarak nitelendirilebileceğimiz “ebedi yasa”dır (Aquinas, 1952, s. 208). Dünyevi ve göksel alanı düzenleyen her kural tanrısal buyruklara bağlı olduğu için, yasanın dört biçimi de tanrısal akla, yani ebedi yasaya bağlıdır; fakat insan, canlılar arasındaki tek “akıllı canlı” (*animal rationale*) olduğu için, tanrısal akla ya da düzene katılma kapasitesine bir tek o sahiptir. İnsanın, tanrısal akla dayanan rasyonel düzeni kavrayıp “ebedi yasa”ya katılmasıyla ortaya çıkan yasa ise “doğal yasa”dır (Aquinas, 1952, s. 209). İnsan, eylemlerini ve isteklerini yönlendiren doğal yasanın buyrukları sayesinde varlığını koruyabilir ve bedensel ihtiyaçlarını giderecek yolları keşfedebilir. Her birey, “iyi” olan unsurlara da doğal yasa sayesinde yönelir. Başka bir şekilde söylenirse, insanın bir topluma katılma ve Tanrı’nın bilgisine sahip olma eğilimi doğal yasada bulunur (Aquinas, 1952, s. 222).

İnsani deneyimlere ve zamanla ortaya çıkan geleneklere göre değişebilen yasa ise “insan yasası”nı oluşturur. Bu yasa, insanın toplumsal yaşamdan öğrendiklerinin sonucu olarak ortaya çıkarılır ve doğal yasaya eklenir. Başka bir ifadeyle, farklı durumlara göre farklı çözümler üretmek gerektiğinde bu yasa belirleyici olmaktadır. Örneğin, Aquinalı Thomas tarafından yaşamı kolaylaştırdığı iddia edilen mülk edinme hakkı ve kölelik anlayışı, insana faydalı olduğu için doğal yasaya eklenen insan yasasının bir parçasıdır (Aquinas, 1952, s. 225). Dolayısıyla, insan yasası, sadece doğal yasaya eklenmekle kalmaz, onu somut durumlar karşısında yeniden düzenleyen bir işlevi de yerine getirir.

Aquinalı Thomas’a göre, insan akıl sahibi bir varlık olduğu için “iyi yaşam”ı amaçlar ve bu amaca göre yaşaması doğal eğilimini gerçekleştirir ya da doğal yasaya göre hareket

etmesi demektir. Ne var ki, insan bir başına bu amacı gerçekleştirecek güce sahip değildir. İnsanın iyi ve adil bir yaşama erişebilmesi ve yetkinleşebilmesi için, bir siyasal toplulukta yaşaması gerekir. Dolayısıyla, Aristoteles'te olduğu gibi Aquinalı Thomas'ta da “insan doğası gereği siyasal ve toplumsal bir canlıdır” (Aquinas, 2018, s. 430). İnsan, yalnızca bu doğasına uyarak ortak faydayı gözeten siyasal ortaklıklar kurabilir ve mutluluğa erişebilir. Ortak faydanın gözetilmesi doğal yasanın düzenlemesi altında olduğundan, ortak faydayı gözetmeyen sivil yasa “yasa” adını alamaz (Aquinas, 1952, s. 206). Böylece Aquinalı Thomas, hem bireylerin “iyi yaşam”a ve “erdem”e ulaşma imkanını hem de pozitif yasaları doğal hukuka dayandırır, fakat doğal hukuk Tanrı'nın ve ebedi yasanın hükmü altındadır.

Aquinalı Thomas, *Prenslük Yönetimi*'nde, tanrısal buyrukları izleyen bir siyasal birliğin nasıl kurulacağına dair ilkeler belirler ve iç çatışmaları önlemek için krallığın en uygun rejim olduğunu belirtir. Çünkü Aquinalı Thomas'a göre, doğada yalnızca tek bir egemen güç olduğunda istikrar ve düzen bulunabilir; dolayısıyla, toplumda da mutluluğu ve uyumu tesis edecek olan çoğunluğun egemenliği değil, tek kişinin yönetimidir ve akla en uygun yönetim biçimi de budur (Aquinas, 2018, s. 434). Bu anlayış, hükümdarın buyrukları ile sivil yasa arasında sıkı bir ilişkinin varlığını gerektirir: Yasa, kralın buyruklarında gövde kazanır. Ancak Aquinalı Thomas, hükümdarın her koşulda toplumun faydasını gözetmek zorunda olduğunu söyler. Çünkü, uyrukların ortak faydasının gözetilmesi, ebedi yasanın güdümündeki doğal yasaya en uygun eylemdir. Bu nedenle, ortak faydayı gözetmeyen ve doğal hukuku hiçe sayan bir hükümdarın gücü Tanrı'nın otoritesine dayandırılmaz. Bir siyasal topluluğun yetkinleşebilme koşulu ise hükümdarın tanrısal buyrukları izlemesidir. O halde, “dünyevi mutluluktan sonsuz mutluluğa” ilerlemek isteyen her toplum, meşruiyetini Tanrı'dan alan bir hükümdar tarafından yönetilmelidir. (Black, 2001, s. 88,91). Bu hükümdar, “iyi yaşam”ı amaçlamalı, toplumu da doğal hukuka ve tanrısal adalete göre biçimlendirmelidir. Böylece “tek”in yönetimi altındaki toplumda barış ve adalet tesis edilecek, birliği sağlanan toplum kutsal amaçlara ulaşabilecektir (Aquinas, 2018, s. 434-436).

Aquinalı Thomas'ın getirdiği en büyük yenilik, hükümdarın gücünü/yetkilerini doğal hukukla sınırlandırmış olmasıdır. Bir hükümdar doğal hukuka uymayan kararlar aldığı anda, uyrukların bu kararlara uymalarını sağlayacak bağlayıcı hiçbir neden yoktur.

Böylece, iktidara direnme hakkını meşrulaştıracak bir zemin de ortaya koyulmuştur. Aquinalı Thomas'ın bu düşünceleri modern dönemin doğal hukuk kuramcılarını da etkileyecektir.

1.6. RÖNESANS: AŞKIN İLKELERİN YERİNDEN EDİLMESİ

Rönesans'ta, Ortaçağ'ın evren, insan ve siyaset anlayışını belirleyen bazı kavramlar etkisini sürdürse de, Hıristiyanlığın düşünsel alana etkisi azalmaya başlar. Bu dönemde, ekonomik yapıdaki değişimler yeni toplumsal sınıfları ortaya çıkarırken, bilimsel devrimler de insanı aşkın bir ilkeye başvurmadan doğayı anlamlandırabilen bir varlık konumuna getirir. Bu büyük dönüşümler, yeni bir “insan” anlayışını da ortaya çıkarmıştır. Bundan böyle insan, özgür istemiyle hareket eden ve eylemlerini kendi aklına dayandıran bir canlı olarak düşünölmeye başlanır.

Ekonomik ve bilimsel değişimlerin yanında, bütün Avrupa'yı etkisi altına alan Reform hareketleri de bu dönemde ortaya çıkar. Reform hareketleriyle ortaya çıkmaya başlayan ulusal kiliseler, siyasal krizlerde de belirleyici bir rol oynar. Bu krizler, krallara boyun eğdiren Roma kilisesinin otoritesini ve evrensel gücünü zayıflatarak, kralların siyasal nüfuzlarını artırmalarına zemin hazırlamıştır. Aquinalı Thomas'tan sonra, Dante, Ockhamlı William ve Padovaalı Marsilius gibi isimler dünyevi iktidarla kilisenin otoritesi arasına bir mesafe koyma çabasına girişerek, siyasal düşünceye laik ve dünyevi bir nitelik kazandırmaya başlarlar. Çözöme kavuşturulmak istenen yeni sorun, Tanrı'ya ya da doğaya başvurmadan, siyasal iktidarın nasıl temellendirileceğidir. Böylelikle, Tanrı ve doğa tarafından meşruiyet kazandırılan egemen güç anlayışının yerini, “meşruiyeti kendisine dayanan” bir egemen güç anlayışı almaya başlar (Mairet, 2018, s. 218).

Geç Ortaçağ döneminde yaşayan Padovaalı Marsilius, Mairet'nin ifadesiyle, “modern siyasal düşüncenin koşullarını hazırlamış”, siyaseti “özerk bir etkinlik” olarak düşünmüştür (Mairet, 2018, s. 220). Siyaseti bağımsız bir alan olarak ele alması, siyasal topluluğu ortaya çıkaran koşulları incelerken Tanrı ya da doğa gibi metafizik bir temele başvurmaması sayesinde mümkün olmuştur. Padovaalı Marsilius'a göre, kutsallıkla donatılmış “ruhani” bir iktidar meşru bir iktidar olarak görölemez; din adamları yalnızca tinsel bir kılavuz olabilirler ve hiç kimseyi kamusal bir cezaya çarptıramazlar, ne var ki

kilise kendi otoritesini sivil yasaların üstünde görmektedir (Ağaoğulları & Köker, 2013, s. 71). İki ayrı güç mevcutken insanların bu güçlerden hiçbirine uyamayacağını ileri süren Padova'lı Marsilius, otoritenin “dünyevi” ve “ruhani” olarak ikiye bölünmüş halde bulunmasını “toplumsal barış”ın önündeki en büyük engel olarak görür (Ağaoğulları & Köker, 2013, s. 69). Ona göre, siyasal topluluğun aşkın bir otoriteye dayanması ve “dışarıdan” kutsal bir amaç edinmesi gerekmez, siyasal birlik amacını zaten kendi içinde barındırmaktadır ve yetkinliğe ulaşmış örgütlü bir yapıdır. Padova'lı Marsilius, bu düşüncesiyle Aristoteles'in izinden gitmektedir. Aristoteles'ten ayrıldığı nokta ise topluluğun temelini ahlaki ödevler üzerine kurmamasıdır. Çünkü Padova'lı Marsilius'a göre, bir topluluk insanların gereksinimlerini karşılamak için kurulur. Ancak, topluluğun hedefi, yine Aristoteles'te olduğu gibi “iyi yaşam”ı ve “barış”ı tesis etmektir (Ağaoğulları & Köker, 2013, s. 56-57). İyi yaşam insanların ihtiyaçlarının karşılanmasıyla mümkünken, toplumsal barış, siyasal otoritenin kiliseye değil, doğrudan halka dayanmasıyla sağlanır. Padova'lı Marsilius da toplumun yasa sayesinde var olduğu düşüncesini terk etmemiştir, fakat bu yasa artık sivil bir yasadır. Ona göre, siyasal topluluğu kuran yasaları her durumda halk belirlemelidir ve adil düzen bu yasalarla mümkün olabilir. Gücünü halktan alan ve ortak faydayı gözetken hükümdar ise yalnızca yasayı uygulamakla yükümlüdür (Mairet, 2018, s. 223). Elbette Padova'lı Marsilius'un halk derken kastettiği, daha çok aristokratlardır ve henüz bir halk iktidarından söz edilmemektedir.

Siyasal alanı aşkın bir köken ve erek düşüncesine göre düzenleyen anlayışı tamamen terk ederek, siyasal iktidarın kaynağında insani “güç” ve “tutkular”ın bulunduğunu gösteren ve Rönesans'tan sonra da etkisini sürdüreceği yeni siyaset düşüncesini ortaya çıkaran ilk düşünür Machiavelli'dir. Machiavelli, aynı zamanda, “belli bir toprak ve belirli bir halk üzerinde gücü kullanan aygıt” anlamına gelecek şekilde “devlet” sözcüğünü kullanan ilk kişi olarak da anılır (Brancourt, 2018, s. 179). Devlet sözcüğünün bu modern anlamıyla birlikte, siyasal alanda kurucu ilke hükümdar ya da halk olarak düşünülür. Machiavelli'nin amacı da “devletin kavramsallaştırılması”yla ya da “egemenliğin özü”yle ilgilenmekten çok, bu kurucu ilkeyi çözümlenektir; bu nedenle Machiavelli'de “devlet sorunu kurucusu açısından ele alınır” (Mairet, 2018, s. 233).

Machiavelli, *Prens* adlı eserinde, özellikle yeni prenslikleri konu edinir, bu prensliklerde iktidarı elde tutmanın ve devleti bir bütün olarak korumanın yollarını gösterir. Platon'da ve Aristoteles'te, "iyi yaşam"ı ve adil yasaları ortaya çıkaran siyasal birlik filozofun tanımladığı erdemlere bakarak inşa ediliyordu; Cicero ise doğal yasaya uygun yaşamayı erdemli bir yaşam olarak görüyor, bu yasaya göre düzenlenen siyasal topluluğu adil bir topluluk olarak düşünüyordu; Ortaçağ siyasal düşüncesi ise Tanrı'nın buyruklarına uyan insanların ve bu buyruklara göre inşa edilen devletlerin, erdemli ve adil olduğu düşüncesini benimsemişti⁶. Machiavelli'de ise erdem ve adalet fikri, aşkın bir ilkedен yola çıkarak düşünülmez. Başka bir deyişle, Machiavelli Tanrı'ya, doğaya ya da *ideaya* göre belirlenen bir ortak iyi ya da erdem anlayışını reddeder. Erdem (*virtu*), talihin (*fortuna*) sunduğu fırsatları yönlendirecek ve onun getirdiği belaları engelleyecek yetenek ya da güç anlamına gelir. Buna dayanarak Machiavelli, talihin getirdiklerini, siyasal topluluğu koruyacak ve iktidarını sürdürecektir şekilde yönlendirmeyi başaran kişilerden büyük hükümdarlar olarak söz eder:

Eylemlerini ve yaşamlarını incelersek, talihten fırsat dışında bir şey aldıklarını göremeyiz; fırsat onlara istedikleri biçime sokabilecekleri bir madde vermiştir; o fırsat olmasa, atılım güçleri yitip giderdi ve o güç olmasa, fırsat boşa gelmiş olurdu. (Machiavelli, 2019, s. 56).

Bir hükümdar, konumunu, içinde bulunduğu koşullara göre ayarlamalı, talihin sunduğu fırsatları lehine çevirebilecek beceriyi göstermelidir. Ne ortaya çıkacak fırsatları değerlendirme gücü ne de talihin sunduğu fırsatlar tek başına yeterlidir, ikisi bir arada bulunmalıdır. Ancak Machiavelli'ye göre, "talihe daha az yaslanan kişi, konumunu daha iyi korur"; başka bir ifadeyle, talihten sunacağı fırsattan fazlasını beklememek gerekir. Hükümdar, iktidarını korumak ve siyasal topluluğun bütünlüğünü sağlamak için, silahlı bir güce ve halkın desteğine sahip olmalıdır (Machiavelli, 2019, s. 55-57).

Buna göre, artık "ortak iyi" de "erdem"e göre tanımlanamaz, "erdem ortak iyi uyarınca tanımlanmak durumundadır"; çünkü "ortak iyi", aşkın köklerinden koparılarak toplumun kendisine koyduğu hedeflere göre belirlenir. Bu hedefler ise siyasal topluluğun

⁶ Ortaçağ hem çok uzun bir dönemi işaret ettiğinden hem de bir bütün olarak tek bir Ortaçağ'dan söz etmek güç olduğundan bu genelleme eksiktir elbette. Ancak Ortaçağ'ın farklı eğilimlerinden söz etmek bu tezin konusunu aşacağı için kısaca siyasi metinlerin genel eğiliminden söz ettik.

bağımsızlığını sağlamak, yasaya dayanan istikrarlı bir yönetimi tesis etmek ve prensliğin itibarını korumaktır, “erdem” de bu amaçların elde edilmesini sağlayan yöntemlerin tamamıdır (Strauss, 2017, s. 88). Böylece, hem “erdem” hem de “ortak iyi”, siyasal alanı düzenleyen ve baştan belirlenmiş bir ölçüt olmaktan çıkarılır. Bu aynı zamanda, siyaseti yönlendiren bir “mutlak iyi”yi varsaymış ve “olması gereken”i temellendirmekle uğraşmış siyasal düşüncenin yerine, ahlaki bir ödeve/yükümlülüğe dayanmayan ve arzuları hesaba katan “gerçekçi” bir siyaset anlayışının geçirilmesi demektir. Machiavelli’ye göre, kendisinden önce siyasal düşünceye katkı yapan filozoflar, devletin nasıl yönetileceğini belirlerken olması gerekeni düşünmüşler, “somut gerçekliği” göz önünde bulundurmamışlardır. Bu nedenle, her durumda erdeme ve “iyi”ye göre hareket edecek bir hükümdarın insanları felakete sürükleyebileceğini görememişlerdir (Machiavelli, 2019, s. 93). Ama Machiavelli, felaketleri önlemek ve siyasal topluluğu bir arada tutmak isteyen bir hükümdarın kötü olmayı da bilmesi gerektiğini düşünür (Machiavelli, 2019, s. 93-103). Böylece, hem Antikçağ’ın hem de Ortaçağ’ın siyasal düşüncesinde dışlanan kötülük de erdem tarafından kapsanır ve klasik dönemde fazla dile getirilmeyen “tutku ve güç” siyasetin belirleyici unsurları olur (Ergül, 2014, s. 79).

Machiavelli ortaya koyduğu düşünceleriyle, siyasetin ölçütü olarak düşünülen Hıristiyanlık dinini, doğadan gelen yasaları ya da bireysel ahlak anlayışını siyasal düşüncenin dışına itmiştir. Ancak, belirttiğimiz gibi, egemenliğe meşru bir zemin kazandırmaya çalışmaz. Dolayısıyla, siyaseti devleti inceleyerek değil, “kurucu iktidar” açısından ele alır. İktidarın eylemlerinden ve ele geçirilme yöntemlerinden söz etse de halkın ve soyluların bulunduğu bir devlette, hangisinin egemenliğinin meşru olacağına dair bir temellendirme yapmaz. Mairret’nin de belirttiği gibi, Machiavelli için, “meşruiyet siyasi eylemin bir önkoşulu değildir; o siyasi eylemden kaynaklanır” (Mairret, 2018, s. 232). Onun meşruluğu temellendirmeden uzak tutumu, egemenliğin meşruluğunu temellendirmeye çalışan modern doğal hukuk kuramcılarına bir eksiklik olarak görünecektir.

Machiavelli’yi eleştiren Bodin ise, Rönesans döneminin kavramsal tertibatına “bölünmezlik” ve “süreklilik” özellikleriyle donattığı “egemenlik” kavramını eklemiştir. Machiavelli, “egemenlik” kavramını kullanmasa da, devlet ve kurucu iktidar anlayışıyla “bölünmez” bir egemenlik anlayışı ortaya çıkarmıştır; fakat Bodin, Machiavelli’nin

egemenlik anlayışında, “egemenliğin sürekliliği” kavrayışının ve egemenliği kurum olarak ortaya çıkaran bir soyutlamanın bulunmadığını ileri sürer. İktidar, kutsallıktan, erdemlerden ve doğadan gelen zorunluluklardan arındırılmıştır ama “iktidar ve güç ilişkisi geçicidir.” (Akal, 2014, s. 65). Ayrıca Bodin’e göre, Machiavelli’de ahlaki olmayan unsurlar devletin temeline yerleştirilmiştir, ama devlet böyle bir temele dayandırılırsa siyasal birlikten söz edilemez; çünkü, devletin ahlaki ödevleri de vardır. Bodin’in kuramında devlet, insanların ortak çıkarlarını gözeten “egemen güç”tür ve amacı da yurttaşları erdemli kılmak ve onların mutluluğunu sağlamaktır. Böylece devlet, adalet ve hak temelinde yükselen bir yapı olarak kavramsallaştırılır (Ağaoğulları & Köker, 2018, s. 18-19). Ancak, Bodin’in amacı, siyasal topluluğu ortaya çıkaran nedenleri ve devletin amaçlarını belirlemek değil, “egemenlik” ve “devlet” ilişkisini ortaya koymaktır. Çünkü, egemen gücü -fakat bu gücü kullanan egemeni değil- devletin kurucu unsuru olarak kavrar ya da egemen güç ve devlet kavramlarını özdeşleştirir. Bodin, Machiavelli’yi egemenliği egemen gücü kullanan kişiyle birlikte düşündüğü ve devletle hükümdar arasına mesafe koymadığı için de eleştirir. Kendi kuramında, “egemenlik” kavramını egemen kişiden ayrı düşünüp devlete içkin hale getirmiş, böylece, egemenliği hükümdar değişse bile hep var olan bir ilke olarak düşünebilmiştir. Dolayısıyla, devlet “soyut olarak düşünülen bir güç aygıtı” haline gelmiştir; iktidarı kullanmaksa, devlet mekanizmasının uygulayıcılığını ve koruyuculuğunu yapmaktır (Mairet, 2018, s. 234-235). Bodin’de, siyasal gücün/iktidarın (*potestas*) kullanımıyla, onu var eden ilke (*auctoritas*) egemenlik kavramında birleştiğinden, devlet meşruiyetini başka bir güce dayandırmak zorunda kalmaz. Böylece, Akal’ın da belirttiği gibi, devlet “meşruiyetini kendinden alır ya da o doğrudan doğruya meşruiyettir” (Akal, 2014, s. 72). Bodin, devleti hükümdarın da üstünde kurumsal bir güç/siyasal iktidar olarak belirlese de egemenliği mümkün kılacak en uygun rejimin monarşi olduğunu söyleyerek, egemenliği kralda vücut bulan bir yapı haline getirir. Kralı da tek meşru yasa koyucu olarak düşünür. Dolayısıyla, Machiavelli’ye yönelik eleştirilerine rağmen onda da devlet ve kral eşitlenmiş olur. O, böyle bir çelişkiye düşmekle kalmaz, halk ve hükümdar arasındaki ilişkiden ve hangi gerekçelere dayanarak egemenliğin kralda olacağından da söz etmez (Akal, 2014, s. 74-75). Bu sorun daha sonra, Bodin’de eksik olan “toplum sözleşmesi” kuramıyla çözülmeye çalışılacaktır.

Rönesans dönemiyle birlikte, “egemenlik” kavramı siyasal düşünceye eklemlenmiştir artık. Egemenliğin kim tarafından taşınacağı ve meşruiyetinin hangi ölçüte dayandırılacağı soruları ise 17. ve 18. yüzyıl siyaset kuramcılarının en temel soruları olacaktır.

1.7. TOPLUM SÖZLEŞMESİ KAVRAMININ TARİHSEL VE FELSEFİ ARKA PLANI

Modern dönemde, siyasal ve toplumsal birlikteliğin nasıl kurulduğu ve amacının ne olduğu soruları siyaset kuramlarının temel soruları olmaya devam eder, ancak bu sorular yeni bir sorunsal içinde ve yeni kavramlarla düşünölmeye başlanmıştır. Bu kavramlar, Antikaçağ’ın ve Ortaçağ’ın siyaset kuramlarına yabancı olan, “meşruiyet”, “egemenlik” ve “sözleşme” kavramlarıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, klasik siyaset felsefesinde siyasal topluluk “doğal” bir yapı olarak düşünölmür. Bu nedenle, topluluğu kuran ve düzenleyen ilkeler hep doğaya dayandırılmıştır. Ortaçağ’da ise doğanın üstüne aşkın bir otorite de yerleştirilir. Başka bir ifadeyle, Tanrı’nın buyrukları, doğal hukukun üstündeki ezeli-ebedi otorite haline getirilir. Siyasal gücün/iktidarın kaynağı da bu otoritelerdir. İktidarı elinde bulunduran kişi, ya doğuştan bu yetkiyi hak edecek erdeme ve bilgiye sahip olan kişidir -yani bu yetkiye sahip olması doğal bir zorunluluğa dayanır- ya da yönetme yetkisini Tanrı aracılığıyla elde etmiştir. Dolayısıyla, insanın siyasal hakları ve ödevleri, rasyonel ve düzenli bir durum olarak görölen “doğa”ya ya da doğal hukuku şekillendiren tanrısal buyruklara dayandırılmıştır. Buna göre, topluluk doğada bulunan yasalara veya tanrısal buyruklara göre düzenlenirse ve her insan, değerine göre belirlenen işlevsel yerinde bulunursa, toplumda adalet ve barış sağlanmış olur. Akıllı ve toplumsal bir canlı olarak kabul edilen insanın değeri ise, ahlaki yükümlölüklerini yerine getirme becerisine ve bilgi kapasitesine göre belirlenir. Siyasal topluluk da bu ahlaki yükümlölükleri temel alacak şekilde düzenlenmeye çalışılır. Dolayısıyla, hem Antikaçağ’da hem de Ortaçağ’ın büyük kısmında meşruiyet ve sözleşme tartışmasına ihtiyaç duyulmaz. Çünkü, siyasal topluluğun ve iktidarın meşruluğunun kökeni baştan bellidir ve bu köken doğa ya da Tanrı’dır.

Rönesans'ta, siyasal topluluğu kuran ve düzenleyen geleneksel ilkeler dayanak noktası olmaktan çıkarılır ama bu değişim yeni sorunları da beraberinde getirir. Siyasal topluluğun nasıl kurulacağı, kimin hangi gerekçelere dayanarak iktidarı elinde tutacağı, yurttaşların ya da yöneticilerin haklarının ne olacağı ve siyasal öznenin kim olduğu soruları, artık siyaset kuramlarının temel soruları haline gelir. Bu sorulara da “toplum sözleşmesi” kuramıyla çözüm bulunmaya çalışılır. Ortaya koyulan çözümler, doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelerle ve doğayı anlamak için başvurulan yeni yöntemlerle uyum içindedir. Aşkın ilkelerin yerinden edilmesiyle, doğayı kendi aklına dayanarak kuran ve çözümleyebilen insan, aynı zamanda siyasal topluluğun kurucu öznesi haline gelir. Bu değişimler sonucunda, siyasal topluluk insan yapımı bir birliktelik olarak temellendirilmiştir. Siyasal iktidarın meşruiyeti ise insanların egemen güce “rıza” göstermesine dayandırılır. Rıza göstermek “söz” vermekle mümkün olduğundan, toplum ve devlet, bir araya gelen insanların “sözleşme” yapması koşuluyla kurulabilir. Egemenliğin meşruluğu ve siyasal topluluğun kuruluşu toplum sözleşmesi koşuluna bağlandığında, yalnızca bireyin siyasetteki kurucu gücüne ve devletin yapaylığına vurgu yapılmış olunmaz, aynı zamanda, Aristoteles'ten beri hüküm süren düşünceye, yani insanların “doğal” eşitsizliğini önvarsayan düşünceye de karşı çıkılır. Böylece, toplumu sınıflara ayrılmış işlevsel bir birlik olarak tahayyül eden anlayış da terk edilir.

Sözleşme kuramının kökleri, Sofistlere ve Epikuros'a kadar uzanır⁷. Onlar, siyasal topluluğun doğal bir yapı olduğunu reddetmişler, toplumsal ve siyasal birlikteliğin uyuşma dayandığını ileri sürmüşlerdir. Daha önce söz ettiğimiz gibi, Platon ve Aristoteles, siyasal topluluğun sözleşmeye dayandığını ve insan yapımı olduğunu kabul

⁷ Karatani, çok daha önce ortaya çıkmış olan “sözleşme toplumları”ndan söz eder. Bu toplumların ilki Yehuda Krallığı'nın yıkılmasıyla Babil'e sürülenler tarafından oluşturulmuştur (Karatani, 2019, s. 18-19). Bir diğeri ise çeşitli kabilelerden İyonya'ya göç eden kişilerce kurulmuştur (Karatani, 2019, s. 29; 39). Karatani'ye göre, bu toplulukların kurulmasını sağlayan koşullar benzerdir. İyonya'ya göç eden bireyler, geldikleri yerde mensup oldukları dinsel, etnik, ve kültürel kimlikleri terk ederek yeni bir yerde bir araya gelmişler, katılmış kabile ya da “topluluk bağları”nı geride bırakmışlardır. Babil'de sürgünde olan Yahudi halkı ise kabile yapısının dayattığı sınırları silerek, onları bir arada tutan Museviliğe farklı bir içerik kazandırmışlardır. Böylece sözü edilen toplumlar, onları var eden “köken”lerin içini boşaltarak, iradi biçimde seçtikleri yeni bir topluma sadakat beslemişlerdir (Karatani, 2019, s. 53-54).

etmezler. Ortaçağ'ın son dönemlerinde ise, "güç, yöneticiye, halk aracılığıyla Tanrı'dan gelir" anlayışı, yani halkın çıkarlarını koruması koşuluyla, Tanrı'nın bir kralı güçle donattığı inancı, bir sözleşme fikri olarak belirlemiştir (Akal, 2014, s. 332). Modern doğal hukuk anlayışından önce, özellikle Aquinalı Thomas'ta, Tanrı'nın buyruklarına uymayan ve doğal hukuku çiğneyen hükümdara itaat edilmemesi meşru görülmüştür, fakat bu itaatsizlik kutsal otorite adına uygulanan bir itaatsizliktir. Hükümdar, modern sözleşme kuramlarında da halka karşı adil olma yükümlülüğü taşır ve egemenliği devreden halk, yükümlülükleri uymayan hükümdara direnme hakkına sahiptir. Ancak, bu kez direnme hakkı kutsal olana bağlı bir hak değil, dünyevi ve iradi bir haktır (Akal, 2014, s. 333). Bu değişimlerle birlikte, modern anlamdaki sözleşme kavramı yeni bir siyasi sorun içinde kullanılmış, özellikle Protestan düşünürler (monarkomarklar) tarafından Katolik krallara direnmenin meşru zemini haline getirilmiştir.

Katolik kralların Protestanlara yönelik saldırılarına ve iktidarlarını genişletme çabalarına karşı çıkan monarkomarklar, önceleri Pavlus'un dile getirdiği ve daha sonra Calvin'in tekrar ettiği, "her türlü siyasi otorite Tanrı'dan gelir ve bu nedenle dünyevi otoriteye itaat edilmelidir" düşüncesini terk ederek, Protestanlığa uymayan iktidarlara direnmenin meşru olduğu düşüncesine yönelmişlerdir (Ağaoğulları & Köker, 2013, s. 309). Monarkomarklar, direnme hakkını meşrulaştırmak için, kralın iktidarının dini ya da doğal bir dayanağı olmadığını, bu iktidarın, "halk" ve "hükümdar" arasında yapılan bir "sözleşme"ye dayanması gerektiğini ileri sürerler. Sözleşmeyi ise bir "egemenlik" tanımıyla birlikte düşünürler. Bu tanıma göre, halk, egemenliğin taşıyıcısı olan "sosyal bütün"dür ve egemenliği sözleşme yoluyla bir hükümdara devreder. Bu hükümdar, halkın doğal haklarını sınırlandırır ya da sözleşmeyi ihlal ederse egemenlik başkasına devredilebilir (Brancourt, 2018, s. 183).

Siyasi iktidarın temelinde, hükümdar ve halk arasında yapılan bir sözleşmenin bulunduğunu söyleyen ilk monarkomark Theodore de Beze'dir. Ona göre, bir hükümdar halk adına karar alan temsilciler aracılığıyla seçilir ve seçilen kişi toplumun barışını ve mutluluğunu sağlamakla görevlidir. Halkın temsilcileri ve hükümdar birbirlerine karşı yükümlüdürler ve bunu da bir sözleşmeye dayandırır. Hükümdar bu sözleşmeye uymaz ve bireylerin haklarını ortadan kaldırır, egemenliğin taşıyıcısı olan halk temsilcileri, iktidarda bulunan kişiyi devirme hakkına sahiptirler (Brancourt, 2018, s. 183).

Bir diğerk monarkomark Buchanan ise toplumun doğa gereği ortaya çıktığını ama siyasal iktidarın halk ve hükümdar arasındaki bir sözleşmeyle yaratıldığını belirtir. Buchanan'a göre, halk siyasal topluluğu düzenleyecek yasalar koyabilir ve yasa yapma gücüne sahip olduğu için, hem yasaların hem de kralın üstündedir. Dolayısıyla, kral halkın koyduğu yasalara tabidir, hatta onu halkın koyduğu yasalar var eder. Bu nedenle kral, adaleti tesis etmek ve bağlı olduğu yükümlülöklere uygun davranmak durumundadır. Halk da bu görevleri yerine getirecek olan krala egemenliği devretmeyi kabul eder. Ancak, sözleşmeyi ve yasaları yok sayan krala direnmek halkın meşru eylemidir (Ağaoğulları & Köker, 2013, s. 326-328).

Monarkomarklar tarafından ileri sürölen sözleşme teorileri, 17. yüzyılda daha sistematik bir biçime kavuşturulur. Bu sistemleştirmeyi başlatanlardan biri, siyaseti aşkın bir otoriteye başvurmadan düşünen ve egemenlik kavramıyla sözleşme kavramını bir arada ele alan Althusius'dur. Althusius'a göre, tek doğal topluluk ailedir ve bir siyaset kuramının çözüme kavuşturması gereken soru, insanın ilk topluluk olan aileden başlayıp, daha büyük siyasal ve toplumsal birliklere nasıl ulaştığıdır. Althusius'un yanıtı, farklı ailelere liderlik eden kişilerin sözleşme yapmasıyla siyasal topluluğun kurulup büyümeye başladığıdır. Althusius, bir araya gelen ailelerin, zamanla eşgüdömlü hareket eden yapılara/kümelere dönüştüğünü söyler ve bu kümelere "sembiyotik topluluk" adını verir (Ağaoğulları & Köker, 2018, s. 70). Bu yapıların büyük bir devlete dönüşmesi ise kümelerin kendi aralarında sözleşme yapmalarıyla ve siyasal gücü taşıyacak bir yönetici belirlemeleriyle sağlanır (Ağaoğulları & Köker, 2018, s. 73). Althusius'a göre, egemenlik işbirliği halindeki kümeleri oluşturan halktadır; dolayısıyla, siyasal gücü taşıyan hükümdar meşruiyetini halktan alır (Ağaoğulları & Köker, 2018, s. 76). Bu nedenle hükümdar, ortak faydayı amaçlamak ve yurttaşların koyduğu yasalara göre hareket etmek zorundadır. İnsan kümeleri, oluşturdukları devletlere bir sözleşme aracılığıyla dahil olduklarından ve sözleşme ortak çıkarları korumak için yapıldığından, kişisel çıkarını toplum çıkarının önüne koyan hükümdara direnmek ve onu devirmek, her kümenin meşru hakkıdır. Althusius, böyle bir durumda insan kümelerinin başka kümelerle yeni ortaklıklar kurabileceklerini söyler (Ağaoğulları & Köker, 2018, s. 83). Tek tek bireyleri değil de insan kümelerini sözleşmenin faili olarak düşünen Althusius, henüz bireyi siyasal özne olarak görmez. Ayrıca, egemenliğin halkta olduğunu söylese de siyasal güç

hükümdardadır. Bu nedenle, onun kuramında tam olarak bir halk egemenliğinden söz edilemez.

Bir diğer düşünür Francisco Suarez ise, ilk olarak, insanın “doğa gereği toplumsal bir canlı” olduğu düşüncesini tekrar eder. Suarez’e göre, ilk doğal topluluk ailedir. Ancak, insanlar ailede tüm ihtiyaçlarını gideremezler ve daha büyük topluluklar kurma ihtiyacı duyarlar. Bu topluluklar, siyasal bir niteliğe sahip kentlerdir. Suarez’e göre, insanlar topluluklar kurmaya doğuştan yeteneklidirler ama mükemmel bir toplulukta birleşebilmeleri için, “insan iradesi” ve “ortak rıza” gereklidir (Riley, 2006a, s. 350). Bu nedenle Suarez, siyasal birliği doğal bir yapı olarak görmesine rağmen, bu düşüncesine iradeciliğe dayalı bir sözleşme kuramı ekler. Bu kuram iki aşamalı bir düzenlemeye dayanır. İlk aşamada, modern düşünceden uzaklaşıldığı söylenebilir, çünkü insanlar siyasal topluluğu (siyasal *corpusu*) kurma iradesini Tanrı’dan alırlar ve bu iradeye dayanarak bir sözleşme yaparlar. Bu sözleşme sonucunda siyasal *corpus*, “otorite” ve egemen güç haline getirilir. İkinci aşamada ise insanlar siyasi gücü/iktidarı bir hükümdarın kullanımına bırakırlar (Akal, 2018, s. 146-148). Bu yönüyle Suarez, Althusius’a göre daha modern bir sözleşme kuramı geliştirmiştir. Çünkü, sözleşme yapan özneyi, bir araya gelmiş insan kümeleri olarak değil, tek tek bireyler olarak düşünür; ayrıca, siyasal alana “iradecilik” kavramını dahil eder. Egemenlik doğrudan halka verilmese de egemenliği taşıyan “siyasal *corpus*”, hem kralın hem de halkın üstünde bir güç olarak belirir ve siyasi gücü kullananlar siyasal *corpusun* ortak faydasını gözetmekle yükümlüdürler (Akal, 2018, s. 149).

İncelediğimiz bu kuramlardan sonra ortaya koyulan bütün sözleşme kuramları, hem bireyi merkeze alan hem de özel mülkiyet anlayışını hesaba katan bir içerik kazanır. Bu unsurlara dayanarak egemenliğin meşruluğunu temellendirmek isteyen Grotius ve Hobbes, yöntemsel olarak da farklı bir yol izlerler. Onlar, matematiksel fiziğin doğayı açıklamayı olanaklı kılmasına dayanarak, ahlakı ve siyaseti matematiksel bir kesinliğe kavuşturmak isterler. Hem bu farklılıkları hem de Rousseau’yu doğrudan etkilemiş olmaları nedeniyle, bu iki ismin siyaset kuramı ayrıca ele alınacaktır.

1.8. GROTIUS: DOĞAL HUKUK VE SÖZLEŞME DÜŞÜNCESİ ARASINDA SİYASAL TOPLULUĞUN KURULUŞU

Grotius, Stoacılarından başlayıp Ortaçağ'ın skolastik anlayışına dek uzanan doğal hukuk ve insan anlayışını devralır, ama tümüyle bu klasik anlayışı sürdürmez. Onu modernler arasına dahil edebilmemizi sağlayan unsurların ilki, 17. yüzyıl boyunca etkili olan rasyonalist ve matematiksel yönetime göre hareket etmesidir:

Nasıl matematikçiler biçimleri incelerken, bu biçimleri kapsamlarından soyutlaştırıyorlarsa, ben de hukuku incelerken, düşüncemi her türlü somut olaydan uzak tuttum (Grotius, 2011, s. 28).

Aksiyomatik bir yöntem izleyen Grotius, akla ve toplumsal yaşama uygun olan her şeyin *a priori* olarak doğaya uygun olduğunu düşünür ve doğal hukuk tanımını bu sava dayandırır. Buna göre, “doğal hukuk”, insani eylemlerin akla ve toplumsal birlikteliğe uygun olup olmadığını gösteren “doğru aklın (*recta ratio*) birtakım ilkeleridir” (Grotius, 2011, s. 32). Grotius'un insan anlayışı da bu savla uyum içindedir: İnsan, akli ve dil yetisi sayesinde doğal hukukun bilgisine erişebilen ve toplumsal birliktelik kurabilen “üstün bir hayvan”dır. İnsanların toplumsal birliktelik kurma eğilimleri ise çıkarlarını koruma ve hayatta kalma arzularından kaynaklanır. Çıkarlarını korumak için de, barışı ve istikrarı sağlayan siyasal bir toplulukta yaşamak isterler (Grotius, 2011, s. 18-19). Grotius'a göre, doğal hukukun üstündeki Tanrı buyrukları da bu eğilimlere uygun şeyleri “buyurmuş ve yasaklamıştır”⁸. Grotius bu ifadeyle, doğal hukuku Tanrı buyrukları karşısında ikincil bir konuma yerleştiriyormuş gibi görünür, ancak, bu konudaki temel düşüncesi, doğal hukuku Tanrı'nın bile değiştiremeyeceğine yöneliktir (Grotius, 2011, s. 33).

Grotius, toplumu “yapay” bir birliktelik olarak görmez. O, Aristoteles'in düşüncesini tekrarlar ve insanın “siyasal ve toplumsal bir varlık” olduğunu söyler; yine de devletli bir

⁸ Grotius'a göre, tanrısal iradeye dayanan hukuk, doğal hukukun yaptığı gibi, “birtakım şeyleri, niteliklerine bakarak buyurmakta ya da yasaklamakta” değildir, bir şeyi buyurduğu ve yasakladığı için o şey iyi veya kötüdür (Grotius, 2011, s. 33); bir başka deyişle buyurduğu ve yasakladığı unsurlar hukuka uygun veya aykırıdır. Dolayısıyla tanrısal irade, doğanın dışında başka bir hukuk kaynağıdır (Grotius, 2011, s. 20).

toplumun olmadığı “doğal durum”dan söz eder⁹. Doğal haklar ve ödevler de bu duruma göre belirlenir. Grotius’a göre, doğal durumda, doğal hukuk gereği herkes hem kendi varlığı üzerinde hem de dünyadaki maddi şeyler üzerinde hak sahibidir ve herhangi bir haksızlığa başvurulmadan bu durum değiştirilemez. Ne var ki insanların bilgileri arttıkça, doğal durum da bozulmuştur. Başlarda azla yetinmeyi bilen insanlar, yeni teknikler icat ettikçe, eğilimleri de büyük bir çeşitlilik göstermiş, tutkularının etkisi altına girmişlerdir. Grotius’a göre, bu değişimler çatışmanın hakim olduğu bir durumu ortaya çıkarmıştır. İnsanlar da kendilerini koruyabilmek için, ortak kullanılan mülkleri bireysel kullanıma özgü hale getirmeye başlamışlardır (Grotius, 2011, s. 79-81).

Doğal durumda adaletin ve yasanın mevcut olmaması, mülkiyetin ortak kullanıldığı düzenden, özel mülkiyetin hakim olduğu düzene geçiş sırasında birçok zorluğu beraberinde getirir. Çünkü, bu geçiş sırasında insanın mülk edindiği şeyler üzerindeki hakkı, başkaları tarafından kaba kuvvetle ihlal edilmiştir. Grotius’un çözüme kavuşturmak istediği temel sorun da bu ihlalin nasıl engelleneceği ve mülklerin nasıl bölüştürülüp korunacağıdır.

Grotius, doğal durumda malların ortak kullanımının doğal hukuka uygun olduğunu söyler. Buna rağmen, özel mülkiyet anlayışını da doğal hukuka uygun bulur; özel mülkiyet ortaya çıktıktan sonra, artık mülk sahibi kişinin rızası olmadan o malı ele geçirmek haksızlıktır ve doğal hukuka aykırıdır (Grotius, 2011, s. 33). Böylece Grotius, doğal hukuka mülkiyet hakkı gibi tarihsel olarak ortaya çıkmış bir hakkı eklemiş olur.

[Doğal] hukuk da, genel olarak, şuna varmaktadır: Başkasının malına el uzatmaktan çekinmek; başkasının malını ve bundan edinilmiş kazançlar varsa, bunları geri vermek; sözünü tutmak; kusuruyla yaratılmış zararı gidermek; ve insanlara hak ettikleri cezaların uygulanması (Grotius, 2011, s. 19).

⁹ Strauss, Grotius’un “sivil toplum”dan önce gelen bir “doğa durumu”ndan söz etmediğini belirtir, fakat şunu da ekler: Sadece doğal yasalara tabi olunan ve pozitif hukukun olmadığı bir dönem varsa, bu insanların bir zamanlar “doğal koşullarda” bulduklarını gösterir (Strauss, 2011, s. 217).

Toplumun amacı, bu doğal hukuk kuralını hayata geçirmek, her insanın kendi mülkünden dilediği şekilde yararlanmasını sağlamak ve böylece barışı tesis etmek olmalıdır (Grotius, 2011, s. 39). Grotius bunu olanaklı kılmak için, özel mülkiyeti koruma amacına hizmet eden bir devleti temellendirmek ister, yani Mairet'nin de belirttiği gibi, “egemenliği mülkiyet hakkı içinde düşünür” (Mairet, 2018, s. 236). Grotius'a göre, devleti inşa edebilmek için bireylerin doğal haklarını egemen bir güce devrettiklerini beyan etmeleri gerekir. Bu beyanla birlikte, siyasal topluluğu oluşturan kişiler “açık ya da varsayılan zımni bir sözleşme” bağyla bağlanırlar ve bir kişinin veya grubun egemenliği altına girerler (Grotius, 2011, s. 20). Grotius tıpkı bireyler gibi, halkların da bir sözleşme vasıtasıyla egemenliklerini bir başkasına devredebileceklerini ve bir egemenin buyruğuna girebileceklerini söyler:

Bir kimse dilediğinin kölesi olabilir. [...] Özgür bir halk da, kendisini yönetme hakkını, hiçbir parçasını kendine ayırmaksızın, tümüyle başkasına geçirerek, kendisini bir kişinin ya da daha çok kimsenin yönetimi altına neden koymasın? (Grotius, 2011, s. 48-49)

Grotius, bir halkın başkalarının buyruğu altına girmesini olağan karşılar; çünkü o, yönetmeyi daha iyi bilen halklar olduğunu düşünür ve insanların arasına doğaya dayanan bir hiyerarşi koyar (Grotius, 2011, s. 48-49). Ne var ki, bu duruma olanak veren sözleşmeyi ortaya çıkaran nedenler doğaya değil, siyasal ve ekonomik ilişkilere dayandırılır: Bir halk, istila nedeniyle yok olmak üzereyse ya da yaşamın sürmesini sağlayacak maddi koşullardan yoksunsa, bütün iradesini bir başka kişiye ya da gruba bırakabilir.

Grotius bu düşüncelere dayanarak, bireylerin haklarını, güvenliğini ve mülklerini koruyan ve ortak faydayı gözeten “eksiksiz bir topluluk” olarak nitelendirdiği devleti temellendirmiş olur. Devleti kuran bireyler de yasalar yaparak bir düzen kurmuş olurlar. Dolayısıyla, devletin temelinde doğal hukukun yanı sıra doğal hukukla uyum içinde olan ve sözleşmeye dayanan “yapay” bir hukuk da bulunur (Grotius, 2011, s. 35).

Grotius'un kuramında devlet, daha üstün bir otoriteye tabi olmayan “egemen güç”tür. Egemen güçle, bu gücü kullanan kişi ya da kişiler birbirinden bağımsız olarak düşünülür. Bu gücün taşıyıcısı, bir kurum olarak düşünülen devletken, gücü kullanan kral ya da belli bir grup olabilir (Grotius, 2011, s. 47-48). Grotius, devlet, hükümdar ve halk arasındaki

ilişkiyi düzenlerken, Aquinalı Thomas'tan beri süregelen anlayışın kısmi olarak gerisine düşer. Çünkü ona göre, gücünü kötüye kullanan hükümdar halk tarafından cezalandırılmaz; doğal hukuka ve tanrısal buyruklara aykırı davranan kişiye elbette direnilmelidir ama bu direnme hükümdara karşı gelme aşamasına gelmemeli ve onun hatalarına katlanılmalıdır (Grotius, 2011, s. 48; 59). Grotius bu savdan hareketle, devletin bireylerin başkaldırma hakkını yasaklayabileceğini söyler; çünkü, direnme hakkı, devletin eksiksiz bir birlik olmasını engeller. Ama Grotius, hükümdar, devletin üstünde bir otorite haline gelirse ve sözleşmeyle belirlenen yükümlülüklerini yerine getirmezse onu öldürmenin meşru olacağını da ekler (Grotius, 2011, s. 60-62).

Görüldüğü gibi, Grotius birbiriyle uyuşmayan hatta yer yer çelişkili hale gelen düşünceleri ileri sürer; hem klasik dönemde ileri sürülen görüşleri sürdürür hem de modernliğe dahil edilebilecek düşünceleri dile getirir. Bireyi, haklarını devretmesi koşuluyla devleti ortaya çıkaran fail olarak görmesi ve "egemenlik" kavramına hukuki bir boyut kazandırması en önemli katkılarından biridir (Mairet, 2018, s. 236). Bunu yaparken de hukuku ve devleti hem insanın doğal eğilimlerine hem de insanlar arası anlaşmalara dayandırmıştır. Grotius'un kuramında toplumsal birlikteliğin tam olarak iradi/insan yapımı olduğunu söylemeyi güçleştiren de budur; çünkü, bir yandan toplumun ve özel mülkiyetin tarihsel bir süreçte ortaya çıktığını ve insan iradesinden kaynaklandığını ifade ederken diğer yandan özel mülkiyet hakkını ve toplumsallaşma isteğini doğal hukuka dahil eder. Egemenliği devredilebilir bir unsur olarak görmesi ise Rousseau'nun eleştirilerine neden olacaktır.

1.9. HOBBS: EGEMENİN SİYASAL ALANI KAPLAYAN BEDENİ

Hobbes, klasik doğal hukuk geleneğinin kavramlarıyla iş görür ama hem doğa bilimlerindeki yeni gelişmelere hem de Machiavelli'nin siyaset görüşüne dayanarak bu kavramlara çok farklı içerikler kazandırır. Yan yana gelemeyecek bu iki düşünceden yeni bir kuram ortaya koyabilmiş olan Hobbes, ister ona karşıt bir konumda olunsun ister onun yolundan gidilsin her kuramcı için referans noktası olmuştur; bu nedenle, genel olarak modern siyaset felsefesinin başlangıcındaki isim olarak anılır.

Rönesans'tan itibaren, "bilimsel bilgi" ve "hakikat", insanın aklında ya da nedeni insan olan nesnelere bulunmaktadır, daha doğrusu yalnızca orada bulunabilir (Strauss, 2011,

s. 203). Bu düşünce Hobbes'un kuramını da etkiler. Hobbes, doğayı rasyonel ve düzenli bir yapı olarak değil, insan tarafından denetlenemeyen öğelerin bulunduğu bir yapı olarak düşünür. Hobbes'a göre, insan kendi dışında bulduğu için hakim olamadığı doğanın yerine, aklını ve kendi kurgusunu "Arşimed noktası" olarak belirleyerek hakikate erişebilir. Ahlak felsefesine, siyasete ve devlete dair bilgilere erişmek de öznenin kurucu figür olarak belirlenmesiyle ve devletin, insanın inşa ettiği "yapay bir doğa" olarak görülmesiyle mümkün olur (Hobbes, 2017, s. 17). Hobbes da bu yapay doğanın ya da devletin nasıl inşa edileceği ve düzenleneceği sorularına yanıt arar.

Hobbes, insanı "siyasal ve toplumsal bir canlı" olarak tanımlamaz ve bu nedenle siyasal topluluğu doğal bir yapı olarak görmez. Ona göre, bir toplum klasik ahlak görüşleri temel alınarak da inşa edilemez, çünkü insanın arzuları bitimsizdir, yani "nihai amacı" (*finis ultimus*) ve yöneleceği bir "en yüksek iyi" (*summum bonum*) yoktur. Hobbes bu savıyla siyasetin ilke edineceği aşkın bir "ortak iyi"nin varlığını da yadsımış olur (Hobbes, 2017, s. 81). Hem bilimsel gelişmelerin teleolojik bakışı şüpheli bir yönüme dönüştürmesi hem de Machiavelli'nin öğrettikleri, Hobbes'u aşkın ilkelere başvurmaktan alıkoyar, bütün metafizik ölçütler de bu nedenle dışarıda bırakılır. Machiavelli'nin siyaset sahnesine çıkardığı tutku ve güç, Hobbes'un kuramında da siyaseti belirleyen unsurlar haline gelir¹⁰. Bu belirleyici unsurlara dayanarak Hobbes, siyaset kuramına insanı tutkularla donattığı "ilkel" bir durumdan başlar. Başka bir ifadeyle, sivil toplumun olmadığı, arzuların hüküm sürdüğü ve aslında bir varsayım olarak ortaya koyulan kökensel bir "doğal durum"dan başlar (Hobbes, 2017, s. 102). Hobbes, doğal durumu ve doğal durumdaki insanı tarif ederken, etik ve insan görüşünü de ortaya koymaktadır.

Hobbes'a göre, ulaşılmaması gereken bir "en yüksek iyi" veya "nihai amaç" olmadığından, insanın mutluluğu dışsal nedenlere göre belirlenemez. Doğal durumda, insanın davranışlarını arzuları yönlendirir; mutluluk ise "bir nesneden diğerine arzunun devamlı ilerleyişidir". Bu nedenle, insanın amacı mutlak bir doyum noktasına ulaşmak değil,

¹⁰ Hobbes'un Machiavelli'den uzaklaşarak klasik doğal hukuk kuramına yaklaştığı noktaların izleri de sürülebilir. Strauss bu durumu daha açık kılacak düşünceler ileri sürer. Ona göre Hobbes, ahlaki ilkelerin büsbütün dışlanması ve bunun sonucunda toplumun kuruluşunun bir suçta dayandırılmasına razı gelmez. Toplumu bir adaletsizlik üstüne kurmamak için, savaşı doğal duruma, adaleti ise sivil toplum durumuna yerleştirir (Strauss, 2017, s. 97).

yeniden, başka arzulara gidebileceği yolları açık tutmak ve elde edilen gücü korumaktır (Hobbes, 2017, s. 81). Hobbes, insanın bu temel dürtüsünü ve ilk eğilimini “kudret arzusu” olarak adlandırır. Ona göre, bütün insanlar aynı kudret arzusuyla hareket ettikleri için, kudret artırılmadıkça insan sürekli risk altında olacaktır (Hobbes, 2017, s. 81). Çünkü, doğal durumda arzuları sınırsız şekilde genişleyen insan, arzu ettiği şeyleri elde edebilmek için, bir başkasını öldürmek veya tahakküm altına almak durumundadır. Bu da bir başka temel eğilimi, yani “ölüm korkusu”nu açığa çıkarır (Hobbes, 2017, s. 83). İnsan, bütün eylemlerini, kudretini artırmak ve ölüm tehlikesinden uzaklaşmak için, yani “varlığını korumak” için yapar. Buna dayanarak Hobbes, insanın en güçlü eğiliminden/tutkusundan en temel hakkı çıkarır (Strauss, 2011, s. 212):

DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapma özgürlüğüdür (Hobbes, 2017, s. 103).

Her insan, bu doğal hakka ve doğal hakkın tanıdığı özgürlüğe sahiptir. Bununla birlikte, doğal durumda bir rekabetin ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Çünkü Hobbes, klasik siyaset kuramlarında bulunmayan bir aksiyomu devreye sokar: İnsanlar zihinsel ve bedensel kapasiteleri bakımından eşit yaratılmışlardır (Hobbes, 2017, s. 99). İnsanların eşit kapasitelere sahip oldukları kabulü, herkesin her şeyde eşit hakka sahip olabileceği düşüncesini de beraberinde getirir. Hobbes’a göre, her insan eşit kapasiteye ve hakka sahiptir ama bu insanlar farklı arzulara, duygulara ve yaşam biçimlerine de sahiptir. İnsanların, iyi ve kötü ya da adalet ve adaletsizlik konusunda yaptıkları bütün ayrımlar da bu farklılıklara göre belirlenir, dolayısıyla, hazır buldukları bir ölçüte göre hareket etmezler (Hobbes, 2017, s. 41). Bu nedenle Hobbes, insanın eğilimli olduğu nesnelere “iyi”, kaçındığı nesnelere ise “kötü” dediğini belirtir (Hobbes, 2017, s. 50). Her nesne ve olay, farklı insanlar üzerinde farklı duygulara neden olabilir. Bir nesne, bir kişi için “iyi” olabilirken, bir başkası için “kötü” olarak adlandırılabilir; tarihsel bir olay bir halk için adilken, başka bir halk için felakettir (Hobbes, 2017, s. 42). Adlandırmalardaki bu farklılıklar ve arzuların uyuşmazlığı, insanların eşit güce sahip olduğu ve uyulacak ortak bir ölçütün bulunmadığı doğal durumda, mülklerin neye göre “benim ve senin” (*meum et tuum*) olarak adlandırılacağını da bulanıklaştırır (Hobbes, 2017, s. 103). Kudret arzusu ve ölüm korkusuyla sarmalanmış insan da bu belirsizlik durumunda bitmeyen bir rekabet

ortamındadır ve bu rekabet ve güvensizlik ortamı bir “savaş durumu” olup çıkar (Hobbes, 2017, s. 101).

Hobbes, savaş durumunu ortadan kaldırmak için, bir otoritenin ve yasanın mevcut olması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre, “insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit” savaş durumundan kurtulamazlar (Hobbes, 2017, s. 101). Savaş durumunda, eylemlerin değerini belirleyecek hiçbir ölçüt ya da yasa bulunmadığından, insanın istek ve duyguları ve buna bağlı eylemleri, kendi başına “doğru ve yanlış ya da adil ve adaletsiz” olarak adlandırılmaz. Bu kavramlar, yalnızca mutabakat sonucunda ortaya çıkarılan ve yasaya tabi kılınan bir toplumda bulunabilir (Hobbes, 2017, s. 102-103). Hobbes bu noktadan sonra, genel bir gücün ortaya çıkarılması ve toplumun kurulması için, tutkulara değil, tutkuları sınırlayan ve düzenleyen akla başvurulması gerektiğini söyler.

Hobbes, doğal durumda insanların savaş durumunda olduğunu söyler ama aynı insanların bu durumdan kurtularak, barışa ve güvenliğe kavuşmak istediklerini de belirtir (Hobbes, 2017, s. 103). İnsanı barışa ve güvenliğe ulaştıracak olan da akılla kavranan ya da akla dayandırılan “doğal yasalar”dır. Hobbes için, “doğal hak” bir “özgürlük”ken, doğa yasası, “insanın varlığını korumak için zararlı olanı yasaklayıp yararlı olana eğilim göstermesini sağlayan ilkeler”dir ve bu ilkeler bir hak değil, insanın “yükümlülükler”idir. (Hobbes, 2017, s. 104).

Hobbes’a göre, en temel doğa yasaları, insanların “barışı araması” ve “doğal haklarını bırakması” gerektiğine işaret eder¹¹ (Hobbes, 2017, s. 104). Çünkü, insanlar doğal haklarını sınırsızca genişletmek ve bunu sonsuza dek sürdürmek isterlerse, savaş durumu sürecektir. Doğal durumdan çıkıp barışın ve güvenliğin tesis edildiği sivil toplum durumuna geçmek için tek yol, aklın/doğa yasalarının kılavuzluğunu izlemektir. Hobbes’a göre, doğal hakların bırakılması rasgele bir “feragat” değil, belirli kurallar ve çıkarlar çerçevesinde hakların “egemen bir güce devredilmesidir” (Hobbes, 2017, s. 105). Doğal durumda insanları ayıran ve adlandırmadaki farklılıkların dışavurumu olan

¹¹ Hobbes’a göre, en temel hak, yani varlığını koruma hakkı vazgeçilemez bir haktır. Çünkü, bu hakkın devredilmesi kişinin varlığının ortadan kaldırılması anlamına gelir, zaten tüm haklar da bu en temel hakkı korumak için devredilmektedir (Hobbes, 2017, s. 106).

“konuşma”, hakların devrinde insanları bir araya getiren etkenlerden biri olur; çünkü, hakların devredilmesi insanın iradesine dayalı bir eylemdir ve bu irade “söz”ler vermekle belirginleşir. Dolayısıyla, insanların haklarını devretmeleri bir “sözleşme” yapımlarıyla mümkündür. Ancak Hobbes, insanların verdikleri sözü tutmamalarında şaşılacak bir şey olmadığını belirtir. Buna engel olabilmek için, sözleşmenin sonucunda insanlara korku salacak ve yasa koyacak bir gücün ortaya çıkarılması gerekir. Bu güç ise, bireylerin haklarını kendisinde toplayan “genel ve üstün bir güç” olmalıdır (Hobbes, 2017, s. 109). Hobbes’a göre böyle bir güç, herkesin kendi yargıcı olduğu ve adaleti kendi öznel görüşlerine göre belirlediği doğal durumda var olamaz; barış ve güvenlik durumuna geçilebilmesi ve adaletten söz edilebilmesi için, herkesin mutabık olduğu yasa koyucu bir güç belirlenmeli, toplum durumuna geçilmelidir. “Herkesin hakkını bir kişiye veya heyete bıraktığı bir sözleşmeyle” ortaya çıkan ve insanları sözlerini tutmaya zorlayan güç “Devlet”tir (Hobbes, 2017, s. 136). Böyle bir güç olmadan ya da sivil toplum durumuna geçilmeden, doğa yasaları idrak edilse bile uygulanamaz; çünkü, doğa yasaları yalnızca pozitif yasalar ortaya çıkarıldığında ve egemen bir güç inşa edildiğinde yaptırım gücüne kavuşabilir (Hobbes, 2017, s. 123).

Hobbes, bireylerin haklarını sadece bir kişiye değil bir heyete de devredebileceklerini söyler. Ama hep tek bir kişinin yetkili kılınması gerektiğini düşünür. Bu kişi, hakların devri sırasında ortaya çıkarılan yapay “siyasal kişi”dir (Hobbes, 2017, s. 126). Haklarını devretmiş “çoğulluk” olan halk, bu siyasal kişinin bedeninde “tek” bir kişi haline gelir ve o kişi tarafından “temsil edilir” (Hobbes, 2017, s. 128). Buna dayanarak Hobbes, devleti “tek bir kişi halinde birleşmiş topluluk” olarak tanımlar (Hobbes, 2017, s. 136). Böylece, egemen gücün taşıyıcısı olan “egemen”, Hobbes tarafından tek siyasal “fail” haline getirilmiştir.

Hobbes’un, egemeni toplumun üstünde konumlandırışı onun siyaset kuramının en çok eleştirilen yanlarından biridir. Hobbesçu sözleşme, 16. yüzyılda ortaya çıkan sözleşme kuramlarından farklıdır; çünkü Hobbes’un kuramında halk, egemen kişiyle bir sözleşme yapmaz. Egemen, bireylerin kendi aralarında yaptıkları sözleşme sonucunda ortaya çıkar ve sözleşmenin tarafı değildir (Hobbes, 2017, s. 138). Bu nedenle egemen, tüm hakları üzerinde taşıyan tek yetkili ve “yasa koyucu”dur; yani, egemen adaletin ne olduğunu ve hakkı belirleyen kişidir. “İyi ve kötü”yü ya da “yasal ve yasal olmayan”ı o

belirlediğinden, hiçbir “toplum yasası”na/pozitif yasaya tabi değildir (Hobbes, 2017, s. 141-142, 201). Hobbes, böyle bir gücü elinde tutan egemenin uyruklarına kötü davranabileceğini kabul eder ama bu kötülük ona göre asla adaletsizlik olamaz; çünkü, sözleşmeyle haklarını devreden insanlar egemenin meşruiyetini kabul etmiş sayılırlar. Ayrıca Hobbes, egemenin halka insafsız davranarak bir çıkar elde edemeyeceğini söyler¹²; çünkü egemenin çıkarları, yani “zenginliği, kudreti ve şerefi” halkının güvende ve mutlu olmasına bağlıdır (Hobbes, 2017, s. 147). Bu nedenle, egemenin bedeninde hem kendisinin hem de halkın çıkarı birleşir. Hobbes’un en iyi rejimi “krallık” olarak düşünmesinin nedeni de budur. Çünkü o, tek bir insanın hem kendisini hem toplumu temsil ettiği yönetim biçiminde, özel çıkarla kamusal çıkarın çakıştığını düşünmektedir; böylece, kamunun çıkarı da en geniş sınırlarına ulaştırılabilir (Hobbes, 2017, s. 147).

Egemen, tüm toplumun üstündeki siyasal güç olarak belirlendiğinden, egemenin inşa ettiği yazılı yasalar “bir tavsiye değil bir emir” haline gelir; başka bir deyişle, yasalar, devletin uyruklarına dayattığı ve onları sınırlayan kurallar haline gelir (Hobbes, 2017, s. 200). Bunun sonucunda, egemen tek siyasi yetke olurken, halkın özgürlüğü egemenin koyduğu yasalara uymaktan ibaret kalır, hatta denilebilir ki halkın özgürlüğü tamamen siyasetin dışına taşınmıştır. Çünkü Hobbes, insanları sadece ticaret anlaşmalarında ve meslek seçimlerinde özgür bırakmıştır. Bu da Hobbes’un kuramında halkın payına düşen özgürlüğün, ekonomik özgürlüklerden ibaret olduğunu göstermektedir (Hobbes, 2017, s. 165). Dahası Hobbes, doğal yasa ile pozitif yasa arasındaki ayrımı dile getirirken, “toplum yasalarına uymak doğal hukukun bir parçasıdır. Doğal hukuk ve toplum yasaları farklı yasa türleri olmayıp aynı bütünün parçalarıdır.” diyerek, egemenin buyruğuyla doğal yasayı özdeşleştirmektedir (Hobbes, 2017, s. 202). Bu özdeşleştirme, yasaların yalnızca “egemenin aklına uygun” şekilde koyulabildiğini ve onun mutlak otorite

¹² Hobbes, halkın çıkarını korumayan bir egemenin olamayacağını varsayar, aksi durumda egemen doğa yasalarını ihlal etmiş olacaktır (Hobbes, 2017, s. 258). Fakat, Tuck’ın da belirttiği gibi, egemenin doğal yasalarla sınırlanması, “tebaasının ona karşı gelme hakkı bağlamında değil, egemenin ahlaki ödevleri çerçevesinde anlaşılmalı”dır; başka bir deyişle, egemen nasıl davranırsa davranırsa halkın direnme hakkı yoktur (Tuck, 2015, s. 128). Tuck’ın burada göz önünde bulundurmadığı unsur ise egemeni sınırlayacağı iddia edilen doğa yasalarının bile, Hobbes’ta egemenin buyruğu haline dönüşmesidir.

olduğunu gösterir; halkın bu yasalara ve egemene tabi olmak dışında yapabileceği hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, Hobbes için siyasetin öznesi/kişisi yalnızca egemendir, kraldır. Halk ise siyasal özne olmaktan alıkonulur. Baker'in sözleriyle de ifade edersek,

Halk, Hobbes için kişileştirilebilir bir varlık değildir öyleyse; söz edilebilecek tek "kişi", söz edebilecek tek kişidir aynı zamanda. Bu iki dizi, başka bir deyişle, "sözceleme öznesi" ve "sözün öznesi" tek bir kişilikte, yani Egemenin kişiliğinde bütünleştirilir (Baker, 2019, s. 58).

Böylece, egemen tüm özgürlüklere ve haklara sahipken, güvenliğe kavuşmak için haklarını bir kişiye devreden halk bütün siyasi gücünü ve özgürlüğünü yitirmiştir. Pitkin'in de belirttiği gibi, "haklar ve ayrıcalıklar fail kişinin payına, yükümlülükler ve sorumluluklar da ona yetki verene düşmektedir" (Pitkin, 2014, s. 22). Hobbes'a göre, bu sayede güvenlik sağlanmış, savaş durumu sonlandırılmıştır. Ne var ki siyasal topluluk tek bir kişinin sınırsız özgürlüğe sahip olması ve geri kalan herkesin özgürlüğüne -dolayısıyla eşitlikten gelen haklarına da- darbe vurulmasıyla kurulabilmiştir. Bir toplumun, doğal durumdaki eşitliğin ve özgürlüğün ortadan kaldırılması koşuluyla kurulması ve hakların tek bir kişiye devredilmesi, aynı kavramsal tertibatı kullanarak farklı sonuçlar çıkaracak olan Rousseau'nun ele alacağı konular olacaktır.

2. BÖLÜM: ROUSSEAU’NUN SİYASET KURAMI VE GENEL İRADE KAVRAMI

17. yüzyılda yaşanan siyasal krizler ve devletlerin yaşadıkları iç savaşlar, siyaset kuramları üzerinde de etkili olmuştur. Bu dönemde siyasal topluluğu “bir” ve “bütün” yapmanın koşullarını ortaya koymak, filozofların temel kaygısını oluşturmuştu. Özellikle Hobbes’u incelerken gösterdiğimiz gibi, siyasal birliği sağlamanın ve özel mülkiyeti güvence altına almanın koşulu, bir egemenin buyruğu altına girmek olarak görülmüştü. Aydınlanma Devri filozofu olan Rousseau ise insanların tek bir egemene tabi kılınmasını halkın köleleştirilmesi olarak yorumlar. Modern kültürün de bu tahakküm ilişkisine arka çıktığını, hatta yeni tahakküm biçimlerine zemin hazırladığını düşünmektedir.

Aynı çağı paylaştığı filozoflardan farklı bir tutum sergileyen Rousseau, modern kültürün gizlediği siyasal ve toplumsal çelişkileri belirginleştirmeye çalışır. Rousseau, içinde bulunduğu kültür ortamını değerlendirirken, ahlaki değerlerin yok olmasından yakınır ve özellikle erken dönem metinlerinde, ahlaki yozlaşmanın nedeni olarak modernliği ve kültürel gelişmeleri işaret eder.

Modern kültürün insanı sadece kişisel çıkarlarını düşünen biri haline getirdiğini ve bu nedenle, “adalet”e dayalı toplumun ortadan kalktığını düşünen Rousseau, toplumda ortak çıkarların gözetildiğine inandığı klasik döneme ve daha da geri giderek, hiç var olmamış olabileceğini düşündüğü bir “doğal durum” a başvurur. Doğal durum varsayımı, insanı ilkel bir durumda yaşamaya sevk etmek için değil, eşitsizliği ve ahlaki yozlaşmayı besleyen koşulların bilincine varmak için ortaya konulur. Doğal halin sunduğu özgürlük ve eşitlik, hem örnek alınması gereken bir model hem de hak ve ödevleri belirginleştirecek bir dayanak noktası olarak belirlenir. Ayrıca, servet ve ün sahibi olmayı insanın en önemli amacı olarak gören bireyciliğe karşı bir argüman geliştirmek de amaçlanmaktadır (Strauss, 2011, s. 290).

Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*’de, “bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine katkı yapmış mıdır?” sorusuna yanıt arar; “bilim ve sanat”ı ise hem ilk anlamlarıyla hem de “modern uygarlık” ya da “modern kültür” anlamında kullanır. Modern kültürün, bireyin başkalarıyla kurduğu ilişkiler üzerindeki etkisini inceleyen

Rousseau, bilim ve sanattaki gelişmelerin insanın “övülme” ve “şöhret olma” isteğine olanak sağladığını, hatta bu arzuların nedeni olduğunu düşünür. Bu kültür, “üstün” ve pahalı zevklerle doğrudan ilişkilidir ve bu zevkler açığa çıktıktan sonra, insanların diyaloglarını, jestlerini ve yaşam biçimlerini şekillendirmeye başlamıştır. Dahası, uygar ve erdemli bir görünüş kazanmak için “süslü zevkler”e sahip olmak gerektiği düşünülmeye başlanmış, bu zevkleri temel bir ihtiyaç haline getiren insan, lüks yaşamın, ihtişamın ve modern görünme arzusunun etkisi altına girmiştir.

Rousseau’ya göre, bilimlerde ve sanatlarda ustalaşan insanlar, özgürleştiklerini, erdem sahibi olduklarını ve uygarlaştıklarını düşünürler, ama bir statünün ve sahte bir nazikliğin gönüllü kölesi olmuşlardır yalnızca. Başka bir ifadeyle, bilim ve sanatın ustaları, ince zevkler ve “uygar görünüş”le “hiçbir erdeme sahip olmadan bütün erdemlere sahipmiş gibi gözükme becerisini” kazanmışlardır (Rousseau, 2009, s. 48). Yaşadığı dönemi ahlakın bozulduğu ve erdem yok olduğu bir dönem olarak gören Rousseau, Atina, Sparta ve Roma devletlerini ise hayranlıkla anar ve bu devletlerde gösterişsiz bir ihtişamın var olduğunu düşünür (Rousseau, 2009, s. 49).

Rousseau’ya göre, modern uygarlık/kültür insanların tavırlarına ve duygularına bir yapaylık katmadan önce, insanlar “doğal” davranmaktaydılar. Rousseau bu doğal davranış durumunda insani ilişkilerin daha iyi olmadığını söyler; ancak, doğallığını kaybetmemiş insanlar en azından birbirilerini oldukları gibi görüp kendilerini güvende hissedebilmişlerdir. Oysa, sahteliğin/yapaylığın hüküm sürdüğü uygarlık durumu, toplumdaki bütün insanların birbirine benzediği bir durum yaratmıştır (Rousseau, 2009, s. 49). Bunun sonucunda da toplumda hiç kimsenin sahiden kendisi olmadığı bir kültür ortamı oluşmuş ve bu durum sahtelik, güvensizlik ve korku ortaya çıkarmıştır (Rousseau, 2009, s. 50).

Rousseau, Aydınlanma Devri’nin temel ilkelerine saldırdığı için, özellikle Voltaire ve takipçileri tarafından siyasi ve dini reformların sağladığı kazançları yok saymakla ve geçmişe dönüşü önermekle suçlanmıştır (Wokler, 2020, s. 26). Rousseau’nun doğal duruma “ideal yaşam biçimi” anlamını yüklediği doğrudur, ancak o, ilkel yaşama dönüşü önerdiğini kabul etmez. İlk metinlerinde ileri sürdüğü düşüncelerin bazılarını sonraki metinlerinde değiştirmiş olmasına rağmen, hiçbir zaman bilime saldırmadığını, sadece insanın değerini belirleyen tek ölçütün bilgi olmasına itiraz ettiğini belirtmiştir; klasik

düşüncenin kavramlarından olan erdemi, yeniden insanın değerini belirleyen ölçüt haline getirmeye çalıştığını savunmuştur (Rousseau, 2009, s. 45). Çünkü Rousseau'ya göre, erdemler önemini kaybettiğinde, sadece ahlaki yozlaşma değil, insanlar arasındaki eşitsizlik de artar (Rousseau, 2009, s. 68); insanın değerini bilgi ve yeteneğine göre belirleyen ya da bilimi ve sanatı erdemden/ahlaktan üstün tutan anlayış, “sıradan” insanların “güzel eylemlerini” yok sayıp onları toplumun dışına iter.

Fizikçilerimiz, matematikçilerimiz, kimyacılarımız, gökbilimcilerimiz, şairlerimiz, müzikçilerimiz, ressamlarımız var; gerçek yurttaşlarımız yok ya da varsa bile bu insanlar terk edilmiş köylerde, yoksul ve ihtiyaç içinde yaşıyorlar ve hor görülüyorlar. İşte bize ekmek ve çocuklarımıza süt veren insanların düşürdükleri durum ve bize karşı hissettikleri (Rousseau, 2009, s. 69).

Erken dönem metinlerinde modernliği ve dönemin kültürel yapısını bu şekilde eleştiren Rousseau, daha sonra eleştirisini siyasal alana doğru genişletir. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Toplum Sözleşmesi* adlı metinlerinde, eşitsizliği ve özgürlüğün yokluğunu, modern kültürden çok, kültürü de belirleyen siyasal ve toplumsal gelişmelere bağlayan Rousseau, modernliğin değerleri ve ölçütleri yerine insanları özgür kılacak ve aralarında eşitliği sağlayacak yeni ölçütlerin arayışı içindedir.

Bu ölçüt arayışından hareketle Rousseau, tıpkı 17.yüzyıl filozofları gibi toplumun nasıl kurulduğunu kökenlerine inerek incelemiş, insanı ve toplumu tanımak için varsayım olarak ortaya konulan bir “başlangıç noktası”na dönüş yapmıştır. Aslında, Rousseau'nun ne ölçüde varsayıma ne ölçüde olguya dayandığını belirlemek zordur. Çünkü o, “insan doğasının tarihinin” ilk gerçek yazarı olduğunu ileri sürer (Cassirer, 2017, s. 23). Rousseau zaman zaman kurguyla bilimsel kanıtları bir arada ele almaya çalışmış, Buffon'un *Doğa Tarihi* eserinden ya da Amerika ve Afrika kıtasına seyahat eden denizcilerin gezi günlüklerinden yola çıkarak “vahşi insan” a ve doğal duruma dair fikirler geliştirmiştir. Bir etnolog gibi hareket eden Rousseau, yine de tümüyle bilimsel kanıtlara dayanmamakta ve “saf doğa hali”nin ve “vahşi insan”ın bir varsayım olduğunu belirtmektedir (Rousseau, 2016a, s. 81). Doğal durum, Rousseau'nun kişisel arzularını hayata geçirmek için başvurduğu bir kavram değil, yöntemsel bir araçtır. Modern kültürün ve devletlerin tahakküm ilişkilerine alan açtığını ve bu ilişkilerin doğal ve meşru olmadığını göstermek isteyen Rousseau, insanın tamamen özgür olduğu bu varsayımsal durumu, siyasal alanı düzenleyecek ve ona meşruiyet kazandıracak yeni ilkelerin

bulunacağı temel olarak belirler. Bu nedenle de insanın ve devletin başlangıç koşullarını soruşturma nesnesi yapar.

2.1. İNSAN ANLAYIŞI VE DOĞAL DURUM

İnsanlar arasındaki eşitsizliğin nedenlerini ve bu durumun nasıl meşruiyet kazandığını belirlemek isteyen Rousseau, öncelikle toplumları kuran faili inceler ve “insan nedir?” sorusunu sorar. Rousseau, “saf doğa hali” varsayımıyla başlar ve modern insanın ortaya çıkışını, tarih formunda sunduğu bir kurama dayandırır (Wokler, 2020, s. 101). Bu yönüyle, diğer sözleşme kuramcılarından farklı olarak “tarih” kavramını ve ilerlemeyi de hesaba katmaktadır. Fakat Rousseau, kuramını tarihsel gerçeklere dayandırmadığını belirtir, onun ortaya koyduğu tarihsel süreç, kurgusal bir süreçtir. Bu kurgusal tarih anlatısına göre, insan gelişim gösteren bir canlıdır ve ahlaki ya da zihinsel olarak değişime uğradığı her durumda “doğal” yapısından uzaklaşmaktadır. Öyleyse, “insan nedir?” sorusunun yanıtı, insanın en “saf”, en “ilkel” halinde aranmalıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Rousseau doğal insanın asla var olmadığını düşünür, ama insanın değişiminden söz edebilmek için bu kurgusal figüre referans vermek durumundadır. Çünkü, “vahşi insan”, tarihsel süreçte çeşitli beceriler edinen “modern insan”ın da bozulmamış özünü gösterebilir (Rousseau, 2016a, s. 79). Elbette Rousseau, doğal insanın özünü belirlemeye çalışırken, varsayımına dayalı doğa hali ve doğal insan anlatısına gerçekçi bir insan görüşü de katar. Klasik dönemde pek hesaba katılmayan insanın doğal tutkuları, modern dönemde, toplumsal alanda insanın eylemlerini belirleyen unsurlar olarak hesaba katılmaya başlanmıştır. Rousseau da bu tavrı sürdürür ve insan görüşünü dile getirirken, insanın doğal itkilerine önemli bir yer verir; doğal insanı tanımlarken insanın belli tutkulara ve yetilere sahip olduğu düşüncesinden hareket eder.

Rousseau’ya göre, vahşi insanı tanımadan insanın özüne uygun hakları ve ödevleri belirlemek mümkün değildir. Doğal hak ve doğal yasa konusunda birbiriyle örtüşmeyen yorumların bulunması da insanın hakiki doğasıyla ilgili yeterince bilgiye sahip olunmamasından kaynaklanır. Çünkü, hiçbir filozof insanın ilk haline, “köken”lerine kadar inememiştir. Rousseau’nun burada eleştirdiği filozoflar özellikle Hobbes, Grotius ve Locke’dur. Rousseau’ya göre, bu filozoflar doğal hakları ve yasaları belirlemeye çalışırken, insanı ahlak kurallarını kavrayabilen rasyonel bir canlı olarak ele almışlar,

“vahşi insandan söz açmış, fakat uygar insanı anlatmışlardır” (Rousseau, 2016a, s. 88). Bu nedenle, vahşi insanı toplumsal duruma göre biçimlendirmekten kaçamamışlar, onu uygar insanın özellikleriyle ve meşguliyetleriyle donatmışlardır. Rousseau, bu filozofların insanın tarihselliğini, yani “insanlaşma” sürecini hesaba katmadıklarını düşünür (Strauss, 2011, s. 312). Filozoflar bu hataları nedeniyle, insanın ilkel durumda sahip olmadığı ve zamanla kazandığı akıl, ahlak ve toplumsallaşma niteliklerini onun özüne yüklemişler, hakları ve yasaları da doğal duruma göre değil, sivil toplumun ölçütlerine göre belirlemişlerdir (Rousseau, 2016a, s. 83).

Rousseau, vahşi insanı zihinsel düşünme beceresine sahip olmayan bir canlı olarak görür, onu “doğanın sözcükleriyle” betimleyen ilk kişi olduğunu ileri sürer. Rousseau’nun vahşi insanı, düşünme becerisini geliştirmeden ve topluma dahil olmadan önce üç temel yetiye sahiptir. Bu yetilerden ikisi, insanın varlığını korumasını sağlayan “özsevgi” (*amour de soi*) ve başkalarının acı çekmesi karşısında rahatsızlık uyandıran “merhamet/acıma duygusu”dur¹³ (*pitié*). Bu iki doğal yeti, tarihsel ilerlemelere ve insanın toplumsallaşması sayesinde kazandığı deneyimlere başvurmadan doğal hakları ve ödevleri belirlemeyi sağlayacaktır (Rousseau, 2016a, s. 84). Bu yetileri kapsayan üçüncü yeti ise “mükemmelleşebilirlik/yetkinleşebilirlik” (*perfectibilité*) yetisidir. Rousseau’ya göre, insanı hayvandan ayıran asıl özellik akıllı ve konuşma becerisi değil, yetkinleşme yetisidir. Bu yeti, insanı doğadaki nedenselliğin dışına çıkarır ve ona özgürce seçim yapabilme gücü verir. Ayrıca, insanda imkan halinde bulunan topluma dahil olma becerisi de bu yetiyle ilişkilidir. İnsan, yalnızca bir toplumda ahlakın bilgisine erişebileceği için, yetkinleşme yetisi insanı ahlaki bir varlık durumuna da getirir (Rousseau, 2016a, s. 103). Ne var ki, bu yeti insanı doğal yapısından koparacağı için, ahlaki yozlaşmanın da nedenidir. Rousseau diyalektik bir mantık kurarak, bu yetiyi hem tüm “felaketler”in hem de “ilerleme”nin kaynağı olarak görür.

İnsan bütün eylemlerini ve ilerlemesini sözünü ettiğimiz yetilere borçludur. Rousseau insanın ve toplumun gelişimini belirli tarihsel evrelere böler. Bu süreçleri de şu şekilde

¹³ Rousseau *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* adlı eserinde merhameti akıl öncesi bir durum olarak görmez. Merhamet, insanın kendi dışına çıkarak başkalarını tanıması ve bunun üzerine düşünmesi sayesinde ortaya çıkar (Rousseau, 2020, s. 36). Bu görüşler *İkinci Söylev*’le çelişir, fakat iki metinde de doğal insanın kötücül bir canlı olduğu reddedilir.

dörde ayırabiliriz: “saf doğa hali”¹⁴, “ilk toplulukların ortaya çıkışı”, “savaş durumu” ve “toplum durumu”. İlk olarak, vahşi insanın içinde bulunduğu saf doğa halini tasvir eden Rousseau, insanın doğal haklarını hangi ilkelere dayandıracağını da bu aşamada belirtir.

Rousseau’ya göre, saf doğal durumdaki vahşi insan, temel gereksinimlerini karşılayabileceği “verimli ormanlar”ın içinde yaşamaktadır (Rousseau, 2016a, s. 94). Ormanların içinde, “yalnızlık” ve “özgürlük” durumunda bulunan vahşi, “kendisi için her şeydir; sayısal birliktir, mutlak bütündür, ancak kendisiyle ya da benzeriyle ilişkisi vardır” (Rousseau, 2019, s. 8). Rousseau’ya göre, insanın aklı, arzularının faaliyeti ve değişmesiyle olgunlaştığı için, insan, saf doğal halde “akıl öncesi” bir durumdadır ve yalnızca temel yetilerine göre hareket eder (Rousseau, 2016a, s. 105). Çünkü vahşi insan, kendisinden başka bir insanın ve ormandan başka bir yerin var olup olmadığını bilmemektedir; bu nedenle, ne başka bir yaşam tarzını ne de elinde bulunanlardan daha fazlasını bilir (Rousseau, 2016a, s. 210). Vahşi, elinin altındaki nesnelere daha fazlasını istemediği, hatta daha fazlasını tanımadığı için, arzuları da çeşitlilik gösteremez ve aklı gelişemez. Buna bağlı olarak, gereksinimleri/arzuları ile elde edebileceği şeyler tümüyle örtüşür. Dolayısıyla, bu dönemde insanın gücü gereksinimlerine denktir, arzuları sabittir ve temel gereksinimlerine yöneliktir. Rousseau, ilkel insanın saf doğal durumdaki yaşamından doğal özgürlüğe dair bir tanım çıkarır: “Gerçekten özgür olan insan yalnızca yapabileceğini ister ve hoşuna gidene yapar” (Rousseau, 2019, s. 76). İnsanın doğal hakkı da bu özgürlükle özdeşleştirilir. Başka bir ifadeyle, vahşi insanın varlığını koruma arzusu ve bu arzunun güdümündeki eylemleri doğal haklarının bütünüdür.

Bu noktada, bir kez daha Hobbes ve Rousseau arasındaki temel farklara değinebiliriz. Rousseau, iki tür eşitsizlik olduğunu belirtir: İlki fiziksel ve zihinsel güç farkına işaret eden “doğal eşitsizlik”, ikincisi ise anlaşmalara dayanan ve siyasal açıdan tahakküm ilişkilerini belirten “politik eşitsizlik”tir (Rousseau, 2016a, s. 87). Doğada yalnızca ilki

¹⁴ Bu evreye yalnızca “doğal durum” değil de “saf doğal durum” dememizin nedeni, Rousseau’nun sivil toplum durumuna gelene dek tüm evreleri aslında doğal durum gibi görmesidir. Çünkü sivil toplum durumuna kadar, adil bir sözleşmeye dayanan toplumlar kurulamamıştır ve çıkar çatışmaları sürmektedir. Ancak, kurgusal saf doğal durumdan sivil duruma kadar da insan toplumsallaşmaya başlamıştır. Dolayısıyla ara evreler ne saf doğal durum ne de sivil toplum durumu olarak görülebilir.

bulunur, fakat bu güç farkı insanlar arasında herhangi bir eşitsizliğe neden olmaz. Çünkü, Rousseau'nun doğal durumunda insanlar yalnızdır ve vahşi insan özsevgiye dayanarak sadece varlığını koruma çabası içindedir. Vahşi, rastlantı eseri başka bir insanla karşılaşır, onu bir tehdit olarak görmez ve kudretini artırmaya yönelik sınırsız bir istek duymaz. Çünkü, merhamet duygusu, kendi varlığını başkasının canı pahasına korumasını engeller. Belirttiğimiz gibi, arzuları sınırlı olduğu için, isteklerini elde etme gücü vahşi insana yetmektedir; arzularıyla, ulaşabileceği doğal kaynaklar denkleşir (Rousseau, 2019, s. 71). Bu nedenle, insanlar arasında bir rekabet ya da savaş durumu henüz ortaya çıkamaz; çünkü vahşi insan, başkasını tahakküm altına alarak hiçbir fayda sağlayamayacaktır. Buna bağlı bir diğer ayrım ise, Rousseau'ya göre, saf doğal durumda özel mülkiyet anlayışının bulunmamasıdır. Rousseau, özel mülkiyetin tarihsel gelişmelere bağlı olarak ortaya çıktığını düşünür. Vahşi insan, doğal ortamda barınma sorunu yaşamadığı gibi bir nesneyi kendisine mülk edinmeyi de bilmez ve bu nedenle, malını korumak için başkalarıyla rekabete girmez. Rousseau bu düşünceleriyle, hem Hobbes'ta hem de Grotius'ta bulunan doğal durumda toplumsal yaşamın tüm imkanlarını ve kurumlarını görme eğiliminden uzaklaşmaya çalışır.

Rousseau'ya göre, adı geçen filozofların doğal duruma atfettikleri toplumsal ilişkiler, insanı doğa gereği kötü ve kişisel çıkarlarının peşinden koşan bir varlık haline getirir. Fakat, Rousseau'nun doğal insanı hiçbir kötülüğü bilmemektedir. Elbette doğal durumda hiçbir ahlaki ölçüt olmadığından, iyiliğin ne olduğunu da bilmemektedir, fakat merhamet duygusuna sahip olduğu için bilinçsizce de olsa “iyi” olduğu söylenebilir (Rousseau, 2016a, s. 117).

Rousseau insanın “saf doğa hali”nden çıkma olanağını taşıdığını, bunun da doğasındaki “iyi”liği bozabileceğini ileri sürer. Çünkü insan, yetkinleşebilme yetisine sahiptir ve “doğasını değiştirme”yi başarabilir. Fakat Rousseau, insandaki “ilk düşünme yetisi duyusal bir düşünme yetisi”dir dediği için, insanın değişimi çevresini saran nesne ve olayların değişimine bağlıdır (Rousseau, 2019, s. 145). Dolayısıyla, bu değişimin öncelikle dışsal ve rastlantısal bir nedeni bulunmalıdır. Bu neden, yeryüzündeki değişimlerdir. Rousseau, vahşi insanın karşısına depremler, yanardağ patlamaları, mevsimsel değişimler, sel baskınları, ormanlarda besinlerin ve çeşitliliğin azalması gibi doğal engeller çıktığını söyler. Bu engeller nedeniyle, mevcut yaşam koşulları ortadan kalkmış ve vahşi insanın arzuları/gereksinimleri değişmiş, çeşitlenmiştir. Yeni koşullara

uyum sağlamanın ve gereksinimlerini giderebilmenin yolu ise yeni bilgi ve beceriler geliştirmektir. Rousseau, değişen koşullarla ve gereksinimlerle birlikte insanın aklının da geliştiğini söyler. Böylece, vahşi insan, hem doğayı alt etmeye hem de hayvan formundan sıyrılarak insanlaşmaya başlar (Rousseau, 2016a, s. 134-135).

Rousseau, doğal değişimler nedeniyle kıtaların küçülmüş ve doğal kaynakların azalmış olabileceğini belirtir. İnsanların karşılaşmasını sağlayan ve onları topluluklar kurmaya iten de bu engeller ve rastlantısal değişimlerdir (Rousseau, 2016a, s. 140). İnsanları bir araya getiren doğal nedenler olsa da insanda doğa gereği toplumsallaşma isteği bulunmaz. Başka bir ifadeyle, Rousseau'nun insanı, doğa gereği siyasal ve toplumsal bir canlı değildir; toplumsallaşma becerisi yalnızca bir imkan olarak vardır. Dışsal nedenler insanları bir araya getirdiğinde ise birlikte hareket etmenin fayda sağlayacağını görüp topluluklar kurmuşlardır. Rousseau'ya göre, özel mülkiyet de ilk olarak bu dönemde ortaya çıkar, fakat henüz insanların mülkleri üzerinden kar etmek gibi bir amaçları yoktur. Bu mülkler, yalnızca barınma ve beslenme gibi en temel gereksinimleri gidermek için kullanılır.

“İlk toplulukların ortaya çıkışı” olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde, insanın merhamet duygusu hala ağır basmaktadır ve henüz bir işbölümü ve rekabet bulunmaz. Rousseau, insanların ilk karşılaşmalarından sonra, birbirlerini sevmeyi öğrendiklerini ve aileler kurduklarını belirtir. Toplumsallaşmayla birlikte insan, en temel gereksinimlerinin ötesine geçerek sevgi ve işbirliği gibi ahlaki duygular edinmektedir (Rousseau, 2016a, s. 138-139). Rousseau, her ne kadar insanların rastlantı eseri karşılaştıklarını ve gereksinimlerini karşılamak için bir araya gelip işbirliği yaptıklarını belirtse de, bu birlikteliği kısa süreli sözleşmelere dayandırır. Henüz modern dönemdeki gibi egemen bir güç ortaya çıkarılmamış olsa da, bir araya gelen insanların önüne çıkan sorunlar bu sözleşmelerle çözülür (Rousseau, 2016a, s. 137). Topluluğun en küçük birimi olan ailede bile, çocuklar büyüdüklerinde ebeveynlerinin evinde yaşamak isterlerse, bu doğal bir zorunluluğa değil, çıkarları koruma isteğine bağlıdır ve anlaşmalara dayanır (Rousseau, 2016b, s. 58).

Sözleşmeler yapılabilmesini sağlayan dil yetisi de yaşam koşullarının değişmesine bağlı olarak ortaya çıkar. Rousseau, toplulukların kurulmasıyla, insanların farklı ilişki kurma biçimlerine ihtiyaç duyduklarını ve böylece konuşma becerisini geliştirdiklerini belirtir.

Dilin ortaya çıkmasıyla birlikte, akıl yürütme biçimlerindeki ve adlandırmalardaki ayrımlar da belirginleştiği için, ortaklık kurulması bir “ortak dilin” doğmuş olmasına bağlıdır¹⁵ (Rousseau, 2016a, s. 140).

Rousseau’ya göre, insanın akli ve dili geliştikçe doğası tümüyle değişmeye başlar ve toplumsallaştıkça merhamet duygusu zayıflar. Çünkü, topluma dahil olduğunda, kendisini başkalarının fikirlerine ve duygularına göre değerlendirmeye başlayan insan, başka insanlar üzerinde egemenlik kurabilmek ve onlar tarafından saygı görebilmek için rekabetçi duygular geliştirir. Dahası, doğal durumda gücünü sadece gereksinimlerini karşılamak için kullanan insan, toplum durumunda doğal yeteneklerini sergileyebileceği ve yeteneklerine/gücüne göre imtiyazlar elde edebileceği alanlar bulur.

İnsan kendisini başkalarıyla karşılaştırmaya başlar başlamaz, kaçınılmaz biçimde düşmanları olur onların; çünkü herkesin gönlünden geçen en güçlü, en mutlu, en zengin insan olmaktır ve bu böyle olunca da aynı şeyleri düşünen ve dolayısıyla kendisine aşılması gereken bir engel gibi gözüken insanı gizli bir düşman gibi görmekten alamaz kendini (Rousseau, 2008d, s. 38).

Bu nedenle Rousseau, toplumdaki gücünü artırmak isteyen insanın kibir duygusuna kapıldığını ifade eder ve bu duyguları akla bağlı genel bir yeti olarak ele alır. Kişinin her durumda kendi özel çıkarlarını merkeze almasını ve başkalarının acısını görmezden gelmesini sağlayan bu yetiye ise özsaygı/gurur (*amour propre*) adını verir (Rousseau, 2016a, s. 122).

Rousseau’ya göre, özsaygı yetisi ortaya çıkmakta olan toplumsal ve ekonomik örgütlenme yapısı nedeniyle insanın en baskın özelliği haline gelmektedir. İlk toplulukların kurulmasından sonraki tarihsel süreçte, toplumların çok hızlı büyüdüğünü ve aklın ilerlemesiyle tarım ve madencilik gibi yeni zanaatler keşfedildiğini belirten Rousseau, bilgi ve teknikteki ilerlemeyle de insanların kendilerine yetecek üründen daha fazlasını elde etmeyi, yani kar etmeyi başardıklarını söyler. Servete dayalı güç sayesinde ayrıcalıklı siyasal ve toplumsal konumlar elde eden bu insanlar, eşitliğin bozulmasının da

¹⁵ Rousseau, toplumsal birlikteliğin kurulabilmesi için dilin varlığını şart koşar. Fakat, “dil mi toplumları kurar yoksa toplumlar mı dili var ederler?” sorusuna dair bir fikir ileri sürmeyeceğini belirtir (Rousseau, 2016a, s. 115).

ilk nedenidir (Rousseau, 2016a, s. 144). Böylece, özel mülkler yalnızca temel ihtiyaçların giderilmesi için kullanılan bir araç olmaktan çıkıp, başkaları üzerinde güç elde etmeyi sağlayan bir araç haline gelir.

Rousseau, bütün bu gelişmeler sonucunda insanın kendisini artık geri dönülemez bir durumda bulduğunu ileri sürer. Ona göre, doğal durumda özgür olan insan, doğal koşullar ortadan kalktıktan sonra hızla ahlaki olarak yozlaşmaya, doğasına “yabancılaşmaya” ve başka insanlara ve nesnelere bağımlı hale gelmeye başlar. Bu bağımlılık, özgürlüğün ortadan kalkışının ilk aşamasıdır. Kişi, toplum yaşamında, yoksul ya da zengin olması fark etmeksizin, vazgeçilmesi mümkün olmayan alışkanlıklar edinir. Doğal duruma dönülecek koşulların ortadan kalkması ve hiçbir insanın yeni ilişki biçimlerinden vazgeçememesi nedeniyle, gücü ellerinde bulunduran servet sahipleri, kendi çıkarları uğruna başkalarını kullanmayı, onları tahakküm altına almayı başarmışlardır. Özsaygının neden olduğu bu davranışlar, servetin sağladığı güçle insanlar arasında yeni bir hiyerarşiyi ortaya çıkarmıştır. Böylelikle, doğal durumda da bulunan ama etkisiz olan eşitsizlik, özel mülkiyete dayalı toplumlarda insan eliyle kurumsallaştırılmıştır (Rousseau, 2016a, s. 148).

Rousseau, Hobbes’un “savaş durumu” olarak adlandırdığı evreye ancak bu aşamada ulaşır. Çünkü Rousseau’ya göre, özel mülkiyet anlayışı, servet sahibi insanlara başkaları üzerinde haklarını genişletebilecekleri alanlar açmıştır, yoksulları ise suça teşvik etmiştir. Bu durum, toplumsal yaşama geçmenin koşulu değil, toplumsallaşmanın sonucudur:

[...]en güçlüler ya da en zavallılar kendi güçlerini ya da kendi gereksinimlerini başkalarının malı üzerinde bir tür hak, kendilerine göre mülkiyet hakkıyla eşdeğerde bir hak haline getirdikleri için bozulan eşitsizliği korkunç bir kargaşa izledi (Rousseau, 2016a, s. 150).

Rousseau’ya göre, kaybedecek daha fazla şeye sahip oldukları için, savaş durumundan daha zararlı çıkacaklarını anlayan servet sahipleri, toplumsal konumlarını korumanın yollarını aramışlar ve çözümü de yoksul insanlara özgürlüklerini korumayı ve güvenliklerini sağlamayı taahhüt etmekte bulmuşlardır. Bu da, zenginlerin yoksulları kendilerine bağımlı kıldıkları bir “sözleşme”yle hayata geçirilir ve böylece devlet kurmanın ilk adımı atılır (Rousseau, 2016a, s. 151-153). Siyasal topluluğun kurulmasıyla elde edeceği faydayı anlayan, ama gelecekte ortaya çıkacak sorunları göremeyen insanlar

ise, can ve mal güvenliklerini ve özgürlüklerini korumak için bir kişiyi vekil tayin etmeyi kabul ederler. Başlangıçta, halkın rızası, tayin edilen hükümdarın ortak faydayı gözetmesi koşuluna bağlıdır; dolayısıyla, halk bir “efendi” değil “hükümdar” belirlemektedir. Başka bir ifadeyle, halk yalnızca güvenliğini sağlamak için değil, özgürlüğünü korumak için de bir yöneticiye haklarını devretmiştir.

Halk ilk kez sözleşmeler aracılığıyla bir hükümdar belirlediğinde, özgürlüğünü ve güvenliğini sağlayacak bir sözleşmeye dahil olduğunu düşünmektedir, yani çıkarını düşünmektedir. Ne var ki sözleşmenin bir vekile haklarını devretmeye dayalı olması, yönetici konumunu işgal eden servet sahiplerinin güçlerini kötüye kullanmalarına olanak sağlar. Bu da servet sahibi olanların tahakküm alanlarını genişletmesiyle sonuçlanır. Yoksul insanların payına da daha fazla yükümlülük ve baskı düşer (Wokler, 2020, s. 99). Dolayısıyla, hakların devrine ve vekil tayin etmeye dayalı bir sözleşme, başta ortak faydaya dayanan bir halk ve hükümdar ilişkisi tesis etmişken, ilişki daha sonra bir efendi-köle ilişkisine dönüşür. Rousseau’ya göre, kendisini efendi olarak görenler de aslında doğal özgürlüklerini yitirerek köle durumuna düşmüşlerdir; çünkü uyruklarını memnun etmeye mecburdular (Rousseau, 2016b, s. 57; Rousseau, 2019, s. 75). Bu nedenle Rousseau, eşitsizliğe dayalı toplumun, aslında herkesi doğal özgürlüğünden koparıp köleleştirdiğini ve kendisine yabancılaştırdığını ileri sürer.

Henüz *Toplum Sözleşmesi*’ndeki adil ve meşru sözleşmenin alanında olmadığımızı belirtmek gerekir. Rousseau’nun kuramında, “kötü” ve “adil” olmak üzere iki sözleşme vardır denilebilir. Bunlardan biri, Hobbesçu bir sözleşme olduğunu söyleyebileceğimiz ve hakların bir kişiye ya da heyete devredildiği sözleşme, diğeri ise egemenliğin halkta olduğu adil sözleşmedir (Akal, 2014, s. 114). Burada sözü edilen ilk sözleşmedir ve bu sözleşme Rousseau’ya göre adil bir zemine dayanmadığı için, hakkın güce dayandırılmasına alan açar. Direk’in de belirttiği gibi, “insanların bu sözleşmeden elde ettikleri avantaj son derece orantısızdır, çünkü nasıl bir avantaj elde edildiği kişinin sözleşme öncesi toplumsal konumuna göre değişir” (Direk, 1999, s. 47). Burada sözü edilen toplumsal konum ya da “güç”, yalnızca fiziksel ve zihinsel güç farkına bağlı değildir. Saf doğal durumda insanların sahip olduğu fiziksel ve zihinsel güç farkları, toplumsal durumda kötü sözleşmeler aracılığıyla ahlaki ve siyasal bir farka/üstünlüğe dönüşmüştür (Durkheim, 2019, s. 27). Çünkü, toplumların ortaya çıkışı mülkiyete ve servete dayalı eşitsizlikler yaratmış ve bu durum insana çok daha büyük bir güç

sağlamıştır. Rousseau, insanın sadece doğal yeteneklerinden değil, toplumsal konumlarından da siyasal hakka dair bir ilke çıkarılamayacağını söyler. Fakat Rousseau, mevcut toplumlarda, insanların bu konumlara göre hak elde ettiğini düşünür. Hakkın güce dayanmasını meşrulaştırmanın bir başka gerekçesi de savaşlardır. Savaşlar sonucunda yenen tarafın yenileni egemenlik altına alması meşru görülür. Rousseau buna da itiraz eder, çünkü, silah gücü bir hak yaratamayacağı gibi, mülkiyet ilişkilerinin neden olduğu savaş durumu aslında kişinin bir başka kişiyle savaşı değil, eşitsiz tarafların ya da devletlerin birbirleriyle savaşıdır (Rousseau, 2016b, s. 63).

Rousseau'ya göre, siyasal hak ve ödevi ortaya çıkaracak tek koşul “toplum sözleşmesi”dir (Rousseau, 2016b, s. 61). Toplum durumunda ortaya çıkan eşitsizlik ve esaret durumu da doğal nedenlere değil, “kötü” sözleşmelere dayanır. “İlk köleler güç kullanılarak köle yapılmıştır”, ancak gücü elinde bulunduranın bir başkasını köleleştirmesi kötü sözleşmeler aracılığıyla meşru kılınmıştır (Rousseau, 2016b, s. 59). Bu nedenle Rousseau, Aristoteles'ten beri filozofların köleliği ya da eşitsizliği “doğal bir eğilim” sayarak hataya düştüklerini belirtir. Devletler insan yapımı sözleşmelere dayandığına göre, politik eşitsizlik de tarihsel olarak ortaya çıkan yapay bir tahakküm ilişkisinin sonucudur (Rousseau, 2016a, s. 158).

Bu noktada yine Grotius'u ve Hobbes'u eleştiren Rousseau, özgürlüklerini korumaya dair bir fayda ummadan insanların iradelerini teslim etmelerinin “insan olma niteliğinden vazgeçmek” anlamına geldiğini söyler (Rousseau, 2016b, s. 62). Saf doğal durumda insanlar özgür olduklarına göre, insanı insan yapan özgürce seçim yapabilme ve karar alma gücünden hiçbir koşulda vazgeçilemez. Rousseau, bir insanın sadece varlığını korumak uğruna boyunduruk altına girmiş olabileceği fikrini de kabul etmez; yalnızca güvenlik kaygısı iradeyi “devretmeyi” ve bunu öneren sözleşmeyi meşrulaştırmaz.

Despotun uyruklarına dirlik, düzen sağladığı söylenebilir. Diyelim ki doğrudur bu görüş: Ama onun bitmek bilmeyen şan, şöhret hırsının, bu insanları içine sürüklediği savaşlar, açgözlülüğü ve yöneticilerinin acımasızlığı bu uyruklara kendi aralarındaki anlaşmazlıklardan daha büyük üzüntüler verirse bu dirlikten düzenden ne gibi kazançları olabilir? Hele hele bu huzur gibi gözükken şey onlara sefalet getirirse ne yararı olabilir bunun? İnsan zindanda da sessizlik ve huzur içinde yaşayabilir, ama böyledir diye kim zindanda yatmak ister? (Rousseau, 2016b, s. 61-62)

Rousseau'ya göre, bir sözleşme insanların haklarını bir hükümdara devretmesi üzerine kuruluysa, bu devrin bir gaspa dayanması ya da dönüşmesi kaçınılmazdır. İnsanların iradelerini üzerine alan hükümdar, sözleşme aracılığıyla sınırsız bir siyasal güç elde ederek gaspı siyasal hakka dönüştürebilir. Bu nedenle, özgürlüğü, iradeyi ya da doğal hakları bir başkasına “devretmek” aslında özgürlüğünü satmak anlamına gelir. Ne var ki bu işlem sebepsiz yere yapılıyor değildir. Rousseau'ya göre, kişi kendi kararlarını alma özgürlüğünden vazgeçiyorsa, bunu ya yoksulluğunun verdiği çaresizlikten ya da gücü elinde bulunduranların uyguladığı şiddetten dolayı yapıyor olmalıdır. Başka bir ifadeyle, eşitsizliğe dayalı bir sözleşmeye zorlanan kişi, canı pahasına özgürlüğünü devretmiştir ama bunu yaptığında da tüm varlığını yadsımıştır (Rousseau, 2016b, s. 61).

Rousseau, özel mülkiyete dayalı toplumsal ve ekonomik örgütlenme modelini pozitif hukukun nedeni olarak görür. İnsanlar, artık can güvenliklerini ve toplumda elde ettikleri konumları servet ve mülk sahibi olmadan koruyamadıkları için, bu korumayı sağlayacak hukuk kuralları bulmuşlardır (Rousseau, 2016a, s. 147). Bu hukuk kuralları ilk sözleşmelerle ortaya çıkmaya başlar ve doğal nedenselliğin yerini pozitif hukuk alır. Ancak, insanların can ve mal güvenliğini korumayı bir hükümdarın emri altına girme koşuluna bağlayan sözleşme, özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla kurumsallaşan ve doğal durumda etkisiz olan eşitsizliği meşrulaştırır. Toplumlar kurulmuş ve hukuk kuralları ortaya çıkmış olsa da, Rousseau için hala “doğal durum”dan adil bir “toplum durumu”na geçilememiştir.

Rousseau'nun insan ve doğal durum anlayışını ortaya koyduktan sonra şu sonuca varabiliriz: Rousseau için aslında iki tür doğal durum bulunmaktadır. İlki insanın özgür olduğu “saf doğal durum”dur, bu durumun bir varsayım olduğunu belirtmiştik. Rousseau saf doğa durumu tasvirinden sonra, olgularla varsayımları bir arada düşünmeye başlar ve ona göre insanlık, sözünü ettiği evrelerden geçerek sözleşmeye dayalı bir toplum durumuna ulaşır. Ancak, ona göre eşitsizliği yeniden üreten bu sözleşmeler, henüz meşru bir egemeni ortaya çıkaramadığı ve “gücü hak itaati de ödev” olarak dayatmayı olanaklı kıldığı için siyasal alana geçilememiştir (Rousseau, 2016b, s. 60). Rousseau'ya göre, bu sözleşmeyi ihlal etmenin ve bir savaş durumuna dönmenin önünde hiçbir engel yoktur; servet sahibi olan kişiler güçlerini boyun eğdirme hakkına dönüştürebildiklerine göre, yoksullar da aynı hakka dayanarak yönetimi ele geçirebilirler (Rousseau, 2016b, s. 57). Doğal özgürlüğün tamamen ihlal edildiği ve eşitliğin ortadan kaldırıldığı bu toplumsal

durum Rousseau'ya göre hiçbir meşru temele dayanmaz. Siyasal topluluk, meşru ve adil ilkelere göre kurulana kadar, insanlar “yozlaşmış” bir doğal durumun içindedirler (Rousseau, 2016a, s. 172).

2.2. TOPLUM SÖZLEŞMESİ, GENEL İRADENİN İNŞASI VE EGEMEN GÜÇ

Rousseau'nun siyaset görüşünü dile getirdiği metinlere dair yapılan yorumlar genelde *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev (Birinci Söylev)* ve *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma (İkinci Söylev)* ile *Toplum Sözleşmesi* arasında ortak temaların bulunduğuna yöneliktir ve ilk metinlerin *Toplum Sözleşmesi*'ne giriş niteliği taşıdığı düşüncesi ağır basar. Leo Strauss, *Toplum Sözleşmesi*'nin *İkinci Söylev* üzerine yükseldiğini iddia etmektedir (Strauss, 2011, s. 301). Ona göre, *İkinci Söylev* insanın “ilkel” halde bulunduğu tarihsel dönemden başlar ve insanın toplum durumuna geçtiği döneme kadarki tarihsel değişimleri anlatır; *Toplum Sözleşmesi* ise ideal toplum durumunun tasviridir. Akal da Rousseau'nun bütün metinlerinde ortak bir tema bulunduğunu, bunun da “insan özgür doğar” anlayışı olduğunu belirtir ve *İkinci Söylev*'i *Toplum Sözleşmesi*'nin girişi olarak okur (Akal, 2014, s. 110). Robert Derathe de aynı düşünceyi ileri sürerek bu iki metin arasında bir süreklilik bulur (Derathe, 2008, s. 118). Bu yorumların dışında, Rousseau *Toplum Sözleşmesi* metninde daha önce hiç söz etmediği bir “sözleşme” anlayışını dile getirdiği ve eski düşüncelerini yadsıyan bazı fikirler ileri sürdüğü için, *Toplum Sözleşmesi*'nin sözü edilen iki metinden farklı olduğu noktalara odaklanan yorumlar da mevcuttur. Örneğin, Rousseau'dan söz ederken Althusser ve Badiou yorumlarından etkilenen Critchley, ilk iki *Söylev* ile *Toplum Sözleşmesi* arasında bir “kopuş” olduğunu, *İkinci Söylev*'de insanın içinde düştüğü tahakküm ilişkilerini ortaya çıkaran koşulları tarihsel süreçler şeklinde ele alan Rousseau'nun, *Toplum Sözleşmesi*'nde “olguları” tamamen bir kenara bıraktığını ileri sürer (Critchley, 2013, s. 45-46). Örnek gösterdiğimiz bu fikirler arasında bir sentezi amaçlamasak da şöyle bir yorum yapabiliriz: *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk iki *Söylev*'le ortak noktalar taşıdığı doğrudur, *Toplum Sözleşmesi*'nin birinci kitabının ilk dört bölümü ve dokuzuncu bölümü, *İkinci Söylev*'in ikinci kitabının devamı niteliğindedir. Ne var ki, *Toplum Sözleşmesi*'ni önceki metinlerden farklı kılan, Hobbes ve Locke gibi filozoflar tarafından temellendirilen sözleşme anlayışından farklı ve yeni bir sözleşme düşüncesini

barındırmasıdır. Dolayısıyla, bu metinler arasında bir süreklilik bulunur ama örtüşmeyen noktalar da vardır.

Tezimizin bir önceki alt bölümünde, Rousseau'nun hakları ve özgürlükleri bir başkasına devretmeyi öneren sözleşmeyi meşru bir sözleşme olarak görmediğini, bu sözleşmeyi insanın bağımsızlığını ortadan kaldıran bir sözleşme olarak tanımladığını söylemiştik. Bu nedenle Rousseau, insanın kendi yapıp etmeleri sonucunda içine düştüğü yozlaşmış doğa durumundan kurtulması için, siyasal topluluğu kuran sözleşmenin farklı bir içerikte olması gerektiğini düşünür ve onun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki temel derdi, insanın bağımsızlığını yitirmesine neden olan süreçleri anlatmak değil, esaret ve eşitsizlik durumuna son verecek sözleşmeyi bulmaktır. Bu amaçla hareket eden Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* metninde, insanın doğal durumdaki “gücünü ve özgürlüğünü” farklı bir tarzda da olsa korumasını sağlayacak ve belirli bir “eşitlik” temelinde siyasal bir topluluk kurmayı mümkün kılacak sözleşmeyi belirlemeye çalışır. Rousseau'ya göre, bu türden bir sözleşmeyle inşa edilecek toplum ve sözleşmeyi uygulamayı sağlayacak toplumsal kurumlar, insanın doğal durumdaki doğasını değiştirerek, bütün varlığını kurulan siyasal birliğe adanmasını sağlayacaktır. Bu sayede de birey, hem özgürleşecek hem ahlaki yozlaşmadan kurtulacak, hem de kişisel çıkarlarıyla başka insanların çıkarları arasında bir uyum yakalayacaktır (Rousseau, 2019, s. 8-9).

Benim amacım aslında, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi değerlendirip toplumsal düzende meşru ve güvenilir yönetim kuralları olup olamayacağını araştırmaktır: Bu araştırmada adalet ve yararın birbirlerinden ayrılmaması için hukukun kabul ettiğini yararın gereklilikleriyle uzlaştırma çabası içinde olacağım (Rousseau, 2016b, s. 55).

Rousseau, meşru bir sözleşme ortaya koyabilmek için, “insanları oldukları gibi” ele almak gerektiğini düşünür. Başka bir ifadeyle, insanları doğal durumdaki tutkularından arındırmadan ve kişisel çıkarlarının peşinden giden varlıklar olarak ele almak istemektedir. Yasaların ise, doğal durumdakinden farklı bir biçimde de olsa insanları özgür kılacak şekilde ve insanların başka insanlarla birlikte yaşamalarına olanak sağlayacak şekilde -olması gerektiği gibi- düzenlenmesi gerektiğini belirtir. Rousseau bunu sağlayabilmek için, “bireysel/tekil/özel çıkar”la siyasal topluluğun çıkarı ya da kamu yararı anlamına gelen “genel çıkar”ın bir uyuma sokulması gerektiğini düşünür. O halde, kişisel çıkarın gerektirdikleriyle ortak çıkarın gerektirdiklerini hukuki bir

çerçevede buluşturmak siyasal topluluğun tek meşru temeli ve düzenleme biçimi olacaktır.

Öncelikle, Rousseau'nun sözleşme anlayışını farklı kılanın ve bu sözleşmeyi özellikle Hobbesçu sözleşmeden ayırmanın ne olduğunu belirtmemiz gerekiyor. 16. yüzyılın sözleşme teorisyenleri, sözleşmeyi siyasal topluluğa mensup bireylerle kral arasında yapılan bir anlaşma olarak görüyorlardı. Başka bir ifadeyle, kral, dış ülkelerden gelebilecek saldırılara karşı tebaasının güvenliğini sağlaması ve kimsenin bedenine ve malına zarar vermemesi koşuluyla meşru bir yönetici olarak görülüyor, bu meşruiyet ise bir sözleşmeye dayanıyordu. Hobbes ise sözleşme anında, zaten bir ast-üst ilişkisi içinde olan tebaa ve kral ilişkisini bir kenara bırakarak, siyasal topluluk kurmak için bir araya gelen bireylerin kendi aralarında bir sözleşme yaptıklarını söylüyor, bu sözleşme sonucunda da sözleşmenin tarafı olmayan ve sözleşme sonucunda yaratılan “üçüncü kişi”yi ya da “siyasal kişi”yi devreye sokuyordu. Bu kişi, tek siyasal özne olarak tüm hakları üzerinde taşımaktaydı; siyasal topluluk, bu üçüncü kişiye hakların devredilmesi koşuluyla ve onun otorite haline getirilmesiyle kurulabiliyordu. Ama bu sözleşme, hem siyasal topluluğa dahil olan bireyleri haklarından mahrum bırakıyor hem de bireylerin hiçbir şekilde karşı koyamayacakları aşkın¹⁶ bir otorite ortaya çıkarıyordu. Rousseau'ya göre, bu kötü sözleşmeler bir halkı tek bir kişinin ya da grubun otoritesine tabi kılmaktadır ve bu sözleşmelerde bir “halk” ve yönetici” ilişkisi değil, “efendi” ve “köle” ilişkisi mevcuttur (Rousseau, 2016b, s. 65). Bu nedenle, bu sözleşmeler, hiçbir bireyin çıkarını koruyamayacağı gibi, topluluğun siyasal bir nitelik kazanmasını da sağlayamaz. Rousseau, tüm toplumun üzerine yerleştirilen egemenin çıkarını, hala bireysel bir çıkar olarak gördüğü için, bu kişinin toplumun faydasını sağlayacak bir eylemde bulunabileceğine ihtimal vermez (Rousseau, 2016b, s. 66). Buna dayanarak, siyasal topluluğu oluşturan bireylere “içkin” olan bir egemen otorite anlayışı temellendirmeye çalışır. Aşkın bir uzama başvurmadan, içkin bir egemen güç temellendirebilmek içinse, aslında Grotius'a karşı geliştirdiği bir fikirden hareket eder:

¹⁶ Hobbes'teki aşkınlık elbette klasik anlamdaki aşkın otoritelere, yani Tanrı'ya ya da doğaya gönderme yapmaz. Onun kuramındaki aşkınlık egemenin halkın, yasaların ve tüm siyasal kurumların üzerinde olmasından ileri gelir.

[...] bir halk kendini bir krala verebilir. Buna göre bir halk kendini bir krala vermeden önce de halktır. Bu kendini verme olgusu sivil bir eylemdir, toplumsal bir tartışma gerektirir. Dolayısıyla bir halkın kendisine kral seçmesini sağlayan etkinliğini irdelemeden önce, bir halkın halk olmasını sağlayan koşulları irdelemek gerekir. Çünkü bu koşullar zorunlu olarak öbür etkinlikten önce geldiği için toplumun gerçek temelini oluşturur (Rousseau, 2016b, s. 66).

Rousseau, bir halkın kendisini bir hükümdara tabi kılabilmesi için, öncelikle “halkın halk olmasını sağlayan”, yani halkın halk olarak kendisini inşa etmesini sağlayan ve egemenliğin sahibi olmasını mümkün kılan bir “ilk sözleşme”nin mevcut olması gerektiğini belirtir. Bu sözleşme olmadan, ortada bir topluluk olmadığı gibi, toplumu oluşturan bireylerin herhangi bir karar almaları ya da bir kişiyi egemen olarak belirlemeleri mümkün değildir. Çünkü, egemeni belirleyecek koşul çoğunluğun kararı olacaksa, çoğunluğun kararının meşru olabilmesi için, önce siyasal topluluğa dahil olan kişilerin topluluk adına alınacak kararlarda oyçokluğunun yeterli olacağını onaylamış olmaları gerekir. Başka bir ifadeyle, oyçokluğuna dayalı bir karar almadan önce, bir kararın oyçokluğuyla alınmasını yeterli gören ve meşru kabul eden bir “oybirliği” gerekir. Halkın kendisini ilgilendiren konularda nasıl hareket edebileceğine dair oybirliğine dayalı bu ilk ilke olmadan hiçbir karar ve eylem de meşru olamaz (Rousseau, 2016b, s. 66).

Rousseau, *İkinci Söylev*'de varsayımsal bir “saf doğal durum”dan başlayıp yozlaşmış bir doğal duruma varmıştı ve insanlar saf doğal durumdaki hallerinden tümüyle uzaklaşarak, kendi eylemlerinin sonucunda kendi doğalarına yabancılaştıkları ve başka insanlara bağımlı hale geldikleri bir duruma düşmüşlerdi. *Toplum Sözleşmesi*'nde ise Rousseau, *İkinci Söylev*'de değinmediği ve tek “meşru” sözleşme olduğunu düşündüğü yeni bir sözleşme anlayışı geliştirir. Bu sözleşmenin içeriğini ortaya koyarken, aslında *İkinci Söylev*'deki üçüncü evreden, yani savaş durumundan başlar ve sözleşmeye dayalı toplumun kurulduğu dördüncü evreyi bu kez daha “iyi” bir sözleşmeyle başlatmak ister.

Rousseau, ortaya koyacağı meşru sözleşmeyi ve toplumun kuruluşunu “gereklilik” ve “olanak” yüklemeleri altında düşünür: “Özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık nasıl toplumların kurulmasını gerekli kılmışsa, aynı çıkarlar arasındaki anlaşma da bunu olanaklı kılmıştır.” (Rousseau, 2010, s. 23). Rousseau, ilk olarak bir toplum kurmayı “gerekli” kılan koşulları ele alır:

İnsanların belli bir noktaya gelmiş olduklarını kabul edelim; bu noktada doğal yaşamda kendilerini korumalarını güçleştiren engellerin, direnme güçleri sayesinde bireylerin tek tek bu durumda kalabilmek için harcayacakları çabalara ağır bastığını düşünelim. Bu koşullarda bu ilkel durumun sürüp gitmesi mümkün olamaz ve insanlar yaşam biçimlerini değiştirmezlerse yok olurlar (Rousseau, 2016b, s. 66).

Rousseau, alıntı yaptığımız pasajda doğrudan dile getirmese de, insanların geldiği o “belli nokta” ve karşılıklarına çıkan “engeller”, saf doğal durumdaki doğal engellerden daha fazlasıdır. Sözü edilen engeller, özel mülkiyet anlayışıyla birlikte ortaya çıkan eşitsizlikler ve insanın yozlaşmış doğa durumunda maruz kaldığı tahakküm ilişkileridir. Bu ilişki biçimi nedeniyle birey, can ve mal güvenliğini sağlamakta zorlandığı bir “savaş durumu” içindedir. Bu engellerin yalnızca doğal engeller olmadığını ve mülkiyet ilişkileri içinde düşünülmesi gerektiğini, Rousseau’nun, kendisini topluma dahil eden bireyin sadece gücünü değil, edindiği mülkleri de topluma adaması gerektiğini söylemesinden çıkarabiliriz.

Rousseau, insanın varlığını tehdit eden engellerin aşılabilmesi için, bireyin yeni “güçler” yaratmak zorunda olduğunu söyler (Rousseau, 2016b, s. 66). Ne var ki, hiçbir insan tek başınayken sahip olduğu güçten daha fazlasını yaratamaz ve karşılaştığı engelleri aşacak bir güç ortaya çıkaramaz. Engelleri aşmanın yolu, bir topluluk halinde birleşmek ve “güç birliği” oluşturmaktır (Rousseau, 2016b, s. 67). Rousseau bu noktada, doğal durumda tümüyle özgür olan ve varlığını koruması bu özgürlüğüne ve gücüne bağlı olan insanın, kişisel çıkarlarına zarar vermeden ve kendini korumasını sağlayacak araçlara ulaşma yollarını kapatmadan bir topluluğa dahil olmasını sağlayacak sözleşmeyi belirlemenin zorluğundan söz eder:

Her bireyin malını ve canını tüm ortak gücüyle savunan öyle bir toplum biçiminin bulunması gerekir ki, bu toplumda her birey hem herkesle bir olduğu halde sadece kendine itaat etsin ve eskisi kadar da özgür olsun (Rousseau, 2016b, s. 67).

Yukarıda insanların karşılaştıkları engellerin mülkiyet ilişkileri içinde düşünülmesi gerektiğini belirtmemizin nedeni, Rousseau’nun toplumu yalnızca can güvenliğini ve özgürlüğü koruyacak bir güç birliği olarak değil, bireyin sahip olduğu mülkleri de koruyacak bir birlik olarak görmesidir. Dolayısıyla, Althusser’in de belirttiği gibi, insanlar *İkinci Söylev*’de sözü edilen ilk iki aşamayı çoktan geçmişler, doğal engelleri

aşmışlardır. Başka bir ifadeyle, Rousseau, insanın can güvenliğini mülk ve servet sahibi olmadan sağlayamadığı ve eşitsizliğin ortaya çıktığı bir evredeki “engeller”den söz etmektedir. Bireyin güç birliği olarak düşünülen topluma bağlayacağı bireysel güçleri ise, fiziksel gücünün yanında, özgürce karar alma iradesi ve elinde bulundurduğu mallarıdır (Althusser, 1987, s. 96-98).

Her birey kendini, bütün haklarıyla birlikte topluluğa adar; çünkü her birey kendini tümüyle topluma adadığında koşullar herkes için aynı olur ve koşullar herkes için aynı olunca bunları başkalarının aleyhine çevirmek kimseye yarar sağlamaz (Rousseau, 2016b, s. 67).

Rousseau’ya göre, “eşitlik” ve “özgürlük” halinin tesis edilebilmesi için, topluma dahil olan hiçbir bireyin bir başkasından daha fazla hakka ve özgürlüğe sahip olmaması gerekir. Başka bir ifadeyle, topluma dahil olan insanların eşit şartlara getirilmesi gerekir. Rousseau bu düşüncesiyle, siyasal topluluğa dahil olan bireylerden herhangi birinin, yasaların ve toplumun üstünde bir güç olarak ortaya çıkmasını engellemeyi amaçlar; bu, elbette Hobbes’un sözleşme anlayışının da bir eleştirisidir. Rousseau, insanların güçlerini (fiziksel güçlerini, özgürlüklerini ve ellerinde bulundurdukları mallarını) birleştirdikleri ve bir araya gelerek “uygar toplum”un temelini attıkları sözleşmeyi ise şu şekilde formüle eder:

Her birimiz malını mülkünü, kendisini, yaşamını ve tüm gücünü ortaklaşa genel iradenin yüce yönetimine bırakır, toplulukta her üyeyi bütünü ayrılmaz parçası olarak kabul ederiz (Rousseau, 2019, s. 685).

Rousseau için siyasal topluluğu kurmayı “gerekli” kılan koşullar, yani bireyin karşılaştığı engeller, bir toplum inşa etmek için tek başına yeterli değildir. Peki, bireylerin engelleri aşmalarını sağlayacak bir “güç birliği” oluşturmaları, siyasal birlik kurmaları ve kendilerini bu birliğe ya da genel iradeye adanmaları nasıl “olanaklı” hale gelir? Ya da bir sözleşmeyi olanaklı kılan nedir? Rousseau bu olanağın, artık yerleşik bir düzen haline gelmiş olan “savaş durumu”nun -bu durumu varsayımsal olarak ele alıyor olsa da- kesintiye uğratılmasıyla ve bu durumu aşmayı sağlayacak yeni bir “ortaklık” biçiminin bulunmasıyla ortaya çıkabileceğini düşünür. Bireylerin kendi doğalarına yabancılaşmalarına neden olan ve yapıp etmeleri sonucunda içine düştükleri “savaş durumu” ya da karşılaştıkları “engeller”, insanların özel çıkarlarını merkeze aldıkları

özsaygı (*amour propre*) nedeniyle ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, bireysel/özel/tikel çıkarlar insanları bölmüş, birbirlerine düşman etmiştir. Ama Rousseau, bireysel çıkarlarda “ortak” noktalar bulunması ve bunların genelleştirilmesi halinde, bu çıkarların insanları birleştirebileceğini düşünür (Rousseau, 2016b, s. 79). Hatta bu “ortak çıkar” ya da “genel çıkar”, siyasal topluluğun olanağının koşuludur ve bir siyasal topluluk bu ilke üzerine inşa edilir. Ama insanlar bu “genel çıkar”ı onlara verecek ya da onları ortaklık kurmaya yönlendirecek bir otoriteye sahip değildirler. Modern dönemde, doğa ve Tanrı gibi aşkın otoriteler de siyasal alanın dışına atıldığı için, bu çıkarlar sadece insanlar tarafından yaratılabilir. Bu yaratım da insanın aklına değil, her insanda ortak olan doğal tutkulara dayandırılmalı, doğal haklardan yola çıkarak genel çıkarlar ve ödevler belirginleştirilmelidir (Rousseau, 2016a, s. 83-84; Strauss, 2011, s. 307). Bunun için bireyler, içinde buldukları düzeni (savaş durumunu) kesintiye uğratacak ve bu düzeni aşacak iradi bir eylemde bulunurlar. Bu eylem, hem insanların can ve mal güvenliğini korumalarını hem de “eşitlik” ve “özgürlük” temelinde “güç birliği” olarak düşünülen bir siyasal topluluk kurmalarını sağlayan eylemdir. Karşılaşılan engeller bireylerin varlığını ve özgürlüğünü tehdit ettiği için, çatışmayı bir kenara bırakıp güç birliği yapmak ve bu güç birliği temelinde bir siyasal birliktelik kurmak, insanların can ve mal güvenliğini ortadan kaldıran savaş durumunun sonlandırılmasını sağlayabilir; bu nedenle, eşitlikçi bir zeminde güç birliği yaparak bir birliktelik kurmak, bireysel çıkarı korumanın herkes tarafından kabul edilebilir biçimidir. Dolayısıyla, bu eylem, rekabete, yani savaş durumundaki hakim işleyişe yüz çeviren bir güç birliği ve işbirliği girişimi olarak özetlenebilir. Genel çıkar işte bu girişimle belirginleştirilir ve insanların ortak arzularından ve doğal durumda özgür olmalarından hareketle, savaş durumunu kesintiye uğratıp yeni bir “dünya”nın kurulması için inşa edilir. Yaşamayı imkansız hale getiren koşullar sonlandırılmak istenildiği ve bu koşullar siyasal topluluğu gerekli kıldığı için, bu girişim, veri kabul edilen ve savaş durumu olarak adlandırılan düzenden kopuk ve bu düzenle hiçbir ilgisi olmayan bir girişim değildir, ama bu düzende ikamet eden insanlar tarafından daha önce hesaba katılmamış ya da düşünülmemiştir. Bireylerin bütün bu çabaları ise sözleşmeyle cisim kazanır ve ortak bir yaşam kurma anına dönüştürülür.

Genel irade de bu sözleşmeyle eşzamanlı olarak inşa edilir. Sözleşme anında nasıl ki bir araya gelen bireyler kendilerini halk olarak ilan ediyorsa, genel çıkarın da “genel” olduğunu ve genel iradenin kurulduğunu ilan ederler. Rousseau, siyasal topluluğun

kuruluş anında genel iradeyi adaletle, genel çıkarla ve belirli bir eşitlik ve özgürlük anlayışıyla özdeşleştirir; doğrudan bu sözcüklerle ifade etmese de, genel iradeyi savaş durumunu ortadan kaldırıp, eşitlik ve özgürlük ideallerini hayata geçirmek için oluşturulan güç birliğinin en yoğunlaşmış biçimi olarak düşünür.

Rousseau, genel çıkarın belirginleştirilebilmesi için insanların çıkarları arasında bir farkın bulunması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre, herkesin çıkarı aynı olsaydı hiçbir çatışma ve uyuşmazlık ortaya çıkmazdı. Dolayısıyla, birbirlerine ters düşen iradeler ve çıkarlar olmadan ortak çıkar da belirginleştirilemezdi (Rousseau, 2016b, s. 82). Rousseau bu aşamada, çatışan çıkarların birbirini götürdüğü ve sonunda genel çıkarın belirginleştiği matematiksel bir işlem önerir, ama bu önerisi nedeniyle Rousseau'nun çelişkili bir fikri ileri sürdüğünü de belirtmemiz gerekir. Çünkü, bireyin özel çıkarı, hem genel çıkarın zıttı hem genel çıkarla uyumlu hale getirilmesi ve sınırlandırılması gereken bir çıkar hem de genel çıkarın belirginleşmesini sağlayan bir koşul olarak düşünülür. Rousseau bu zorluğu kısmen yadsıyarak, “kötülüğü iyileştirecek olan ilacı gene kötülüğün kendisinden çıkarmaya çalışalım” demektedir¹⁷ (Rousseau, 2008d, s. 39). Bunun anlamı, bireysel çıkarların insanı, hem saldırganlığa hem de varlığını ve özgürlüğünü korumak için başkalarıyla ortak bir yaşam kurmaya yönlendirebileceğidir.

Belirttiğimiz gibi Rousseau, genel/ortak çıkarı “genel irade” kavramıyla özdeşleştirir; bu nedenle, genel irade insanların güç birliğini, yani siyasal topluluğu ve bu toplulukla ilgili alınacak kararları organize eden kavramdır. Bu çıkarı ya da iradeyi “genel” yapan etkenlerden en önemlisi, siyasal topluluk kurmak için bir araya gelen insanlar arasında

¹⁷ Rousseau, özel çıkarla genel çıkarı uyuma sokabilecek siyasal bir düzeni hayata geçirebileceğine inanır ama bunun pratikte nasıl uygulanacağını ele aldığı satırlarda bir sonraki alt bölümde söz edeceğimiz güçlüklerle karşılaşır. Bu güçlükleri aşmak içinse burada sözünü ettiğimiz yadsımayı tümüyle görünmez kılmaya çalışır ve bu tutumunu bir çözüm olarak sunar. Önerdiği çözümlerle, siyasal topluluk kurulduktan sonra, kişilerin özel çıkarlarını bir kenara bırakmalarına ya da kolayca genelleştirilene uygun hareket etmelerine olanak sağlamayı amaçlamaktadır ama bunu yaparken de genel iradenin otoritesinin üstüne yerleştirilen farklı kurumlardan ve otoritelerden söz etmeye başlar ve bireysel iradeleri genelleştirmeye değil tümüyle ortadan kaldırmaya yönelik fikirler ileri sürer.

hiçbir ayırım gözetmeden hepsini kapsaması ve hepsine seslenmesidir. Tam da bu nedenle eşitlikçi ve özgürleştirici bir yapıda olmalıdır. Eşitlikçi olmalıdır, çünkü siyasal topluluğa dahil olan bir birey diğerlerinden daha aşağı bir konumdaysa ya da bir başkasına bağımlıysa, bu durum onun çıkarına uygun olmaz ve özgürlüğünü yitirir; özgürleştirici olmalıdır, çünkü insanlar doğal durumda özgürdürler ve insanların bu nitelikleri korunmalıdır. Rousseau'ya göre, insanların, özgürlük ve eşitlik vadetmeyen bir topluma dahil olmalarının hiçbir anlamı yoktur; çünkü, eşitlik ve özgürlük temelinde inşa edilmeyen bir topluma dahil olduklarında, içinde buldukları ve kurtulmak istedikleri yozlaşmış doğal durumda/savaş durumunda yaşamaya devam etmiş olurlar.

Bu noktada, önce sözleşme sonucunda ortaya çıkan kurumları ve kavramları ele almak, sonra da Rousseau'nun siyasal topluluğun zeminine yerleştirdiği ve birlikte mümkün kılmak istediği “eşitlik” ve “özgürlük” kavramlarından ne anladığını açık kılmak uygun olacaktır.

Rousseau'ya göre, bu “ortaklık sözleşmesi”yle insanlar bir araya gelerek ahlaki ve kolektif bir “kamusal kişilik” oluştururlar; başka bir şekilde söylenirse, sözleşmeye dahil olan kişi sayısı kadar üyesi olan “yapay” bir kişilik yaratırlar. Rousseau, bu kamusal/yapay kişiliğe ise genel olarak “cumhuriyet” ya da “siyasal topluluk” adının verildiğini söyler (Rousseau, 2019, s. 685; Rousseau, 2016b, s. 68-69). Siyasal topluluk, eylemlerini yönlendirecek gücü ve iradeyi ise halkı halk yapan sözleşmeden alır (Rousseau, 2016b, s. 68). Rousseau, sözleşmeye dahil olan bireylerin, siyasal topluluğa dair karar alıcı konumdalarsa “yurttaş” olarak adlandırıldığını söyler; siyasal topluluğun kararlarına itaat etmeleri gereken bir konumdalarsa o zaman da “uyruk” olarak anılırlar. Siyasal topluluk ise tüm halkın ortak karar alarak eylemde bulunduğu durumlarda “egemen güç”, uyruklara buyruklar veren bir durumda bulunduğu anda ise “devlet” adını alır (Rousseau, 2016b, s. 69). Öyleyse, Rousseau'da toplumu kuran bireylerin sözleşme sonucunda iki farklı konumda bulduklarını söyleyebiliriz. Birey, hem kamusal kişilik olarak birleşen “halk”ın aktif bir üyesidir ve bu sayede egemen otoritenin parçası olur hem de başkalarıyla birleşerek kurduğu siyasal topluluğun alacağı kararlara tabi bir “uyruk”tur. Rousseau burada, Aristoteles'in önerdiği yurttaş tanımını örnek almaktadır. Ona göre, “siyasal topluluğun özü itaat ve özgürlüğün uzlaşmasındadır” ve bu uzlaşma yalnızca “yurttaş” adında görünür olabilir (Rousseau, 2016b, s. 145). Yurttaş adı altında birey, hem yasa koyucu bir güce sahiptir hem de yalnızca kendi koyduğu yasalara uyarak

ahlaki bir özgürlüğe kavuşur. Başka bir ifadeyle, “yönetme ve yönetilme” becerisine sahip olan bireyler, topluluğa “siyasal” bir nitelik kazandırırken, ahlaki bir özgürlük elde etmiş olurlar. Hatta Rousseau, toplumların ve bireylerin esaret altına alınmalarını ve yozlaşmalarını, “ayrılmaları pek mümkün olmayan” bu iki niteliğin, yani yönetme ve yönetilme becerilerinin yanlış uygulamalar nedeniyle birbirinden ayrılmasına bağlar (Rousseau, 2008b, s. 29).

Rousseau’ya göre, hem “uyruk” hem “yurttaş” kimliğine sahip olan bireyler aslında iki açıdan bir “angajmana” girmiş olurlar. Bireyler egemen gücün etkin bir üyesi olarak karar alma hakkına, uyruk olaraksa yükümlülüklerle sahiptirler. Hobbes’ta devreye giren ve sözleşmenin tarafı olmayan “üçüncü kişi” Rousseau’da bulunmamaktadır. Sözleşmeyi taraflara içkin hale getiren ve eşitliği ve özgürlüğü tesis etmeye imkan veren etkenlerden en önemlisi budur. Rousseau ikiye bölünen bireylerin, “sanki kendileriyle sözleşme yaptıkları”nı ya da tek tek her bireyin toplulukla sözleşme yaptığını söyler. Egemen güç ise kamusal bir kişilik olarak “bölünmez” bir bütün olduğundan kendisine yalnızca tek bir açıdan bakabilir. Bu nedenle, egemen güç aslında yalnızca kendisiyle sözleşme yapar (Rousseau, 2016b, s. 69). Dolayısıyla, egemen gücün üstünde bu kolektif yapıyı kendisine tabi kılan bir güç ya da yasa yoktur. Zaten egemen gücün üstünde bir başka otorite bulunması, egemen gücün bölünmüşlüğü ya da egemenin egemen olmadığı anlamına gelirdi. Öyleyse, Rousseau için siyasal topluluğun cisim kazanmasını sağlayan halkın kendisiyle yaptığı bu sözleşme dışında, topluluğun uyması gereken daha “temel bir yasa” yoktur (Rousseau, 2019, s. 686). Bununla birlikte, egemen güç kendisini varlığa getiren sözleşmeye aykırı davranamaz. Çünkü, ilk sözleşmeyi hiçe saymak egemen gücün kendi varlığını yadsıması anlamına gelir. Dahası, egemen otorite, bir araya gelen bireylerin güçlerini birleştirmesiyle oluşturulduğu için, kendisini inşa eden üyelerin çıkarına ters düşen bir karar alamaz ya da onları zarara uğratamaz. Çünkü, bir bireyin zarar görmesi, egemen gücün faili olan üyelerin kendilerine kötülük yapmaları gibi tuhaf bir sonuç ortaya çıkarır. Dahası egemen güç, kuruluş ilkesi ve yapılanışı nedeniyle üyelerinden birine zarar vermekten alıkonulmuştur.

Şimdi de Rousseau’nun “eşitlik” ilkesine nasıl bir içerik kazandırdığına bakalım. Bu içeriğin üç temel düşünce üzerinde şekillendiğini söyleyebiliriz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Rousseau, eşitliği sağlayan ilk koşulu, herkesin sözleşme esnasında doğal hakkını, gücünü ve özgürlüğünü bir genel iradeye bağlaması olarak belirler. Bu bağlanma

sayesinde, herkes eşit şartlara kavuşur ve hiç kimsenin elinde siyasal topluluğa dahil olan diğer üyeleri tahakküm altına almayı mümkün kılacak fazladan bir güç kalmaz. Eğer, topluma dahil olan üyelere birinin ayrıcalıklı bir konumu, hakkı ya da gücü olursa, bu hakkı ya da gücü taşımaya devam eden kişiler başka insanları baskı altına alma imkanına sahip olurlar, bu yüzden de savaş durumu sonlandırılmaz ve eşitlikçi bir düzen kurulamaz (Rousseau, 2016b, s. 68). Eşitliğin bir diğer anlamı ise, yasa koymak ve yasalara tabi olmak konusundaki eşitliktir. Başka bir deyişle, herkesin hukuki bir özne olmak bakımından eşit olmasıdır. Rousseau, insanlar arasındaki eşitliğin üçüncü anlamını ise zengin ve fakir kesimler arasındaki gelir farkının çok fazla olmaması olarak belirler. Özel mülkiyetin korunmasını toplumun kuruluş nedenlerinden biri olarak gören Rousseau, elbette özel mülkiyeti ortadan kaldırmakla eşitliğin sağlanabileceğini düşünmez. Ancak, Rousseau'ya göre, kötü yönetimlerde, mülkiyet hakkını koruyan yasalar eşitlikçi yasalar olmaktan çok, yoksul kişilerin varlıklı kişiler tarafından tahakküm altına alınmasını meşrulaştırmaya yarar. Bu nedenle Rousseau, mülkiyete dayalı eşitsizliği önlemek için, “toplumdaki her bireyin bir şeye sahip olması ve hiç kimsenin gereğinden çok şeye sahip olmaması” gerektiğini düşünür (Rousseau, 2016b, s. 75; 105). Onun önerisi, servet birikimini sınırlayarak gelir dağılımında bir denge sağlamaktır: Hiçbir yurttaş küçük bir servetten fazlasına sahip olmamalıdır (Rousseau, 2008b, s. 62).

Rousseau'nun özgürlüğe yüklediği anlamlar da eşitliğe yüklediği anlamlar gibi birden fazladır. Rousseau için özgürlüğün toplumda kazandığı ayırıcı özellik “ahlaki” içeriğidir. Doğal durumdan toplum yaşamına geçildiğinde insanın “doğası değişmektedir”. İnsanlardaki “yetkinleşme” beceresi, onları toplumsal yaşamda ahlaki bir varlık haline getirir. Toplum yaşamında insan, bedensel ihtiyaçlarından daha fazlasını düşünmeye, rasyonel bir varlık olmaya başlar. Böylece, bedensel arzularına göre hareket etmeyi bırakıp, aklının sesini dinlemeye, adaleti, eşitliği, özgürlüğü kavrayabileceği bir ahlak anlayışına ve ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmesini sağlayan akli bir kapasiteye ulaşır. Bu nedenle Rousseau, doğal özgürlükle ahlaki özgürlük arasında bir ayrım yapar: Doğal özgürlük, insanın doğasından gelen ihtiyaçlarıyla kişisel arzularını örtüştürmesi sonucunda elinde tuttuğu bir bağımsızlık halidir, ama insanın fiziksel isteklerinin

güdümünde yaşaması onu ilkel arzularının kölesi haline getirir¹⁸; oysa, topluma dahil olan insan, siyasal topluluğun kurucu ve aktif bir üyesi olarak kendisi için koyduğu yasalara itaat eder. Kantçı terminolojiyi kullanırsak, insan, doğal nedenselliğin dışına çıkarak, ahlaki ve özgür bir nedenselliğe tabi olur (Rousseau, 2016b, s. 71-72). Böylece, fiziksel güç farkına dayanan ve toplum durumunda eşitsizlik yaratan hak anlayışı yerine, ahlaki bir eşitlik ve hak anlayışı geçirilir. Kişi etki edemediği doğal nedenselliğin yerine, kendi aldığı kararlara ve yasalara uyar. Böylelikle, hem başka insanlara bağımlı olma durumundan hem de fiziksel itkilerinin kölesi olmaktan kurtulur.

Temel anlaşma doğal eşitliği kesinlikle ortadan kaldırmaz, tam tersine doğanın insanlar arasına getirdiği fizik eşitsizlik yerine ahlaksal ve meşru bir eşitlik getirir ve insanlar güç ve zeka bakımından eşit olmasalar da anlaşma ve haklarla eşit olurlar (Rousseau, 2016b, s. 75).

İnsan, hem doğal durumdaki bağımsızlığını hem de mülkleri istediği gibi elde etme hakkını kaybetmiş olsa da, ahlaki bir özgürlük ve varlığını koruyacak araçlara gerçekten sahip olma hakkı elde eder. Mülklere gerçekten sahip olma hakkı ise özgürlüğün bir diğer anlamını beraberinde getirir. Çünkü, doğal durumdaki insanın nesnel üzerindeki hakkı yalnızca ilk elde etme hakkına ya da fizik ve silah gücüne dayanırken, toplumda yaşayan insanın mülkiyet hakkı hukuki ve meşru bir temele dayanır. Böylelikle, insan mülkünü ve servetini kaybetme tehlikesinden kurtularak, bunları kaybetmesini zorlaştıracak ve dilediği gibi kullanmasını sağlayacak “resmi bir belge”ye kavuşur.

2.3. GENEL İRADE KAVRAMININ VE YASANIN İÇERİĞİ, GERÇEKLİKTE KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER VE ROUSSEAU’YA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Rousseau “genel irade” kavramının içeriğini açıkça ifade etmez, hatta genel iradenin içeriğini belirlememizi güçleştirecek çelişkili düşünceler ileri sürer. Ama Rousseau’nun

¹⁸ Rousseau *İkinci Söylev*’de insanın doğal özgürlüğünü, olabileceği en özgür durum olarak görürken, *Toplum Sözleşmesi*’nde doğal özgürlüğü, sınırsız bir “bağımsızlık” ve hayvani isteklerin güdümündeki bir yaşam olarak görür ve *İkinci Söylev*’deki düşüncelerini terk eder. Çünkü, ona göre, doğru bir sözleşmeyle kurulan toplum, insan için en uygun yaşamı sunmaktadır.

genel iradeyi kullanıma soktuğu satırlardan bazı açıklamalar çıkarılabilir. Bir önceki alt bölümde anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, Rousseau sözleşme sonucunda ortaya çıkan yapay kamusal kişiliği yani bir araya gelerek birleşen “halk”ın bütününe egemen güç olarak belirler. Doğal hakları ve iradelerini birleştiren bireyler bir egemen güç ya da otorite yaratmış olurlar ve bu otorite halkın tamamının çıkarını ya da genel çıkarı gözeten “genel irade”dir. Başka bir ifadeyle, genel irade “egemenliğin özü”dür (Rousseau, 2019, s. 689). Dolayısıyla, daha önce de belirttiğimiz gibi genel irade hem egemen güçle hem genel çıkarla, hem de bu ikisine bağlı olarak bireylerin güçlerini birleştirmesiyle özdeşleştirilmiştir.

Bir siyasal toplulukta yasa koyma yetkisi genel iradede ya da egemen güçtedir. Rousseau’nun bireysel/özel/tekil irade ile genel iradeyi birbirinden ayırdığını belirtmiştik. Genel irade, klasik siyaset felsefesindeki “ortak iyi” anlayışının aşkınlığa başvurmadan inşa edilen biçimidir ve bu irade, güç birliğini korumayı ve eşitlik ve özgürlük temelinde belirli bir “adalet” anlayışının hayata geçirilmesini amaçlar. Rousseau için “adalet”, bireylerin eşitliğini gözeten kamu yararadır ve daima ortak çıkarlara yöneliktir; bireysel çıkarlar ise kişinin arzularına ve özel çıkarlarına yönelir (Rousseau, 2019, s. 689). Bireysel irade ile genel iradeyi ayıran Rousseau, bir de “herkesin iradesi”nden söz eder. Genel irade ortak çıkarların tezahürüdür; herkesin iradesi ise basitçe özel iradeleri göz önünde tutar ve bu iradelerin toplamıdır (Rousseau, 2016b, s. 82). Genel iradeyi egemen otorite ile eş anlamlı hale getiren nitelik, tek bir kişinin ya da grubun çıkarına göre karar almamasıdır. Rousseau’nun meşruiyet anlayışı bu genelliği şart koşar.

Rousseau’ya göre, genel iradenin uygulanmasından başka bir şey olmayan egemenlik, hiçbir koşulda bir başkasına devredilemez. Genel irade devredilemeyeceği gibi, bölünemez de. Bu iki durumdan birinin ortaya çıkması, belirlenen egemen gücün, yani halkın, yanında veya üstünde bir başka karar alıcı gücün ya da otoritenin ortaya çıkması anlamına gelir. Bu nedenle, genel iradenin devredilmesi ya da bölünmesi, genel iradeyi ortadan kaldırır, onu belirli bir kişinin ya da grubun eline bırakır ve bireylerin özgürlüğü ortadan kalkar¹⁹. Çünkü Rousseau için, irade ya geneldir ve tüm halkın iradesidir ya da

¹⁹ Rousseau’ya göre, halkın her durumda boyun eğeceğine dair bir taahhütte bulunması kendisini yadsıması ve siyasal topluluğun dağılması anlamına gelir. Ancak, halk iktidarı elinde

belirli bir kişinin/grubun elindedir; yani, ara bir durum yoktur (Rousseau, 2016b, s. 80). Rousseau bu noktada özellikle “temsil” sistemine ve Hobbes’un egemen güç anlayışına itiraz eder. Genel irade devredilemeyeceğinden, bir kişi ya da grup tarafından temsil de edilemez. Yürütme yetkisi, yani hükümet ya da “iktidar” el değiştirebilir ama bu genel irade için söz konusu değildir. Bu düşünce Rousseau’yu kendisinden önceki sözleşme kuramcılarında ayıran önemli noktalardan biridir. Rousseau, temsil sistemini reddederek, genel iradenin tamamen içkin bir düzeyde kalması için bir adım atar ve halkın egemenliğinin ötesinde ortaya çıkabilecek her otoriteyi devre dışı bırakır. Dahası, Hobbes’taki gibi, egemenle, hükümetin/yönetimin bir ve aynı şey haline geldiği anlayışı terk eder ve yasa koyucu gücü her şeyin üstünde tutar (Rousseau, 2016b, s. 80-82). Bu elbette farklı düzenleyici kurumlar aracılığıyla oluşturulan bir güçler ayrılığı anlamına gelmez; hükümet de yasa koyucu otoriteye bağlı olduğu için en büyük güç egemen otorite olan halktır.

Bu noktada, Rousseau’nun genel iradenin “genel” olduğunu söyleyerek neyi kastettiğini belirtmemiz uygun olur. Genel iradenin genelliğinin ilk koşulu, aynı zamanda genel iradenin karar alırken nasıl hareket etmesi gerektiğini belirleyen ilk koşuldur. Bu koşul, genel iradenin “konusunda genel” olmasıdır. Bu da, genel iradenin yalnızca halkın bütününe ilgilendiren konularda karar alması ya da yasalar çıkarması anlamına gelir. Bu genellik, genel iradenin belirli bir kişiyi ve özel bir amacı ya da durumu düşünmemesi demektir (Rousseau, 2016b, s. 85). Genel irade, yalnızca kolektif/tüzel kişiliği ilgilendiren konularda yetkilidir; tek tek bireyleri ilgilendiren konularda ve durumlarda ise yetkisi yoktur. Çünkü, bu “özel” konular yasamanın konusu değildir, yasanın uygulamaya konulmasıyla ilgilidir; yani, yürütme yetkisi bulunan yönetimin/hükümetin işidir. Tüm toplumu ilgilendiren konular dışındaki “özel” konularda hükümet görevli olabilir ama bu konularda alınan kararlar toplumu bağlayacak bir yasa hükmü taşımaz, dolayısıyla, özel kararlara yönelik uygulamalar yasa değil “kararname” olabilir (Rousseau, 2016b, s. 80; 92). Rousseau bu “özel” işleri, devletin dış ilişkileri söz konusu olduğunda, siyasal topluluğun ticari ilişkiler kurması, bir başka devlete savaş açması ya da onunla barış antlaşması imzalaması olarak belirler. Devletin kendi iç meselelerinde ise

tutanların buyruklarına uymama özgürlüğüne sahip olmasına rağmen boyun eğiyorsa, iktidarda bulunan kişilerin buyrukları genel irade olarak uygulanıyor demektir (Rousseau, 2016b, s. 80).

vergilerin toplanmasına yönelik kararlar ya da bir kişinin işlediği suç nedeniyle cezalandırılma işinin yürütülmesi “özel” kararlar ve konulardır (Rousseau, 2016b, s. 81). Genel irade, yalnızca halkın bütünü ilgilendiren ve herkesi kapsayan genel kararlar olabilir. Bu da genelliğin diğer anlamını gerektirir; başka bir deyişle, “uygulanışında genel” olma niteliğini gerektirir. Genel iradenin tam anlamıyla genel olabilmesi için, halka içkin olması, bütün halkın ortak kararına dayanması ve istisnasız herkese uygulanması gerekir; Rousseau’nun deyişiyle, “herkese uygulanabilmesi için herkesten çıkması gerekir” (Rousseau, 2016b, s. 85). Rousseau tam da bu nedenle, genel iradenin “her zaman doğru” olduğunu ve ortak faydayı tesis edebileceğini söyler; çünkü, “herkes kavramını kendine mal etmeyecek ve herkes için oy kullanırken kendini düşünmeyecek biri olamaz”, birey kendisini siyasal topluluğun etkin bir parçası olarak gördüğü ve bu topluluğa bağlı olduğu için, başkasına dayattığı koşullara ve kararlara kendisi de zorunlu olarak uymaktadır (Rousseau, 2016b, s. 84; 85). Rousseau’ya göre, genel iradenin genelliğini sağlayan bu iki koşul olmadan adalet sağlanamaz.

Şimdi, bir önceki bölümde de sözünü ettiğimiz bireysel irade ile genel irade arasındaki tuhaf ilişkiye yeniden değinelim. Bireysel iradenin, hem genel iradeyle uyuma sokulması/sınırlandırılması gereken hem genel iradenin karşıtı olan hem de genel iradenin koşulu olan bir irade olması Rousseau’nun içine düştüğü bir zorluktur. Bu zorluğu biraz olsun çözüme kavuşturabilmek için Zizek’in yorumuna başvurabiliriz. Zizek, genel iradenin koşulu olan bireysel iradenin, özsevgi (*amour de soi*) olarak düşünüldüğü ölçüde sorun yaratmayacağını söyler. Ona göre, “bireysellik” ve “toplumsalcılık” sahte zıtlıklardır, çünkü bu yolların ikisi de sonuç olarak bireyin çıkarlarını ve varlığını korumasına varır. Ortak çıkarların altını oyacak asıl etken, özsaygı (*amour propre*) olarak kavranan özel çıkarlardır. Başka bir deyişle, bireyin her durumda kendi çıkarlarını öne koyma çabası ve başkasının zarar görmesiyle kendi çıkarını özdeşleştirmesidir (Zizek, 2018, s. 86; 89-90). Bireysel çıkar özsevgiye dayandığında, bireyin siyasal topluluğa ve genel iradeye dahil olması ve kendi çıkarını korumak için ortak çıkarı hedeflemesi genel irade ve bireysel irade arasında bir uyum yakalanmasını sağlar. Bu şekilde düşünüldüğünde, bireysel iradenin genel iradenin koşulu olması ile genel iradeye uyumlu hale getirilip sınırlandırılması çelişkili değildir ve birbirlerini tamamlarlar. Tam da bu nedenle Rousseau, bireyi ortak çıkarı tesis etmeye yönlendirenin şahsi çıkar olduğunu ve bireysel çıkarın/iradenin ortak çıkarın/iradenin koşulu olduğunu söyler (Rousseau,

2016b, s. 85). Toplum durumuna geçilmesi esnasında bireysel çıkar/irade de yabancılaşmanın etkisiyle, keyfiliğe gönderme yapan ve belirli bir grubun ya da bireyin çıkarlarını gözeten özel bir irade olma halinden sıyrılır ya da sıyrılmalıdır. Çünkü, yalnızca bu koşulla bireyin iradesi tüm halkın çıkarını gözeten ve ussallaşan bir irade haline gelebilir. Böylelikle, birey, her durumda kendi çıkarına yönelmekten kaçınmaya başlayabilir ve ortak yarara yönelebilir. Rousseau bunun gerçekleşmesinin mümkün olduğunu söyler. Çünkü, kendisini eşitlikçi bir kolektif yapıya dahil etmiş olan birey, kendi çıkarına uygun ve “iyi” olduğunu düşündüğü şeyi herkes için istemiş olur. Başka bir ifadeyle, birey kendi haklarının tanınması konusuna “aktif bir ilgi” gösterir ama toplumun her üyesinin de bunu gözettiğini bilmektedir; bu nedenle, kendi arzusunu diğer üyelerin arzusu olacak şekilde ve toplumu iyiye yöneltecek şekilde “genelleştirir” (Strauss, 2011, s. 315). Ama sorun yine de tam olarak çözülmüş sayılmaz, çünkü Rousseau toplum kurulduktan sonra özsaygının da asla eksik olmayacağını göstermişti. Bu nedenle, özsaygı anlamındaki bireysel çıkarların da sınırlandırılması ve genel iradeyle uyumlu hale getirilmesi gerekir²⁰. Böylelikle, genel iradenin tam hakimiyeti gerçekleşebilir. Bu da ancak genel iradenin yönlendirmesiyle ve koyacağı yasalarla mümkündür.

Rousseau, sözleşmeyle siyasal topluluğun kurulduğunu ama bu topluluğa “amacını ve düzenini” verenin yasalar olduğunu söyler. Çünkü, sözleşme siyasal topluluğu bir arada tutacak yasaları ve kurumları inşa etmez. Rousseau, yasaları belirleyecek ölçütten söz ederken, adaletin Tanrı’dan geldiğine yönelik klasik düşünceyi ele alır ve ilk olarak, Tanrı’dan gelen ya da insanın aklına dayanan “evrensel” bir adalet anlayışının var olduğuna inandığını belirtir (Rousseau, 2016b, s. 90). Ne var ki, bu adalet anlayışı herkes tarafından onaylanmadıkça, yani, kişiye özel olarak kaldıkça, kamusal alanda hiçbir geçerliliği ya da yaptırım gücü yoktur. Rousseau’ya göre, bireyin içinde taşıdığını düşündüğü adalet anlayışı, genelleşmediği müddetçe onun bireysel çıkarıdır ve bütünü

²⁰ Toplum kurulduktan sonra bireysel iradelerin genel iradeye boyun eğdirilmesi gerektiği düşüncesi ağır basmış olur. Bu durumda genel irade güç birliğinin yoğunlaşması olarak hakları ve güçleri artıran bir irade değil, bireylerin şahsi kararlarını hiçe saymaya doğru giden bir otoriteye dönüşmeye başlar. Bu sorunu bu alt bölümün sonunda daha detaylı olarak ele alacağız.

çıkartı karşısında her zaman “özel” bir çıkardır. “Genel” ya da “kamusal” çıkara yönelik bir yasa çıkarmanın koşulu, halkın kendisini bir bütün olarak görüp kendi eylemlerini yönlendirecek kurullarla ilgili bir karar almasıdır (Rousseau, 2016b, s. 91).

Bu söylediklerimizden şu sonuçlar çıkarılabilir: Yasalar, egemen gücün ya da halkın iradesinin dışavurumudur ve genel iradenin tüm işlemleri ya da kararları “yasa” olarak belirlenir. Siyasal topluluğun hiçbir üyesi de bu yasaların üstünde ya da yasaların yüklediği yükümlülüklerin dışında değildir. Ayrıca, daha önce de belirttiğimiz gibi, yasaya uymak bireyin özgürlüğünü sınırlamaz, çünkü yasa bireyin “iradesinin belgesi”dir. Yasalar genel iradenin kararları olduğu için, adaletsiz olduğu da düşünülemez; çünkü Rousseau’ya göre, halkın bütününe kendisine zarar verecek bir yasa koyması akla uygun değildir. Bu nedenle, Rousseau’ya göre, yalnızca yasalarla yönetilen bir devlet meşru bir yönetime sahiptir ve bu devlet “cumhuriyetçi” olarak adlandırılabilir. Rousseau burada belirli bir yönetim biçimine gönderme yapmaz. Ona göre, genel iradeye uygun hareket eden ve bu iradeye bakarak yasa koyan her rejim, ister krallık ister aristokrasi isterse de demokrasi olsun cumhuriyetçidir (Rousseau, 2016b, s. 92).

Rousseau siyasal topluluğu ve bireylerin eylemlerini düzenleyecek üç temel yasa çeşidi belirler. Bu yasalardan ilki, “bütünün bütünle” ilişkisini düzenleyen “siyasal yasalar”dır. Bu yasalar, en temel yasalardır, öyle ki, siyasal topluluğun yönetim biçimi ve yürütme işlevini üstlenecek olan hükümet üyelerinin nasıl seçileceği bile bu yasalarla belirlenir. Buna rağmen, halkın çıkarlarına göre bu yasalarda da değişiklik yapılabilir. İkinci yasa türü ise “sivil yasalar”dır. Bu yasalar insanların birbirleriyle ilişkisini ve siyasal topluluğa karşı görevlerini düzenler. Bu yasaları koyarken, bireylerin birbirlerini tahakküm altına almalarına yol açacak tüm koşulların ortadan kaldırılması ama siyasal topluluğa da tümüyle bağlı olmaları amaçlanmalıdır. Üçüncü yasa türü ise “ceza yasaları”ndan oluşur ve sivil ya da siyasal yasaları ihlal edenlere yönelik yaptırımlar içerir. Rousseau, bu üç temel pozitif yasanın dışında dördüncü bir yasa türünden daha söz eder. Bu yasalar, pozitif yasalara temel olacak olan adetler ya da kamuoyunun ortak kanaatleridir. Rousseau ortak kanaatler oluşturan bu yasaların “toplumun ruhu”nu yansıttığını söyler (Rousseau, 2016b, s. 107-108). Bu dördüncü yasanın işlevi ve toplum ruhunun ne anlama geldiği bir sonraki alt bölümde tekrar ele alınacaktır.

Rousseau, yasaların genel iradenin işlemleri olduğunu ve yasaları egemen gücün koyduğunu söyler ama yasa koyma işleminin nasıl yapılacağını, genel iradenin ve yasaların nasıl hayata geçirileceğini incelemeye başladığında çeşitli güçlüklerle karşılaşır. Çünkü, bireyin hep kendi iyiliğini istediğini ama “iyi” olarak tanımlayacağı şeyin ne olduğunu her zaman bilemediğini düşünür. Buna dayanarak, bireylerin genel iradeye uygun davrandıklarına ve bu iradeye uygun yasalar koyduklarına dair yanılgıya düşebileceklerini, hatta bu konuda yanıltılabileceklerini söyler (Rousseau, 2016b, s. 82). Rousseau siyasal topluluğu düzenleyecek yasaların herkesin çıkarına uygun olmasını istediği için, yasa koyan bireylerin şahsi isteklerinin peşinden gitme ya da kandırılma olasılıklarını ortadan kaldırmak ister. Bu aşamada, sözleşmenin ortaya çıktığı anda hiç söz etmediği bir unsur devreye sokar: Genel iradeye uygun yasalar inşa etmeye çalışan halk, “yeterince bilgilenmiş” olmalıdır (Rousseau, 2016b, s. 83). Başka bir ifadeyle, halk alınacak kararların herkesin çıkarına uygun olduğunu belirleyebilmek için, asgari bir yetkinliğe sahip olmalıdır. Bu yetkin kişiler azınlıkta olduğundan, yasa koyma yetkisine sahip olan halk, kendisi için iyi olanı nadiren kavrayabilir. Rousseau’ya göre, bireyler, her zaman çıkarlarını korumayı ve adil bir yaşam sürmeyi isterler ama bunu gerçekleştirmek için hangi kararları almaları gerektiğini bilemezler; bu nedenle Rousseau, “genel irade her zaman doğrudur, ama ona yön veren yargı her zaman aydın değildir” demektedir (Rousseau, 2016b, s. 92). Rousseau burada kuramsal zemini terk edip gerçeklikle temas ettiği için bu ifadeyi dile getirir ama bu sözle aslında çıkmaz bir yola sapar. Sözleşmenin yapıldığı anda, yani siyasal topluluğun kuruluş anında, bireyler ortak çıkarları belirlerken ve kendilerini bir “halk” ve “otorite” olarak inşa ederken, şahsi çıkarların uyuşmazlığını tespit edip küçük farklılıkları bir kenara bırakabilmişler, hiçbir “yanılgı”ya düşmemişlerdir. İçinde buldukları ve yaşamalarını imkansız kılan savaş durumuna son vermek için, savaş durumunda henüz mevcut olmayan ama bu durumu kesintiye uğratacak bir fikre dayanarak hareket etmişler, bunu da “aydınlanma”nın ya da “eğitim”in dolayımından geçerek değil, doğalarındaki ortak noktalara (bedenlerini ve özgürlüklerini koruma tutkularına) ve yaşamayı imkansız kılan engelleri aşma arzularına dayanarak yapmışlardır. Rousseau’nun aydınlanma uğraşını devreye sokmasındaki bir başka tuhaflik da, insanın toplum durumundan önce akli kapasitesini ve bilgisini artıramayacak olduğunu söylemesidir. Rousseau’ya göre, bireyin daha fazla bilgi ve beceriye sahip olması yalnızca toplum durumunda mümkündür. Rousseau, sözleşmeyi

“gerekli” ve “olanaklı” kılan koşulları ele alırken hiç değinmediği aydınlanma ya da aydınlatılma uğrağından genel iradenin hayata geçirilmeye çalışılması esnasında söz etmeye başlar. Varlığını tehdit eden unsurlardan kurtulmak için, çıkarlarda ortak noktalar bulup sözleşme ile bir araya gelen bireyler, bir anda kendileri için iyinin ne olduğunu göremeyen “bilgisiz” insanlar olarak görülmeye başlanırlar.

Ortak çıkarları koruyan yasaları koyacak olan bireylerin, önce bu çıkarları kavramalarını sağlayacak yeterli bilgiye ve yetkinliğe erişmeleri gerektiğini düşünen Rousseau, halkın iradesini belirleyecek ve onu aydınlatacak bir başka otoritenin varlığını şart koşmuş olur. Rousseau’nun halkın dışında bir başka otoriteye başvurma ihtiyacı duymasının altında yatan kaygılar büsbütün yersiz değildir. Bu kaygılar, gerçeklikte karşılaşılan ve genel iradeyi ortadan kaldırabilecek olan güçlüklerle ilişkilidir: Bir sözleşme ile halkı eşitlik ve özgürlük temelinde bir araya getirmenin ve bu temellere dayanan bir siyasal topluluk kurmanın gerçekleşme olasılığının düşüklüğü, bireylerin daha üstün bir gücün garantörlüğüne dayanmadan kendilerine verdikleri otoriteyi kolayca görmezden gelebilecek olmaları ve şahsi çıkarlarının peşinden koşma eğiliminde oldukları için tarafı oldukları sözleşmeye sadık kalmalarının zorluğu gibi nedenler Rousseau’yu daha üst bir otoritenin dolayımından geçmeye itmiştir. Belirttiğimiz gibi, bu noktada Rousseau kuramsal alandan çıkıp gerçeklikle temas eder ve bir siyasal toplulukta, özsaygı anlamındaki bireysel çıkarın peşinden koşacak insanların kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağını ve bu kişilerin siyasal topluluğun dağılmasına neden olacağını düşünür. Dahası, bu çıkarlar etrafında çeşitli hizipler de ortaya çıkabilir. Bu gruplar, siyasal topluluğun içinde kendilerini daha ayrıcalıklı kılmak için küçük çıkar birlikleri kurabilirler. Bu grupların çıkarları bütünün çıkarları karşısında özel çıkarlar olarak kalsa da, güçlenmeleri halinde siyasal topluluğun tamamını kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirebilirler (Rousseau, 2016b, s. 83). Bu nedenle Rousseau, devlet içinde farklı hiziplerin oluşmaması gerektiğini söyler. Hiçbir önkoşul olmadan her insan düşüncesini söyleyebilmeli, yasa yapma ve karar alma süreçlerine dahil olabilmelidir. Rousseau, siyasal topluluğun kuruluş anı ya da başlangıç anı geride kaldıktan sonra, cisim kazanan toplumun yaşayabileceği sorunları *Korsika Anayasası Projesi*’nde açık bir şekilde dile getirir:

Korsikalılar özgürlüklerine kavuştuklarından sonra çok şey kazandılar, ihtiyat ve cesareti birleştirdiler, kendileriyle eşit olanlarla uyumlu olmayı öğrendiler, yeni

erdemler, yeni ahlak anlayışları kazandılar ve hiçbir yasaları yoktu, öyle kalmak isteselerdi benim de yapacak bir şeyim olmazdı kesinlikle. Ama onları birleştiren tehlike uzaklaştığında, hizipleşmeler yeniden başlayacaktır ve bağımsızlıklarını korumak için güçlerini birleştireceklerine bu gücü birbirlerine karşı kullanacaklardır (Rousseau, 2008b, s. 32).

Korsikalıların özgürlüklerine kavuşmaları, bir ortaklık sözleşmesinden sonra bir araya gelmeleri olarak düşünülebilir ve Rousseau'nun defalarca söylediği gibi, toplum onlara kendileriyle “eşit olanlarla uyumlu olmayı” ve “ahlak anlayışını” öğretmiştir, hem de bunlar henüz hiçbir yasa yokken olmuştur. Ne var ki, “onları birleştiren tehlike uzaklaştığında” belki de “savaş durumu” yeniden başlayabilir, toplumu kuran güç birliğinin ve işbirliğinin yerini rekabet alabilir ve zaten Rousseau'nun yaşadığı çağda ve içinde bulunduğu toplumda yabancı olmadığı hizipleşmeler ortaya çıkabilir. Rousseau, insanların neyin “iyi” olduğunu kolayca bulabilecek bilgiye sahip olmadıklarını düşündüğü için, toplum kurulduktan sonra yeniden savaş durumuna dönmenin uzak bir ihtimal olmadığını belirtir. Bu nedenle de, bireylerin özel çıkarlarının peşinden koşmalarına neden olabilecek tüm koşulları ortadan kaldırmak ister. Bu kaygısı nedeniyle, genel iradeyi bireylerin yapıp etmelerinin bir sonucu olarak değil de, ırk, kültür ya da gelenek bakımından türdeş olan homojen bir halktan türetmek ister. Çünkü, halkın bu türdeşliğinin her bireyde aynı istemi doğuracağını düşünür. Rousseau kuramsal alandan çıkıp gerçekliğin alanına geldiğinde karşılaştığı ve sözünü ettiğimiz güçlükler nedeniyle, her bireyde aynı iradenin rastlantıya bel bağlanmadan ya da şiddete başvurulmadan ortaya çıkmasını sağlamak için, halka ait olan otoritenin dışında ve üstünde konumlandığı tanrısal bir otoriteye ve sivil dine başvurur. Bu tanrısal otorite, hem bireylere yol gösterecek ve onların isteklerini aklın denetimine alacak hem de bireylerin iradelerini ortak faydaya yönlendirecek “yasa koyucu”dur. Bireyleri, genel irade tarafından konulan yasaların en iyi yasalar olduğuna ikna edebilmek içinse “sivil din” devreye girecektir.

Rousseau'nun sözleşmeyi, toplumu, genel iradeyi ve yasaları nasıl temellendirdiğini ortaya koyduk. Genel irade kavramının içkinliğini ve genelliğini yitirmeye başlamasının nedenlerini ele almadan önce, ona yöneltilecek ve bizim ortaya koymak istediğimiz sorunla doğrudan ilgili olan iki temel eleştiriye bu bölümde ele alabiliriz. İlk olarak Rousseau'nun liberal eleştirilerinden biri olan Benjamin Constant'ın eleştirilerini ele alacağız.

Constant'ın düşüncesine başvurmamızın ilk nedeni, onun Rousseau'ya yönelttiği eleştirilerin yanlışlanmasının güç olmasıdır. Bir diğer nedeni de, Rousseau'ya liberal düşünürler tarafından yöneltilen ve onu totaliterliğe zemin hazırlamakla suçlayan eleştirilerin ilk biçimlerini sunuyor oluşudur. Yorumlarına başvuracağımız bir diğer düşünür ise Arendt'tir.

Her şeyden önce, Rousseau'nun itaati dışlamadığını belirtmek gerekir. Bireyler genel iradenin otoritesine bağlıdırlar. Ne var ki bu bağlılık dışsal bir egemene tabi olma şeklinde anlaşılmalıdır. Bağlanılan otorite aslında “otoriter olmayan bir otorite” olarak düşünülmelidir (Riley, 2006b, s. 126). Daha önce de belirttiğimiz gibi, Rousseau'ya göre bireyler genel iradenin alacağı kararlarda etkin bir role sahiptirler. Başka bir deyişle, uyacakları kararları genel iradenin bir parçası olarak kendileri alırlar. Rousseau, bireyler hem yönetme hem de yönetilme niteliğine sahip olmalıdır dediğinde zaten bireyin kendisine itaat ettiğini vurgulamaktadır. Constant, itaat ile özgürlüğün bu şekilde bir araya getirilmiş olduğunu ve bireylerin kendilerine otorite vermiş olmaları nedeniyle genel iradeye bağlılığın özgürlükle özdeşleştirdiğini göz ardı ederek, Rousseau'yu bireylerin özgürlüğünü ortadan kaldırmakla eleştirir.

Constant aslında, genel iradenin yönettiği bir siyasal topluluğa toptan karşı olmadığını söyler; o, genel iradenin uygulamada alabileceği biçimlere karşıdır. Çünkü ona göre, bir zorba, halk iradesi/genel irade adı altında her tür uygulamayı yürürlüğe koymaya çalışabilir ve onu halkın iradesi olarak meşrulaştırabilir (Constant, 2003, s. 6; 18-20). Dahası, Constant'a göre, bireyler genel iradeye tamamen teslim oldukları için, genel iradenin bireyin eylemleri üzerinde sınırsız bir denetleme ve yönlendirme gücü bulunur ve despotizme varılır (Constant, 2003, s. 8-9). Ama belirttiğimiz gibi, Rousseau genel iradeyi halkın dışında kalan üçüncü bir kişiye teslim etmediğinden ve her birey genel iradenin etkin bir parçası olduğundan, genel iradenin kararları bireylerin kararlarından bağımsız değildir. Ancak, Constant burada hala bir sorun görür ve ileri sürdüğü düşünceye dayanarak, bireylerin iradesiyle genel iradenin özdeşleştirildiğini dile getirir. Ona göre, birey, tüm varlığını kolektif yapıya teslim ettiğinde, genel iradenin dışında kalan kişisel bir iradeye sahip olma şansını yitirmiştir (Constant, 2003, s. 19).

Arendt de Constant'ın dile getirdiklerine benzeyen bir fikir ileri sürer. Ona göre, genel irade kavramıyla birlikte düşünülen siyasal alanda, bireyin halkla ya da herkesin herkesle

özdeşliğine varılır; bu özdeşlik de bireylerin iradelerini bölünmez bir yapıya sahip olan genel iradenin içinde eritir. Bu düşüncelerinin yanı sıra Arendt, genel iradeyi Rousseau'nun kazandırdığı içerikten ziyade Fransız Devrimi'nden hareketle düşünür ve bu iradeyi “ulus” kavramıyla birlikte ele alır (Arendt, 2017, s. 98-99).

Constant ve Arendt'in eleştirilerindeki ortak nokta şu şekilde ifade edilebilir: Genel iradeye kendisini adayın bireyin bireysel iradesi ortadan kalkmıştır ve genel iradenin arzuları ve kararları dışında, bireyin kendisine ait hiçbir arzusu, düşüncesi ve karar alma gücü kalmamıştır. Bu da bireylerin sahip oldukları farklı kanaatlerin, arzuların ve kararların genel iradenin kararlarına tabi kılındığı anlamına gelir. Bu eleştirilerde değinilmeyen nokta, genel iradenin sözleşme anında, kurgusal da olsa belli bir durumdan hareketle düşünüldüğü ve bu durumdan çıkışı sağlamak adına inşa edilen dinamik bir yapıya sahip olduğudur. Bireyler savaş durumunun neden olduğu engelleri aşmak ve eşitlikçi bir düzene kavuşmak için genel bir irade yaratıp güçlerini birleştirirler. Hatta inşa edilen genel iradenin gelecek kuşaklar ve gelecekte alınabilecek kararlar söz konusu olduğunda karar verici bir konumda olmamasının nedeni, farklı koşullar ve durumlar ortaya çıktığında, farklı bir genel çıkar/iradenin inşa edilebilecek olması, dolayısıyla da sabit bir sözleşmenin ve genel iradenin mümkün olmamasıdır²¹ (Rousseau, 2016b, s. 62; 79-80). Genel irade yaratılan kamusal kişiliğin iradesidir ve elbette bireyleri yönlendirecek bir yaptırım gücü vardır. Ama bu irade bireylerin üstünde ya da dışında

²¹ Rousseau'ya göre, bir siyasal topluluk daima kuruluş ilkelerine uygun olarak yasa koymalıdır, ama topluluk kurulduktan sonra zaman geçtikçe eski yasalar ortaya çıkan yeni sorunlara çare olamazlar ve güçlerini yitirirler. Bu durumda devletin yok olmaması için yeni yasalar çıkarılabilir. Eski yasalar uzun süre yürürlükte kaldığında, bu durum hep ataların iradelerinin değişmez ve kusursuz olmasıyla ilişkilendirilir ama asıl sebep bu değildir. Egemen güç eski yasaları kaldırmıyorsa bunun nedeni, bu yasaları onaylaması ve siyasal topluluğun çıkarlarına uygun olduğunu düşünmesidir (Rousseau, 2016b, s. 142-143). Ama hepsinden önemlisi, bir siyasal topluluğu var eden “yasalar değil, yasama gücüdür”. Bu nedenle, bir siyasal toplulukta asli yaratıcı etken bir yasanın varlığı değil, genel bir çıkarı belirleme kudretidir. “Dünün yasası bugün için bağlayıcı değildir” (Rousseau, 2016b, s. 142), ama genel çıkarı belirleme kudreti sayesinde, yeniden genel çıkar inşa edilebilir ve bu çıkara/iradeye göre eski yasalar yeni yasalarla değiştirilebilir. Başka bir ifadeyle, bir başka tekil durumda bireyler başka bir kararda ortaklaşabilirler.

değildir. Siyasal topluluğa dahil olan her birey genel irade ile içeriden ve kurucu bir ilişki kurmaktadır. Belirli bir durumdan hareketle bireysel iradeler ortak çıkarlar temel alınarak genelleştirilir ve genel irade olarak inşa edilir. Dolayısıyla, özellikle Arendt'in "irade" kavramında müzakerenin dışlandığını söylemesi kuramsal temel ve siyasal topluluğun kuruluş anı göz önüne alındığında doğru bir yorum olarak görülemez (Arendt, 2017, s. 98). İradenin tek olduğu doğru olsa da onun tek olması, müzakere edilmeden belirlendiği anlamına gelmez. İradenin "tek" oluşu, kuruluş anında, veri kabul edilen durumdan çıkıp eşitlikçi bir siyasal topluluk inşa edilmesi isteğinden ve müzakere sonucunda iradelerin ortaklaştırılmasından doğar.

Değinilmeyen bir diğer husus, Rousseau'nun sözleşmenin içeriğini ortaya koyarken "devretme" sözcüğünü bir "toptan yabancılaşma" (*the total alienation*) etkisi olarak düşünüyor olduğudur. Rousseau bireylerin kendilerini tamamen genel iradeye teslim edip etmediklerine dair çelişkili ifadeler kullansa da ve bu çelişkili ifadeler Constant'ın ve Arendt'in eleştirilerine zemin hazırlasa da, bireyin bütün haklarını kayıtsız şartsız genel iradeye teslim ettiğinde bunun bireyleri esarete sürükleyeceğini kendisi de söylemektedir. Dahası, "her birey kendi sesini duyurmalıdır, hiçbir topluluk kesinlikle tek ses olmamalıdır" demektedir (Rousseau, 2008c, s. 120). Bu nedenle, sözleşme anında aslında haklarını tümünden devretmek ya da teslim etmek söz konusu değildir ya da teslim ediliyor olursa bile, toplumun kuruluşuyla birlikte teslim edilen haklar ve güçler daha fazla hak ve güç olarak geri döner; çünkü, sözleşmeyle birlikte meydana gelen şey, bireyin haklarından vazgeçmesinden çok, istikrarsız bir durumdaki var olma tarzından, daha özgür ve güvenli bir var olma tarzına doğru toptan bir değişim, olumlu bir "değiş-tokuş"tur (Rousseau, 2016b, s. 87). Başka bir ifadeyle, birey, güç bakımından eşitsizliklerle dolu savaş durumundaki rekabetçi ve saldırgan var olma biçimi yerine, varlığını ve özgürlüğünü korumasını sağlayacak işbirliği ve güç birliği temelindeki yeni var olma biçiminin parçası olur. Böylece, insanın tüm varlığı dönüşüme uğrar ve bir durumdan (savaş durumundan) diğerine (toplum durumuna) geçiş, insanın önceden içinde bulunduğu koşullarla birlikte zihinsel ve ruhsal yapısını da değiştirir. Dahası, bireylerin içinde buldukları koşulları eşitleyen de herkesin eski var olma biçimini ve aidiyetlerini terk ederek, bir "sıfır noktası"nda güçlerini birleştirmesidir. Tam da bu nedenle, genel irade, bireylerin haklarını, güçlerini ve özgürlüklerini tümünden bıraktığı bir irade değil de güç birliğinin yoğunlaşması olarak düşünülmelidir. Rousseau bunu tam olarak bu şekilde

ifade etmese de, *Toplum Sözleşmesi*'nin birinci kitabının altıncı bölümünde, yaşamayı imkansız kılan bir durumdan çıkışı sağlayacak ve halkı eşitlik ve özgürlük temelinde varlığa getirecek güç birliğinin en yoğun biçimini genel irade olarak düşündüğünü görebiliriz:

[...] insanlar yeni güçler yaratamadıklarına, eldeki güçleri birleştirip kullanmaktan başka bir şey yapamadıklarına göre, kendilerini korumak için yapacakları tek şey, birleşerek direktme gücünü [engelleri] alt edebilecek bir güç birliği kurmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle yönetmek ve elbirliğiyle harekete getirmektir (Rousseau, 2010, s. 13).

Kavramın içkin bir güç olması, devredilemez ve temsil edilemez niteliği ve “genelliği”ne dair yapılan bütün göndermeler, genel irade eşitsizliğin ve tahakküm ilişkilerinin hakim olduğu veri kabul edilen bir durumu, eşitlik ve özgürlük lehine kesintiye uğratacak ve bir durumdan diğerine geçişi sağlayacak bir güç birliği olarak ortaya konabilirse anlam kazanır. Rousseau tam da bu şekilde düşündüğü için, bireylerin hiçbir şekilde güçlerini ve özgürlüklerini yitirmediklerini belirtir. Hatta yitirmek şöyle dursun, daha fazla özgürlüğe ve güce sahip olduklarını, çünkü sözleşmede “bazı haklardan vazgeçme diye bir şeyin olmadığı”²² (Rousseau, 2016b, s. 87). Yalnızca kurulmaya çalışılan bir güç birliğinin etkin bir parçası olan kişi hiçbir şey kaybetmeden daha fazla güce, hakka ve özgürlüğe kavuşabilir ve ahlaki bir özgürlüğe erişebilir. Ayrıca, bu sayede karar alma ve yasa koyma aşamalarının bir parçası olabilir ve kendisine yasa koyup yine kendisi uyabilir. Burada Rousseau, “güç hak yaratmaz” şeklinde özetlenebilecek düşüncesini kısmen ihlal ediyor olsa da, hak iki farklı gücün çatışmasından sonra kazanan tarafın elde ettiği bir imtiyaz değil, güç birliğiyle birlikte gelen bir yapabilme özgürlüğüdür.

Arendt'in genel iradeyi bir “ulus”un türdeşliğine gönderme yaparak ele almasına ise ayrıca değinmeliyiz. Arendt'in söyledikleri en azından, Rousseau'nun kuramsal zeminde hareket ettiği noktada ve siyasal topluluğun kuruluş anında, yani sözleşme anında geçerli değildir. Çünkü, bu aşamada genel irade belirli bir “etnik” ya da “kültürel” kimliğe, yani verili bir homojenliğe gönderme yapmaz. Genel irade ile bir birlik kurulduğu ve iradenin

²² Bu söylenenlere ek olarak, bireyin, toplum kurulduktan sonra şahsi çıkarlarının peşinden koşmasını sağlayacak gücünü ve arzusunu yitirmediğini göz önünde bulundurarak, aslında tüm gücünden ve özgürlüğünden vazgeçmediği sonucuna varabiliriz.

“tek” olduğu doğrudur, ama bu birlik ve irade yukarıda da söylediğimiz gibi, belirli bir durumdan hareketle o durumda yaşamayı olanaksız hale getiren unsurların ortadan kaldırılması ve halkı eşitlik ve özgürlük temelinde varlığa getirecek başka bir duruma - toplum durumuna- geçilmesi için inşa edilir. Bu noktada iradenin tek olması, bireylerin güçlerini, bedenlerini ve özgürlüklerini korumalarını sağlayan eşitlikçi bir güç birliği yoğunlaşması olduğundan olumsuz bir unsur olarak görülemez, çünkü, bireylerin içinde buldukları savaş durumundan çıkmalarına hizmet etmekte, bir araya gelerek kendi iradeleriyle ortak kıldıkları/genelleştirdikleri bir çıkara dayanmaktadır. Dolayısıyla sözleşme, mevcut olduğu düşünülen bir ırkı veri almaz ve bireyleri türdeş bir ulusun birliğine tabi kılmaz; çünkü, genel çıkar/irade belirli bir durumdan ve insan doğasındaki ortak noktalardan hareket ederek yaratılmaktadır. Dahası, genel çıkarı belirlemek için bir araya gelmiş bireylerin farklı yönlerine kayıtsız kalınarak karar alma aşamasına tam katılımları sağlanmazsa irade genelliğini yitirir. Bu aşamada, bireyin ırkı, içinde büyüdüğü kültürel yapı ya da inancı “açık ve kesin bir dışlama”ya tabi tutulamaz (Rousseau, 2016b, s. 80).

Rousseau Constant’ın ve Arendt’in eleştirilerini, toplumu savaş durumundan hareketle kurulan, eşitliğe ve özgürlüğe dayalı bir güç birliği olarak düşündüğü ve genel iradeyi de bu güç birliğini mümkün kılan, herkesin gücünü birleştiren bir otorite olarak gördüğü ölçüde haksız çıkarır. Çünkü, bu durumda genel irade “tek” bile olsa, eşitsizlikle ve çatışmayla dolu bir durumun ortadan kaldırılmasını ve bunun yerine eşitliği ve özgürlüğü geçirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle olumsuz ve herkesi aynılığa mecbur bırakan bir içerik taşımaz. Ne var ki, bütün bu söylenenler yalnızca kuramsal bir zeminde ve siyasal topluluğun kurguya dayanan kuruluş anında geçerlidir. Rousseau, kuramını gerçekliğe uygulamaya çalıştıktan ve vücuda gelmiş bir siyasal topluluğu düşünmeye başladıktan sonra, genel iradenin genel ve içkin olma niteliklerini ihlal etmeye başlar ve önce aşkın bir otoriteye daha sonra da ulus, ırk ve adetler gibi sabitliklere gönderme yapar.

Hem Constant’ın hem de Arendt’in eleştirilerine zemin hazırlayan noktalar aynıdır. Rousseau, genel irade kavramını, varsayıma dayalı bir durumdan hareketle ve kuramsal olarak ortaya koyar ama mevcut bir siyasal toplulukta nasıl uygulanacağını belirlemeye çalıştığında yukarıda sözünü ettiğimiz güçlüklerle karşılaşır. Aslında Rousseau’nun genel iradeyi kuramsal olarak ortaya koyduktan sonra üstesinden gelmesi gereken en büyük zorluk, genel iradeyi sabit ve aşkın bir kökene/töze dönüştürmeden mevcudiyete

kavuşmuş bir toplumda hayata geçirebilmenin yollarını bulmaktır. Rousseau'nun çözüme kavuşturulması güç bir işe kalkıştığı açıktır, bu yolu bulmak, olgusal alanda karşılaşılan güçlükler nedeniyle zordur; bu güçlükler yüzünden, “siyasal topluluk da insan bedeni gibi doğar doğmaz ölmeye başlar ve ölümünün nedenlerini de kendi içinde taşır” (Rousseau, 2016b, s. 142). Siyasal topluluğu bir ve bütün olarak korumak ve sözleşmeye her durumda sadık kalan bireyler yaratmak isteyen Rousseau, genel iradenin nasıl uygulanacağını düşünmeye başladığında, sözünü ettiğimiz ve üstesinden gelmesi gereken zorlukla yüzleşmeden genel iradenin kuramsal zeminde ve sözleşme anında kazandığı içerikleri değiştirmeye başlar. Çünkü Rousseau, bir toplum kurulduktan sonra, bireyin özel çıkarının peşinden koşma eğiliminin güçlü etkisine kapılabileceğini düşünür. Savaş durumundan çıkabilmek için inşa edilen genel irade, kurgusal bir alandan çıkıp vücuda gelmiş bir toplumla ilişkili olarak düşünölmeye başlandığında, siyasal topluluğa dahil olan bireylerin ötesinde aşkın ve kısıtlayıcı bir güç haline getirilir.

Bu söylenenlere, Rousseau'nun “özgürlüğe zorlamak” ifadesi üzerinden bir ek daha yapabiliriz. Rousseau özgürlüğü “bağımlılık” ya da “zorunluluk” ilişkisiyle birlikte düşünür. Önceki alt başlıklarda gösterdiğimiz gibi, bireyin saf doğal durumdaki özgürlüğünü ya da *Toplum Sözleşmesi*'nde söylendiği şekliyle “bağımsızlığı”nı, hep doğal nedenselliğe uyumlu olmakta görmüştü. Dolayısıyla, “özgürlük bir çeşit zorunluluk” olarak düşünölmüştü (Durkheim, 2019, s. 29). Bireyler, verimli ormanların içinde, onlara doğa tarafından verilen temel arzularının peşinden gittikleri ölçüde özgür kalabiliyorlardı. Çünkü, doğalarından gelen fiziksel güç, verimli ormanların içinde gereksinimlerini tam olarak karşılamalarına yetiyordu ve güçlerini aşan hiçbir arzuları olmadığı için başka bir kişiye ya da nesneye bağımlı değillerdi.

Siyasal toplulukta kendine otorite vermek ve bu otoriteye bağlı olmak ise ahlaki bir özgürlüğü beraberinde getirir; otorite ve özgürlük bir kağıdın iki yüzü gibidir. Özgürlüğe ve eşitlikçi bir duruma yalnızca siyasal topluluğun içinde varılır ve topluma dahil olmak, bir tür bağımlılık ya da boyun eğme durumu değildir. Çünkü, “kendisini topluma adayın birey aslında hiç kimseye bağlanmamıştır” ve sözleşme sonucunda gücünü ve özgürlüğünü kaybetmemiştir. Her bireyin bir başkasının gücünden faydalanma hakkına sahip olabileceği bir toplum inşa edilmiştir (Rousseau, 2016b, s. 68). Başka bir ifadeyle, ortaklık sözleşmesiyle birey daha fazla güce, hakka ve özgürlüğe sahip olmuştur; çünkü, her birey bir başkasının gücünü kullanma hakkı elde etmiş, kendisi de başkalarına kendi

gücünü sunmuştur. Böylece birey, doğal haklarını yitirmiş olsa da, aslında karşılaştığı güçlükleri, tahakküm ilişkilerini, yani kısaca “engeller”i aşmasını sağlayacak daha fazla hakka ve “güce” sahip olmuştur (Rousseau, 2016b, s. 68). Burada, Rousseau’nun bireyin perspektifinden baktığını düşünüyoruz. Tek tek bireyler, kolektif bir şekilde icra edilen sürece dahil edilip, bu sürecin aktif bir parçası haline getirilmişlerdir. Böylece her birey, kendi gücünü, hakkını ve özgürlüğünü gönüllülük esasına dayanarak başka bireylere adanmış, genel bir iradede birleştirmiş, bu birleşmeden doğan daha fazla güç ve haktan yararlanmaya başlamıştır. Bu nedenle Rousseau, genel iradenin kişisel çıkarlarının peşinden giden kişileri yönlendirmesi anlamına gelen “özgürlüğe zorlamak” ifadesinin bir tür despotizme götüreceğini düşünmez. Ona göre, bu zorlama baskıcı bir düzenin semptomu olarak görülmemeli, sözleşme anında verilen söze sadakat talebi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bu zorlama, bireylerin bütün zorlamalardan kurtulmasını ya da bireyleri “her tür kişisel bağımlılıktan koruma”yı (Rousseau, 2016b, s. 71) amaçlayan bir eylemdir. Bireyler sözleşmeye bağlılıklarını yeniden göstermeye itilir, çünkü yeni düzende bireylerin kimseyi kendi hakimiyetleri altına almalarına gerek yoktur, herkes gücünü ve hakkını başkalarının kullanımına vermiştir. Engelleri aşmayı sağlayan güç birliğini yok sayarak, savaş durumuna neden olacak bir üstünlük arzusu taşımak kişinin kendi çıkarına da ters düşecektir. Ama Rousseau kurulmuş bir toplumu düşündüğünde, genel iradeyi güç birliğinden doğan ve güç birliği büyüdüğü ölçüde hakları ve güçleri genişleten bir mekanizma olarak düşünmeyi bırakır. Bu aşamada özgürlük, etkin bir şekilde bireylerin kendilerine otorite vermeleriyle ve bu otoriteye uyumlu eylemlerde bulunmalarıyla özdeşleştirilmekten çok, genel iradeye edilgen bir biçimde bağlı olmak ya da onun dayattıklarına boyun eğmek olarak düşünülür. Rousseau, genel iradeyi pratikte uygulamaya koyacak yolları düşünmeye başladığında, bireyin perspektifinden hareket etmeyi bırakarak, toplumun ve genel iradenin perspektifinden bireyi şekillendirmeye başlar. Bireyden hareketle genel iradeye ulaşıldığında, özgürlük, sadece bir başkasına tabi olmamak anlamında değil, güç birliğinden doğan daha fazla hakka ve güce sahip olmak anlamında kullanılır. Ama özgürlük katı bir yapıya kavuşmuş genel iradeden hareketle düşünüldüğünde, bir başkasının iradesine tabi olmamak için genel iradeye bağımlı olmaktan ibarettir.

Siyasal topluluğun kuruluş anında, genel iradenin veri kabul edilen bir durumdan çıkabilmek için ortak çıkarlara dayandırılan dinamik yapısı, kurulmuş bir toplum

düşünülmeye başlandıktan sonra yerini, -genel irade olarak adını korusa da- vücuda gelen toplumun korunmasını amaçlayan statik bir ilkeye bırakır. Genel iradenin hayata geçirilmesi için de her durumda ona boyun eğilmesi koşulu getirilir. Bu noktada, genel iradenin teorik içeriğiyle uygulanışı arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkar. Rousseau bu uyumsuzluğu görünmez hale getirebilmek ve genel iradenin olgusal alanda, zorlayıcı ve kısıtlayıcı bir güç olarak görünmesini engelleyebilmek için, genel iradeye bireylerin eylemlerinden bağımsız, kendiliğinden ortaya çıkabileceği bir zemin yaratmaya çalışır. Bu nedenle, gerçeklikte mevcut olan toplumların sorunlarından söz edilmeye başlandığında, halkın yerini “ulus”, genel iradenin yerini “ulusun karakteri”ni yaratacak ya da mevcut karakterine göre genel iradeyi işaret edecek “yasa koyucu ve sivil din” ve oybirliğinin yerini de “oyçokluğu” alacaktır.

2.4. YASA KOYUCU VE SİVİL DİN

Rousseau, sözünü ettiğimiz güçlüklerden dolayı, siyasal topluluğu bir arada tutabilmek ve mutlu ve adil bir yaşamı tesis edebilmek için, halkların üstün meziyetlere sahip bir “yasa koyucu”ya ihtiyaç duyduklarını söyler. Ama bu insan öyle yeteneklerle donatılır ki, “insanları oldukları gibi” ele alacağını söyleyen Rousseau, bu cümlesinin tam aksi istikamette ilerler ve bu yasa koyucuyu şu şekilde tanımlar:

İnsanların bütün tutkularını tatmış olmasına rağmen hiçbirinin etkisi altında kalmayan, bizim doğamızla hiç ilgisi olmayan, ama onu çok iyi tanıyan, mutluluğu bizim mutluluğumuza bağlı olmayan, ama buna rağmen bizim mutlu olmamız için uğraşan bir zeka ve gene öyle bir zeka ki akıp giden zaman içinde uzak bir onura razı olsun, bir yüzyılda çalışsın ve semeresini başka bir yüzyılda alsın. İnsanların yasalarını, ancak Tanrılar yapabilir (Rousseau, 2016b, s. 93).

Rousseau’ya göre, bu olağanüstü özelliklere sahip yasa koyucunun görevi, “insanın doğasını değiştirmek”tir. Yasa koyucu, inşa edeceği kusursuz yasalar aracılığıyla, insanları, bireysellikten toplumsallığa, hiçbir hedefi olmayan bağımsızlıktan ahlaki özgürlüğe yönlendirip toplumun bir parçası haline getirir. İnsanları genel çıkarları kavrayacak şekilde yönlendirecek yasaları yazmakla görevli bu kişi, siyasal topluluğa dahil olmamalıdır ve bu nedenle yasaları önermekten öte bir görevi, yetkisi ya da gücü yoktur; o, siyasal topluluğun dışında yer alan bir “yabancı”dır (Rousseau, 2016b, s. 93-)

94). Rousseau, halka ortak çıkarlara yönelmesini sağlayacak yasaları öneren ve “toplumsal ruh” aşıl原因an kişinin yasa koyucu olduğunu söyler ama yasa koyucu, yasaları yalnızca “kaleme alabilir”, önerilen yasaları yasa olarak belirleyense egemen güçtür; dolayısıyla, yasa koyucu yasama yetkisine sahip değildir (Rousseau, 2016b, s. 95). Ne var ki, Rousseau halk olarak belirlediği egemen gücün ve genel iradenin üstüne bir başka otoriteyi de yerleştirmiş olur. Çünkü, bireyler yasa koyucunun önerileri ve inşa ettiği tinselliğin içinde yasaların genel iradeye uygun olup olmadığına karar verirler. Yasa koyucunun ortaya çıkarılmasıyla birlikte, tek meşru yasanın bireylerin kendilerine verdiği yasa olma koşulu ilga edilir ve yasalar bir başka otorite tarafından verilir.

Rousseau, bu bilge yasa koyucunun yine de bazı zorluklarla karşılaşacağını belirtir: Yasa koyucu, yasalarını yazacağı halkı çok iyi tanımalı, koyacağı yasanın o halka uygun olup olmadığını bilmeli ve halkı aydınlatabilmek için “halkın diliyle” konuşmalıdır (Rousseau, 2016b, s. 97). Çünkü, bireyler içinde buldukları koşullardan ve şahsi çıkarlarından daha fazlasını kavrayamazlar ve “basit” ve “bilgisiz” insanlar oldukları için, iyi yasaların koyulmasıyla elde edebilecekleri faydayı göremezler. Bu nedenle, yasa koyucu halkı ortak çıkarlara ya da genel iradeye yönlendirirken akla başvuramaz. Yasa koyucunun hiçbir yetkisi ve gücü olmadığı için, şiddete başvurması da mümkün değildir. Kısacası Rousseau, halkı genel iradeye yönlendirmek için, onları “ikna etmeden inandırabilen bir otorite” temellendirmeye çalışır (Rousseau, 2016b, s. 96). Ona göre, bu yol eski çağlarda halkı bir arada tutmak isteyen bütün büyük hükümdarlar tarafından da denenmiştir. Bu hükümdarlar, kutsal ya da tanrısal yollara başvurmuşlar ve insanüstü yetenekleri olan bir otorite konumuna yerleşerek bireyleri ortak bir amaç etrafında toplamışlardır (Rousseau, 2016b, s. 96).

Rousseau’nun yasa koyucuyu işlevsel kılabilmek için bir paradoks yarattığını görürüz. Bu paradoks, verili durumdaki engelleri aşmak için ve insanların yapıp etmelerine bağlı olarak ortaya çıkan genel iradenin aşkın bir uzama taşındığını ve yasa koyucunun aşkın konumunu açık eder. Rousseau’ya göre, genel irade tarafından koyulan yasalara uymanın getireceği faydalar ancak yasalarla düzenlenen bir toplumda yaşadktan sonra fark edilebilir. Bunun en temel nedeni de, Rousseau’nun insanın kendisine “dışsal” olanı anlayamayacağını söylemesidir. Ama paradoksal biçimde, yasalarla düzenlenen bir toplumda yaşadktan sonra kavranabilecek faydalar ve ortaya çıkabilecek “toplumsal ruh”, yasalar ortaya çıkmadan önce, yani halk yasa koymadan önce bireyleri

yönlendirmeli, onları genel iradeye en uygun yasaları koymaya itmelidir. Dolayısıyla, genel iradeyi ve yasaları inşa edecek olan halkta, genel iradeyi inşa etmeden ve yasa koymadan önce bir genel irade bilinci bulunmalıdır. Başka bir ifadeyle, yasaların ve genel iradenin eseri olması gereken “toplum ruhu”, genel iradeyi ve yasaları inşa etmelidir. Bunu mümkün kılacak tek yol da, bilge yasa koyucunun, yasa koyacağı halka uygun olduğunu düşündüğü “toplum ruhuna” göre halkı aydınlatması ve yönlendirmesidir. Bu noktada, toplumun kendi mutluluğu için inşa ettiği ve sadece bireylerin yapıp etmeleriyle ortaya çıkabilecek olan ortak/genel çıkarlar, yasa koyucunun zihninde hazır bulunan “ölçütler” haline getirilir. Rousseau, “insanların bulunmaları gereken yerde, yasaların zorlayıcılıklarından önce bulunmaları gerekir” ve “sonucun neden olması gerekir” diyerek burada paradoksal bir işlem gerçekleştirdiğinin de farkındadır (Rousseau, 2016b, s. 96). Yine de yasa koyucunun aşkınlığına başvurmaktan geri durmaz. Karşılaştığı ve bir önceki bölümde belirttiğimiz güçlükler nedeniyle, yasa koyucunun otoritesinden yararlanmak ona bir zorunluluk olarak görünür. Rousseau, yasa koyucu figürünü ortaya çıkardığında, halkın kendisine verdiği otoritenin üstünde, yani genel iradenin üstünde bir başka otorite belirleyerek genel iradenin içkinliğini ihlal eder.

Bir önceki bölümde kısaca dile getirdiğimiz soruyu, Rousseau’ya tekrar yöneltebiliriz: Kendisini bir sözleşmeyle “halk” olarak ilan ve inşa edip ortak çıkarları görebilen, bu çıkarları temel alarak bir toplum kurabilen ve ortak çıkarları bildikleri için yasaları koymaya muktedir olan insanlar şimdi neden dışarıdan müdahale edecek bir yol göstericiye ihtiyaç duysunlar? Başka bir ifadeyle, siyasal topluluk kurulurken rekabetin hakim olduğu yerde düşünülemez olan işbirliğini ve güç birliğini, akli kapasitesi henüz çok gelişmemiş, yasaların ve toplumun ne olduğunu bilmeyen insanlar düşünebildiklerine ve doğalarındaki ortak noktalara dayanarak çıkarlarında da ortak noktalar bulabildiklerine göre bir yasa koyucu neden gereksin? Aslında Rousseau bunun mantıklı bir açıklamasını sunamaz; kuramsal bir zeminde hareket ettiği sözleşme anında, zaten ussal bir uğrağa başvurmadan, bireylerin, canlarını ve özgürlüklerini koruma arzularına dayanarak bir toplumun kurulabileceğini göstermiş, doğal hakları göz önünde bulundurarak ödevleri belirleyebilmiştir. Bu nedenle, sözleşmenin yapıldığı anda hazır bulunan bir yasa koyucu figüründen hiç söz etmemiştir. Yasa yalnızca toplum yaşamında ortaya çıkabileceğine ve yasa koyucunun amacı da bir yasa önermek olduğuna göre, yasa koyucu halkın halk olarak bir araya gelme ediminden sonra ortaya çıkabilir. Rousseau da zaten yasa koyucu

figürüne topluluğun kuruluşundan sonra görev vermiştir ve yasa koyucunun doğru yasalar koyabilmesi için halkın karakterini, alışkanlıklarını ve yapısını iyi tanınması gerektiğini belirtir. Dahası, “insanlar gibi ulusların da bir olgunluk çağı vardır ve onları yasalara tabi kılmadan önce bu çağın beklenmesi gerekir” demektedir (Rousseau, 2016b, s. 98). Yani, insanlar güç birliği yaparak bir genel irade ve siyasal topluluk inşa ettiklerinde değil, yeni yasalara daha kolay uyum sağlayabilecekleri gençlik dönemlerinde ya da yasalarla tanışmaya hazır oldukları bir evrede ve “yasa önermeye uygun olan halklara” yasa önerilmelidir (Rousseau, 2016b, s. 97; 104). Bu söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, bir halk çoktan kendisini kurmuş, otoriteyi kendisine vermiştir ve yasalarını da kendisi yapabilecek durumdadır. Dolayısıyla, yasa koyucu aslında siyasal topluluğun kuruluş anına ait bir figür değil, kurulmuş olan topluluğu muhafaza etmek için ortaya çıkarılan bir otoritedir. Ne var ki Rousseau, yasa koyucuyu, kuruluş anında ortaya çıkarılan genel iradenin bilgisine zahmetsizce sahip olan biri olarak tasarladığı için, onu adeta siyasal topluluğun kurucu figürü haline getirmiş olur. Bunu bir çözüm olarak önerirken de aklında hep Sparta’yı istikrara kavuşturduğuna inanılan Lykurgos’un efsanevi kişiliği vardır (Rousseau, 2016b, s. 95)

Rousseau bir halk için en uygun yasaları zihninde taşıyan yasa koyucu figürünü devreye sokmakla, yalnızca egemen otoritenin içkinliğini ve buna bağlı olarak genel iradenin genelliğini ihlal etmekle kalmamış, genel çıkarların belirlenmesini sağlayacak ölçütü ve bu çıkarların korunmasını sağlayacak dayanak noktasını eşitlikçi bir güç birliği olarak düşünmeyi de bırakmıştır. Genel irade bundan böyle, “soy birliğine”, “adetlere”, “alışkanlıklara” ve tözsel bir “halk karakteri”ne ya da “toplum ruhu”na gönderme yapar. Bir önceki alt bölümde söz ettiğimiz ve Rousseau’nun yasa koyucunun özellikle üzerinde durması gerektiğini söylediği yasa türü (dördüncü yasa türü) bu karakteri/ruhu inşa etme, yasa koymak için ideal bir zemin yaratma ve toplumsal bağları güçlendirme görevini yerine getirir. Bu yasa türü aslında, genel iradenin yerine geçirilen ve yasa koyucunun koyacağı yasaların ölçütü olarak belirlenen yasa türüdür ve adetlerden, kamuoyunda ortaya çıkan yaygın kanaatlerden ve bunların bütünü anlamına gelen “toplumsal ruh/bağ”dan oluşur. Rousseau bu bağı, “vatan sevgisi” gibi tanımlanması zor ve soyut bir kalıpla dile getirir. Bu hayali birlik ruhu, yalnızca yasalarla değil, yasa koyucunun önereceği eğitimlerle de pekiştirilmelidir. Hatta Rousseau, *Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üzerine Düşünceler* adlı metninde, çocukların toplumsal ruhu güçlendirmeye

yönelik etkinliklere dahil edilmelerini ve buna uygun bir eğitime tabi tutulup ortak oyunlar oynamalarını önerir (Rousseau, 2008c, s. 103). Ona göre, yasalar ve genel irade tam olarak hayata geçirilebilsin diye, hayatın her alanında bu hayali birlik ruhuna ihtiyaç vardır. Yasalar ve genel irade, halkın geleneğiyle, yaşam biçimiyle ve adetleriyle bağdaştırılırsa, hatta onlardan doğarsa, genel iradenin zayıflamasına neden olan güçlükler de kendiliğinden çözülmüş olur; çünkü, aynı yaşam biçimine, etnik kimliğe, kültüre ya da geleneklere sahip kişilerin iradeleri de kendiliğinden birbirine benzeyecek ve “tek” olacaktır. Hatta bu düşüncesinden hareketle Rousseau, aynı genel iradenin ve yasaların tüm ülkelerde geçerli olamayacağını²³, genel iradenin etkisinin, uygulanacağı alan

²³ Rousseau'nun kuruluş anında insanların yapıp etmelerine bağlı ve eşitlikçi bir ilke olarak ortaya koymaya çalıştığı genel irade burada hep belirli bir ulusun iradesi olarak düşünülür. Rousseau'nun, yalnızca teorik zeminde kaldığında ve siyasal topluluğun kuruluş anında, belirli bir etnik ya da kültürel kimliğe gönderme yaptığını düşünmediğimizi belirtmiştik. Ama kuramsal zeminde genel irade soyut bir bütün olarak kavranan insanlığın iradesi olarak da görülmez. Bir siyasal birliğin genel iradesi, o birliğe dahil olmayanlar için özeldir (Rousseau, 2016b, s. 90). Savaş durumundan çıkmak için genel iradenin inşa edildiği göz önünde tutulduğunda asıl amacın eşitsiz ilişkileri ve bencilliği yerinden etmek olduğu görülür. Savaşın, rekabetin ve bencilliğin hakim olduğu durumda, eşit olmayan konumlar mevcuttur ve eşitlikçi ilkeyi ve özgürleştirici siyaseti bütün “insanlık” üstlenmez. Bu nedenle, genel irade, elde ettiği imtiyazları ve güçleri korumak için, herkesin ve her şeyin önüne kendi çıkarlarını koyan ve tahakküm ilişkilerini sürdürmek isteyen bireylere karşı da inşa edilir. Eşitsiz konumların varlığının göz önünde bulundurulması, kuramsal zeminde, Rousseau'nun idealizmine bulaşan materyalist bir perspektiftir. Bu nedenle, oluşturulan siyasal birliğin genel iradesinin bir “düşman”a sahip olduğu söylenebilir, ama bu düşman sözleşmenin yapıldığı anda bir başka ulus-devlet olarak düşünülmez. Ancak, Rousseau gerçeklikle temas ettiğinde genel iradeyi sürekli hakim kılabilmek için siyasal topluluğu ulus-devlet formunda düşünmeye başlar; bu yol ona, genel iradenin kolayca uygulanması ve bulunması için en doğru yol olarak görünür. Çünkü, kurulan birliği, hem içeride hem de bir dış düşmanın varlığına karşı korumanın gerekli olduğunu düşünür. Ona göre, bu birliği korumanın en iyi yolu da hayali bir “toplumsal bağ”ın ya da “vatan sevgisi”nin mevcudiyetidir. Gerçeklikle temas edildiğinde, bir dış düşman ya da bir başka devlet de hesaba katılır. Açıktır ki genel iradenin tüm insanlık için olmaması, devletler arasındaki barışın önünde bulunan en büyük engeldir. Rousseau da bu sorunu görür ama bir çözüm önermez. *Toplum Sözleşmesi*'nin sonunda,

genişledikçe ve insan sayısı çoğaldıkça azalacağını belirtir. Nüfus bakımından büyük toplumlarda birbirinden farklı insanlar ve yaşam biçimleri bulunduğu için genel irade zayıflar; bunun sonucunda da, “toplumsal bağ”ı mümkün kılacak türdeşlik ortaya çıkamaz ve yasalar halkın yalnızca bir bölümüne etki eder (Rousseau, 2016b, s. 100; 104). Rousseau’nun genel iradenin kolayca ortaya çıkabileceğini düşündüğü ideal topluluk, görece istikrar kazanmış, kendi adetlerini ve yaşam biçimini yaratmış ama reformlara karşı da önyargılı olmayan bireylerden oluşan küçük ve kapalı bir kent devletidir; örneğin Korsika’dır (Rousseau, 2016b, s. 97; 104). Söylenenlerden de anlaşılabilir gibi, Rousseau bu noktada, kuramsal alandan ve siyasal toplulukta genel iradenin ortaya çıkabilmesi için sözleşmenin inşası sırasında yapılmasını önerdiği düşüncelerden, yani, eşitlikçi güç birliğine dayalı bir genel irade anlayışından uzaktır; toplulukta ortaya çıkabilecek bütün farklılıkları özdeşliğe tabi kılan bir mantığı devreye sokmaktadır. Böylelikle, genel iradeyi belirgin ve etkili kılmamanın en iyi yolu olarak, siyasal topluluğun ırk, gelenek veya kültür bakımından türdeş olan bireylerden oluşması fikrini öne çıkarmaktadır.

Rousseau, genel iradeyi yeniden içkin ve genel bir irade olarak temellendirebilmek ve yasa koyucunun aşkınlığını daha kabul edilebilir bir hale getirmek için oylama usullerine başvurmayı dener. Bu sayede, yalnızca yol gösterici işlevi bulunan yasa koyucunun önerdiği yasalarla ilgili nihai karar, yine egemen güç tarafından verilmiş olur. Başka bir ifadeyle, aşkın bir otoritenin zihninde bulunan genel çıkarlar, oylama usullerine başvurularak yeryüzüne indirilir. Rousseau’nun oylamayı meşru kılmak için başvurduğu yöntem aslında şudur: Olağanüstü bir kişilik olan yasa koyucunun aydınlattığı ve genel çıkarlara yönlendirdiği bireyler, özel çıkarlarının genel iradeye uygun olup olmadığını oylarlar (Rousseau, 2016b, s. 95). Artık bireylerin alacağı kararlara daha büyük bir güven duyulabilir; çünkü, yasa koyucu tarafından genel iradeye çok daha uygun kararlar verebilecek zihinsel ve ruhsal bir seviyeye yükseltilmişlerdir. Elbette Rousseau’nun oylama usullerine başvurmasındaki tek amaç, genel iradeyi yeryüzüne indirmek ya da bir tartışma sonucunda karar verilen bir irade olarak temellendirmek değildir. Rousseau’ya göre, toplum kurulduktan sonra, her durumda genel çıkarlara uygun kararlar almayı

devletler arası ilişkileri düzenleyecek uluslararası hukukun ayrıca ele alınması gerektiğini söyler, ama bu konuya bilgisini açacağı gerekçesiyle hiç eğilmez (Rousseau, 2016b, s. 191).

başarmak zordur. Bireyler, ortak çıkarlara yönelik karar verme arzusuna sahip olabilseler de bu arzuyu görmezden gelmelerine neden olacak özsaygıya da sahiptirler. Bu nedenle, “bu devlete yararlıdır” diyecekleri yerde, bir kişiye ya da gruba yararlı bir arzuya yönelebilirler (Rousseau, 2016b, s. 158-159). Kısacası, Rousseau daha önce sözünü ettiğimiz hizipleşmeleri, şahsi çıkarlarının peşinden koşan insanları, bir kişinin ya da grubun çıkarlarının genel çıkar olarak kabul ettirilmeye çalışılmasını ve bunların sonucunda ortaya çıkabilecek kötü yasaların koyulmasını engellemek için oylama prosedürlerini kullanır. Her ne kadar, genel irade “değişmez” olduğu için, bir grubun kendi çıkarlarını genel çıkar olarak dayatması ve genel iradenin özel iradeler karşısında zayıf kalması “genel irade”yi bozmuyor olsa da, bu iradeyi görünür kılacak ve hayata geçirecek bir yöntem ihtiyacı vardır. Bu yöntem de genel iradeyi belirginleştirmeyi sağlayacak olan oylama prosedürleridir.

Rousseau, siyasal topluluğun düzenlenişiyle ve yasaların koyulmasıyla ilgili kararların alınacağı bir oylamada, siyasal topluluğa dahil olan her üyenin oylamaya katılmasını iradenin “genel” olmasının koşulu olarak görür. Hiçbir önkoşul olmadan her birey oylamaya katılma hakkına sahiptir. Rousseau bu oylamayı, “halk meclisleri”ndeki toplantılarda ortaya atılan düşüncelerin oylanması olarak düşünür. Ona göre, oylamadan çıkan sonuçlar oybirliğine ne kadar yakınsa iradenin genelliğine de o kadar yaklaşılır (Rousseau, 2016b, s. 159). Daha önce de belirttiğimiz gibi, genel irade toplumun kuruluş anında, yani sözleşmenin yapıldığı anda oybirliğine dayanır. Sözleşmeye dahil olan bireylerin arasında bir oybirliğine ihtiyaç vardır; çünkü, aksi durumda kişi kendi iradesi dışında bir topluluğa dahil olmaya zorlanıyor demektir, “toplum halinde birleşmek dünyanın en istemli işidir” ve birey gönüllü olarak bir topluma katılmadıkça onun özgürlüğü sınırlanmış olur (Rousseau, 2010, s. 102). Ama özgür iradelerine dayanarak bir siyasal birliğe dahil olan kişiler, ilk sözleşme aracılığıyla kararların oyçokluğuyla alınmasını da kabul etmiş olurlar. Bu nedenle, Rousseau’ya göre bireyler oy verecekleri bir düşüncenin oylama sonucunda kabul edilmemesi halinde bir haksızlığa uğramış olmazlar ya da özgürlükleri sınırlanmaz. Hatta bireyler topluma dahil olduklarında kendilerine verilecek cezalara ilişkin yasaları bile onaylamış olurlar. Bireylerden de zaten ortaya atılan bir teklifi “onaylayıp onaylamamaları değil bu yasanın kendi iradelerinden başka bir şey olmayan genel iradeye uygun olup olmadığını belirtmeleri” istenir (Rousseau, 2016b, s. 161). Herkesin düşüncesini belirtmesi ve oyların sayılması

sonucunda da genel irade ortaya çıkmış olur. Ama burada Rousseau'nun içine düştüğü bir başka çelişkiyle ya da kararsızlık anıyla karşı karşıya kalırız. Genel irade siyasal topluluğun kuruluş anında oybirliği olarak ortaya çıkarken, toplum kurulduktan sonra kararların oybirliğine yakın olması genel iradenin ortaya çıkması için yeterli görülür. Elbette Rousseau alınacak her kararda oybirliğinin ortaya çıkmasının zorluğunu düşünerek bazı kararlarda oyçokluğunu yeterli bulmak gerektiğini düşünmüştür. Ancak, bunu yaptığında, bir kararın genel iradeye uygun olup olmadığını belirlemek için oybirliğine mi oyçokluğuna mı bakılacağını belirsiz bırakmış olur. Rousseau ortaya çıkan bu durumu biraz olsun düzeltebilmek için, bir karar verilirken ya da yasa çıkarılırken oybirliğini aramanın koşulunu, o yasanın önemli olup olmamasına ve siyasal topluluk üzerindeki etkisine bağlar:

Oy ilişkisini düzenlemek için iki ilke vardır: Birinci ilke tartışmalar ne kadar önemli ve ciddiye öne çıkan görüşün oybirliğine o kadar yaklaşmasıdır. Öbür ilkeye göre görüşülen iş ne kadar acilse fikir farklılıklarının o kadar azalması gerekir. Hemen sonuçlandırılması gereken görüşmelerde tek bir oy fazlalığı yeterli görülmelidir. Bu ilkelerin birincisi yasalara ikincisi de işlere uygun gözüktüyor (Rousseau, 2016b, s. 162).

Ne var ki Rousseau, bir yasanın daha önemli ya da daha acil olup olmadığını anlamayı sağlayacak bir ölçüt ortaya koymaz. Dahası, genel irade acil konularda ve siyasal topluluğun bütününe ilgilendiren konularda değil de “işler”e yönelik konularda karar almaya başladığında, “özel” konuların alanına müdahale etmiş olur. Dolayısıyla, oyçokluğuna mı oybirliğine mi başvurulacağına dair yaşanan belirsizlik genel iradenin “konusunda genel” olma niteliğini ortadan kaldırır. Bunun kadar önemli bir diğer nokta ise genelliğin oybirliğinden ya da güç birliğinden değil, herkesin oylamaya katılma hakkından doğduğunun ileri sürülmesidir (Rousseau, 2016b, s. 80). Rousseau, bu düşüncesiyle genel iradenin genelliğini bir kez daha ihlal etmiş olur. Çünkü, oylama sonucuna göre belirlenen bir genel irade oyçokluğuna indirgenmiştir. Rousseau her ne kadar “iradeyi genel yapan oy sayısından çok oyları birleştiren genel çıkardır” (Rousseau, 2016b, s. 85) diyor olsa da oy sayısı daha belirleyicidir. Çünkü, temsil edilemez ve devredilemez olduğu söylenen genel irade, oyçokluğunda temsil edilmiştir. Bunun sonucunda da genel irade “bütün”ün içindeki “parça”nın iradesi haline gelir. Böylece, çoğunluk, ortak çıkarı koruma amacına hizmet ettiği gerekçesiyle azınlığa hükmetmiş

olur. Ama Rousseau genel iradeyi oyçokluğuna indirgemekle bireyin özgürlüğünün sınırlandırıldığını kabul etmez:

Benim düşüncemin tersi bir düşünce üstün gelirse bu sadece yanıldığımı ve benim genel irade sandığım şeyin genel irade olmadığını gösterir. Benim kişisel düşüncem üstün gelirse istemiş olduğumdan başka bir şeyi yapmış olurum ve işte o zaman özgür olmazdım (Rousseau, 2016b, s. 161).

Rousseau'ya göre, kişi özel iradesine dayalı kararını onaylatamadığında bile özgürdür, çünkü bireysel çıkarını korumasını sağlayacak genel irade baskın çıkmıştır. İşte tam da burada, “özgür olmaya zorlamak”, bireyin elindeki güçleri başkalarının kullanımına sunması karşılığında başkalarının güçlerini kullanma hakkı elde etmesi ve bir başkasına bağımlı olmasının engellenmesi olarak görülemez. Cisim kazanmış siyasal toplulukta genel irade, artık güç birliğini organize eden bir otorite olmaktan çıkıp kişinin bireysel kararını yok sayan ve kendisine boyun eğildiği ölçüde özgürlük sağlayan bir otorite haline gelmiştir. Dolayısıyla, Rousseau genel irade kavramı aracılığıyla ortadan kaldırmak istediği ve bireylerin asla içine düşmesini istemediği tahakküm ilişkilerini, genel iradenin uygulanması esnasında kendisi üretmiş olur.

Rousseau, eğitici bir yasa koyucu figürüne başvurarak, kuramsal olarak temellendirdiği genel iradeyi, olgusal alanda şiddete başvurmadan ve rastlantıya bel bağlamadan hayata geçirebileceğini düşünür. Ama bununla yetinmez. Yasa koyucunun adaleti koruma işlevini yerine getirdiğini ve önerdiği yasaların genel iradeye uygun olduğunu bireylere kabul ettirebilmek için, bir de kutsal bir dayanak noktasına ya da “sivil din”e ihtiyaç olduğunu düşünür. Bu din, bireyleri, yürürlüğe konulan yasaların kendi adetlerine ve geleneklerine uygun “iyi” yasalar olduğuna ikna etme işlevini yerine getirir. Rousseau'ya göre, dinsel düşünce, akla ya da şiddete başvurmaya gerek kalmadan, insanları ortak amaçlar etrafında bir araya getiren bir inanç uzamı yaratır. Bu inanç sayesinde, bireyler siyasal topluluğa hizmet etmeyi her şeyin önüne koyarak kutsallaştırırlar. Ayrıca bu sayede, içinde buldukları toplum için kolayca fedakarlıklar yapabilir, hatta ölümü bile göze alabilirler. Ama Rousseau bu dinin doğru ilkelere göre inşa edilmesi gerektiğini düşünür ve daha önce ortaya çıkmış din anlayışlarından hangisinin buna uygun olacağını belirlemeye çalışır.

Rousseau üç tür din anlayışı belirler. İlk din anlayışını belirlemek için en eski zamanlara uzanır ve ilk olarak, eski topluluklarda tanrısal otoritenin aynı zamanda siyasal bir otorite olarak görüldüğünü söyler. Bu dönemde, tanrıların otoritesi, insanları bir araya getiren bir dayanak noktasıdır; bir toplum kurmuş her halkın kendine ait bir tanrısı olduğu için, halk sayısı kadar da tanrı ortaya çıkmıştır. Bu da, toplumdan topluma değişen ve her toplumun kendi içinde ürettiği adetlere ve kültürlere dayanan bir din anlayışının yerleşmesine neden olmuştur. Rousseau'ya göre, bu dinin olumlu yanı, devlet kurmanın tanrılara hizmet etmek olarak görülmesini sağlamasıdır. Böylece, siyasal topluluğun üyeleri, tam bir adanmışlık içinde, yasalara ve adetlere uyarlar. Ama bu dinin olumsuz bir yanı da vardır: İnsanlar kendi geleneklerinden ve yaşam biçimlerinden başka bir yaşam tanımadıklarından ya da tanımak istemediklerinden, “batıl inançlı kişiler” haline gelirler ve kendi inanışlarına uymayan bütün halklara düşmanlık beslerler. Rousseau, bu dinin “sivil din”in teokratik biçimi olduğunu söyler. (Rousseau, 2016b, s. 180-182). Rousseau'nun belirlediği ikinci din ise, kiliselerin ve rahiplerin yorumlarıyla kirlenmemiş, insanın hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan kavrayabileceği “insan dini” ya da “saf İncil dini”dir (Rousseau, 2016b, s. 185). Ancak, Rousseau bu dinin hiçbir siyasal topluluğu bir arada tutamayacağını söyler. Çünkü, Hıristiyanlığa kendini adayan kişiler, yalnızca öte dünyadaki adaleti ve mutluluğu hedeflerler ve dünyevi bir mücadeleyi önemsemmezler, bu dünya onlara geçici bir uğrak olarak görünür. Hatta bir düşmanla karşılaştıklarında bile kendilerini savunmazlar, çünkü, “yenmekten çok ölmeyi bilirler” (Rousseau, 2016b, s. 186-187). Bu nedenle, yurttaşlarla devlet arasında hiçbir bağ oluşturulamaz ve dünyevi devletin gerçek bir yurttaşı olmaları mümkün değildir. Rousseau'nun sözünü ettiği üçüncü din ise, kiliselerin ve rahiplerin yozlaştırdığı Hıristiyanlıktır. Tanrısal otoriteyi kendi çıkarları için kullanmaya çalışan din adamları ve bu kişilerle birlikte hareket eden krallar nedeniyle, dünyevi olmasına rağmen kutsallık iddiasında bulunan “din krallıkları” ortaya çıkmıştır (Rousseau, 2016b, s. 182). Rousseau'ya göre, din savaşları aslında hep bu bozulmuş Hıristiyanlık için yapılmıştır. Dolayısıyla, bu din, kutsallığa hizmet etme görüntüsü altında kiliseye bağımlı bir siyasal birlik meydana getirmiş ve bireyler, “rahiplerin askerleri, kilisenin yurttaşı” olmuşlardır (Rousseau, 2016b, s. 188).

Rousseau'ya göre, sözü edilen dinler siyasal birliğe zararlıdır. Buna rağmen Rousseau, sivil dinden söz ederken, saf İncil dinindeki Tanrı anlayışını ve ilk toplumların din

anlayışını sivil dine belli bir oranda dahil eder. Ona göre, sivil din bireyleri bir araya getiren bir yapıda olmalı, yurttaşların üzerlerine düşen görevleri, isteyerek ve en iyi biçimde yerine getirmelerini sağlayacak şekilde düzenlenmelidir. Sivil dinin genel iradeye olan biçimsel benzerliği de dikkate değerdir: “Sivil dinin dogmaları basit ve az sayıda olmalıdır, açıklama ve yoruma gerek bırakmayacak kadar belirgin olmalıdır” (Rousseau, 2016b, s. 190). Başka bir ifadeyle, “genel” konularla ilgili olmalıdır. Sivil dinin dogmaları da buna uygun olacak şekilde belirlenir:

Güçlü, akıllı, iyiliksever, her şeyi önceden bilen ve yardımsever bir Tanrı'nın varlığı, gelecekteki yaşam, doğru insanların mutluluğu, kötülerin ceza görmesi, Toplum Sözleşmesi'nin ve yasaların kutsallığı; bunlar pozitif dogmalardır. Negatif dogmalara gelince... Ben bunları teke indiriyorum; hoşgörüsüzlük ki bizim dışladığımız kütler arasında yer alır (Rousseau, 2016b, s. 190).

Rousseau, sivil dini devreye sokarak, genel iradeden önce genel iradeyi ortaya çıkaracak kolektif bir ruhun ve inanç alanının yaratılmasını amaçlar. Böylece, yasa koyucunun koyduğu yasaların, zora ve akla başvurmadan bireyler tarafından benimsenebileceğini düşünür. Ama sivil dinin nasıl ortaya çıkacağını söylerken bir kez daha çözümü olmayan ve paradoksal bir düşünce ileri sürer: Sivil dinin maddeleri, toplum ruhuna henüz sahip olmayan ve bu ruha ancak dinin yerleştirilmesi sonucunda sahip olabilecek egemen güç tarafından belirlenmelidir. Rousseau, sivil dinin maddelerinin bir din dogması olmadığını ve hiçbir insanın bu dine inanmaya zorlanamayacağını söylemesine rağmen, bu dine uygun davranmayanların siyasal topluluktan kovulacağını, hatta inanıyormuş gibi yaparak yasaları aldatanların ölümle cezalandırılacağını söyler (Rousseau, 2016b, s. 189-190).

Critchley'nin de belirttiği gibi, Rousseau sivil dinin biçimsel yönünü açıklarken “açıklama ve yorum”a ihtiyaç duyulmamalı diyerek, aslında bu dine hiç sorgulanmadan inanılması gerektiğini söylemiş olur (Critchley, 2013, s. 86). Bu da bireylerin genel iradeyi ve yasaları içselleştirebilmeleri için başvuru sivil dinin, genel iradeyi belirleyecek olan tözselleştirilmiş ilkelere gönderme yaptığını gösterir. Rousseau, sivil din aracılığıyla siyasal tartışmaları kapatarak bu dogmaları siyasal topluluğu düzenleyecek mutlak ölçüt haline getirmiş olur. O, yasa koyucu ve sivil din söz konusu olduğunda, siyasal topluluğun ortak çıkarlarını ve genel iradeyi, içinde bulunulan durum ne olursa olsun her zaman başvurulması gereken muhayyel ve tözselleştirilmiş bir *ethosa*,

halkın karakterine, adetlerine ve ırkına vurgu yaparak ele alır. Bu türdeşlikten gelen istemlerden daha farklı arzuları olan kişiler de yasa dışı davrandıkları söylenerek toplumdan sürülebilir hatta öldürülebilirler.

2.5. HÜKÜMET VE YÖNETİM BİÇİMLERİ

Rousseau'ya göre, siyasal topluluğun varlığını korumak ve halkı bir arada tutmak için, “genel” kararların, yani egemen gücün kararlarının bir başka güç tarafından yürürlüğe konulması ve bunun yanında “özel” konulara ilişkin kararlar alınması gerekir. Bu nedenle Rousseau, genel iradenin uygulanabilmesi ve uyruklar üzerinde bir etkisi olabilmesi için, egemen güç dışında kolektif ve yapay bir güç daha oluşturur ve bu güç yürütme işlerini üstlenen “hükümet/yönetim”dir (Rousseau, 2019, s. 688). Hükümetin görevlileri ise bir ya da daha fazla kişi olabilir ve bu kişiler “yönetici” ya da “hükümdar” olarak adlandırılır.

Rousseau, hükümetin sözleşmenin bir ürünü olmadığını söyler. Çünkü, sözleşme yalnızca halkın kendisini halk olarak ilan etme edimidir ve sözleşme yapılırken egemen gücün yanında ya da üstünde bir başka güç devreye sokulmaz. Bu nedenle Rousseau, hükümetin üyelerinin egemen gücün memurlarından ibaret olduğunu belirtir; hükümete kullanacağı gücü ve hakkı veren egemen güçtür ve bu hak, yurttaşların gücünü aşmayan şeyleri onlara buyurma hakkıyla sınırlıdır (Rousseau, 2016b, s. 150; 153). Egemen güç isterse bu görevlileri görevden alma ve onların yetkilerini sınırlandırma yetkisine de sahiptir. Ne var ki, yasaların doğru şekilde uygulanabilmesi için, yani yürütme gücünün egemen güç adına kullanılabilmesi için, hükümet gücüyle egemen güç eşit olmalıdır. Dahası, egemen güç yürütme işlerine, hükümet de yasama eylemine karışmamalıdır (Rousseau, 2016b, s. 112-113). Çünkü, egemen gücün yürütmenin işlerine müdahale etmesi, genel konuların dışında, özel bir kişiye ve amaca yönelik konulara dahil olması demektir. Hükümet yasama eylemine müdahale ederse, bu sefer de genel iradenin dışında bir başka irade yasa çıkarmış olur.

Hükümetin bir güce ve özerk bir yapıya sahip olabilmesi için, yapay bir kişiliğe ve iradeye kavuşturulması gerekir. Ancak, hükümet sözleşmenin bir ürünü değilse ve doğal bir kişiliği yoksa, Rousseau bir hükümeti nasıl temellendirebilir? Ona göre, hükümetin kurulabilmesi için, egemen güç yasa koyma gücüne dayanarak bir hükümet kurma kararı

almalı ve buna uygun bir yasa çıkarmalıdır. Daha sonra, bir başka yasayla da hükümete dahil olacak kişilerin nasıl belirleneceğinin çerçevesi çizilmelidir. Bu yasalar da hükümet tarafından yürürlüğe konulmalıdır (Rousseau, 2019, s. 688). Ne var ki, burada da paradoksal bir durum ortaya çıkar: Hükümet mevcut değilken bir hükümet eylemi gerekmektedir. Çünkü, hükümet sözleşmenin ürünü değil, yasanın ürünüdür; dolayısıyla, hükümet kurulmasına ilişkin bir yasa çıkarıldıktan sonra, bu yasanın hayata geçirilmesi artık genel iradenin değil, yürütme organının görevidir. Başka bir ifadeyle, her özel uygulama hükümetin işlemi olduğuna göre, hükümeti kurmak ve düzenlemek hükümetin işidir. Rousseau bu paradoksu çözebilmek için, söz ettiği üç rejimden birinin adı olan “demokrasi”ye başvurur. Demokrasi bir rejimin ötesinde, rejimin olanağının koşulu olarak ve tüm rejimleri kuran temel olarak düşünülür. Bu nedenle, Rousseau için demokrasi “hükümsüz hükümet”tir (Rousseau, 2016b, s. 120). Rousseau hükümetin kurulması aşamasında gerçekleşen durumu şu şekilde dile getirir:

İşte burada politik bütünün şaşırtıcı özelliklerinden biri daha meydana çıkmış oluyor. Bu özelliklerle politik bütün, görünüşte birbirine karşıt işlemleri uzlaştırır; çünkü bu uzlaştırma, egemenliğin birden demokrasi kılığına girivermesiyle olur; öyle ki, elle tutulur bir değişiklik olmaksızın ve yalnız herkesin herkese karşı yeni bir ilişkisi ile birer yönetici durumuna giren yurttaşlar genel işlerden özel işlere, yasadan yasanın uygulanması işine geçerler (Rousseau, 2010, s. 94).

Burada paradoksal bir durum, bir çıkmaz ve tuhaflık olduğu Rousseau’nun sözcüklerine de yansır: Bireylerin “uyruk” ve “yurttaş” olarak iki ayrı kişiliğe sahip olmalarının yanında, “yönetici” olarak üçüncü bir kişiliğe daha sahip olmaları “şaşırtıcı”dır ve “elle tutulur bir değişiklik” yaşanmadan gerçekleşir. Açıkçası Rousseau bu değişikliği açıklayamaz ama bunun “ince bir spekülasyon” olduğunu da kabul etmez ve pratikte gerçekleşebileceğine dair somut bir örnek verir:

İngiltere Parlamentosu’nda her gün rastlanan bir olaydır bu; öyle ki büyük komite olarak bir konu bağlamında hazırladığı raporu Avam kamarası olarak gene kendisi sunar ve daha önce başka bir ad altında karara bağladığı şeyi gene bir başka adla görüşmeye başlar (Rousseau, 2016b, s. 152).

Yalnızca demokratik bir düzenleme biçiminde yurttaşlar hem yasamanın hem de yürütmenin parçası olabilirler. Rousseau bir rejimin ve hükümetin yalnızca demokrasiden geçerek inşa edilebileceğini ve tek meşru yolun bu olduğunu düşünür. Bu yolla kurulan

geçici hükümet, daha önce yasayla belirlenen yönetim biçimi demokrasiye iktidarda kalır; eğer yasada bir krallık ya da aristokrasi kurulacağı söylenmişse, geçici hükümet yetkilerini ilgili kişiye/kişilere devreder (Rousseau, 2016b, s. 152).

Hükümet egemen gücün kararlarını uyruklara iletcek olan “orta terim”dir (Rousseau, 2016b, s. 112). Bu orta terimin bir yaptırım gücü taşıyabilmesi, ayrı bir varlığı olabilmesi ve bu varlığı koruyabilmesi için, egemen güçle eşit bir güce ve kendine has bir iradeye sahip olması ve farklı bir “kişilik” kazanması gerekir. Buna bağlı olarak, siyasal topluluğun üyeleri, hükümetin ortaya çıkmasıyla birlikte şimdi uyruk ve yurttaş olmanın yanında bir de “yönetici” kişiliğine sahip olurlar. Rousseau, yöneticilerin iradesini, yani tüzel irade diyebileceğimiz hükümetin iradesini “toplu irade” olarak adlandırır (Rousseau, 2019, s. 691). Bu irade, hükümet için genel ama egemen gücün iradesine, yani genel iradeye göre özeldir ve yöneticilerden oluşan yapay kişilik, yetkiyi siyasal topluluğun bütününden alır. Bu nedenle, toplu iradenin parçası olan yöneticiler, siyasal topluluğun zararına olacak şekilde eylemde bulunmamalı, yetkisini genel iradeye uyacak şekilde kullanılmalıdır. Rousseau’nun ifadesiyle söylersek, “halkı hükümete değil, hükümeti halka feda etmeye her zaman hazır olmalıdır” (Rousseau, 2016b, s. 115-116).

Rousseau, bir hükümet temellendirir ama hükümet üyelerinin halkı hükümete feda edebileceği endişesini de taşır. Çünkü, hükümetin siyasal topluluğu tahakküm altına alabilecek bir güce erişebileceğinin bilincindedir. Bu endişeyi savuşturmak için sarf ettiği cümleler bile tehlikenin orta yerde durduğunu ve zaten yurttaş ve uyruk olarak bölünen ve kendisine yasa koyup uyabilecek olan bireyin üçüncü bir kişiliği taşımasının tuhafliğini açığa vurur:

Bu terim artışı karşısında paniğe kapılmadan hükümete sadece devlet içinde yeni bir bütün, halktan ve Egemen varlıktan ayrı bir bütün ve ikisinin ortasındaki bir aracı gibi bakalım sadece (Rousseau, 2016b, s. 115).

Hükümetin, egemen gücün iradesinin dışına çıkabilecek bir iradeye sahip olmadığı ve yalnızca egemen gücün emirlerinin uygulayıcısı olduğu söylene de, yapay bir kişiliği ve iradesi olduğu için genel iradenin dışına çıkmasını engelleyecek şekilde düzenlenmesi gerekir. Bu düzenlemede, hükümet hem yasaları uygulayabilecek ve uyruklar üzerinde bir etkiye sahip olabilecek kadar güç sahibi olmalı hem de toplu iradenin genel iradeden başka bir irade olarak ortaya çıkması engellenmelidir. Rousseau’ya göre, yasa koyucunun

başarması gereken görevlerden biri, özellikle “siyasal yasalar”ın konusu olan hükümeti ve rejimi, aristokrasi, demokrasi veya krallık olarak belirleyip düzenlerken, hükümetin/yönetimin gücü ile iradesi arasındaki dengeyi siyasal topluluğa en büyük faydayı sağlayacak ve genel iradeye yaklaşacak şekilde ayarlamaktır (Rousseau, 2016b, s. 152).

Rousseau için, hükümetin gücü ya da eylemde bulunma kapasitesi devletin bütün gücüdür ve bu güç hükümet üyelerinin sayısına göre değişir. Hükümet üyelerinin sayısı ise, hükümetin düzenleme biçimini yani rejimin adını belirler. Hükümette tek bir kişi varsa bu “krallık”tır; tüm halk hükümetin üyesiye “demokrasi”, belirli bir azınlık hükümette bulunuyorsa bu da “aristokrasi”dir (Rousseau, 2016b, s. 119). Hükümetin yapısı ve kaç kişiden oluşacağı ise siyasal topluluğun nüfusuna göre belirlenir. Nüfusa göre, hükümet bir yöneticiler topluluğundan oluşabileceği gibi, tek bir yöneticiden de oluşabilir. Rousseau’ya göre, yönetici sayısı fazla olursa yöneticilerin iradesi olan “toplu irade” genel iradeye çok daha yakındır ve daha “doğru” kararlar alır (Rousseau, 2016b, s. 118). Ama yönetici sayısı çoğaldıkça, hükümetin gücü ve eylemde bulunma kapasitesi zayıflar. Çünkü, bir hükümette çok sayıda üyenin bulunması çok sayıda bireysel irade bulunması anlamına gelir ve iradeler çoğaldıkça ortak karar alma ve toplu iradeyi ortaya çıkarma olanağı azalır. Örneğin, bir devlette, halkın tümü hükümetin üyesi olursa, toplu irade kolayca eylemde bulunamaz, ayrıca yürütme ve yasama yetkileri birbirine karışır ve yürütme gücü çok zayıf kalır. Toplu irade ile genel irade arasında hiçbir ayırım kalmaması sonucunda da uyrukları yasaya uymaya zorlayacak güç ortadan kalkar. Bunun sonucunda da, genel iradenin kararları uygulanamaz olur ve bireysel iradeler toplumu böler (Rousseau, 2016b, s. 117). Buna karşılık, tek bir üyesi olan, yani tek bir yöneticiden oluşan hükümette, hükümetin gücü tek bir yöneticinin bireysel iradesi olacağından hiçbir bölünme yaşanmaz ve hükümetin eylemde bulunma kapasitesi en yüksek seviyesindedir, kararlar da çok çabuk alınır. Bu nedenle en güçlü hükümet aslında tek bir kişiden, bir kraldan oluşan hükümettir. Ancak, bir hükümet tek kişiden oluştuğunda da hükümetin uygulamalarında tek kişinin özel iradesi ağır basar ve genel iradeden uzaklaşılır. Bütün bu söylediklerimizden çıkarılacak sonuç şudur: Hükümet fazla sayıda üyeden oluştuğunda iradesi genel iradeye yakındır ama uygulamaya geçme hızı, egemen güç karşısında varlığını koruma şansı, yasaları uygulama gücü ve eylemde bulunma kapasitesi zayıftır. Diğer yandansa, hükümet tek bir üyeden ya da az sayıda üyeden oluşuyorsa

kolayca karar alabilir ve hükümet üyeleri arasında anlaşmazlık azalır, bu sayede de yasalar hızlı ve etkin bir şekilde yürürlüğe konulur. Ne var ki hükümet güçlü olduğu oranda genel iradede uzaklaşır. Rousseau, hükümetin egemen güç karşısında etkin olabilmesi ve uyruklar üzerinde yaptırım gücünü elinde tutabilmesi için, hükümetin gücü ve iradesi arasında bir denge bulunması gerektiğini söyler. Bu dengenin sağlanabilmesi için, sadece kararların genel iradeye uygunluğu yetmez, bu kararları uygulayacak gücün de olabildiğince yoğunlaşmış ve etkin olması gerekir. Bu etkinliği sağlayacak denge siyasal topluluğun nüfusuna bakarak belirlenir. Rousseau, bir halkın nüfusu ne kadar fazlaysa devletin içinde de o kadar fazla bireysel irade bulunacağını ve genel iradenin silikleşeceğini söyler. Böyle bir devleti idare etmek zor olacağından, devlet büyüdükçe hükümetin baskı ve denetim kuracağı mekanizmalar ve güçler artırılmalıdır. Başka bir ifadeyle, halkın nüfusu arttıkça yönetici sayısı azalmalıdır. Bu düşünceden hareketle Rousseau, krallığı nüfusu çok fazla olan siyasal topluluklara uygun bulurken, demokrasiyi küçük topluluklara uygun bulur (Rousseau, 2016b, s. 113-115).

Rousseau yönetim biçimini belirlerken nüfusun yanı sıra halkın yaşadığı iklime, yaşamını sürdüreceği araçları elinde bulundurup bulundurmadığına ve devletin elinde bulundurduğu toprak büyüklüğüne bakar. Bu etkenler topluluktan topluluğa değiştiği için siyasal toplulukların hepsine uygulanabilecek ideal bir rejim bulunmaz. Ama Rousseau, yönetimin başarılı olup olmadığını anlamayı sağlayacak ölçütlerden söz eder. Bir siyasal topluluk, dış devletlerin yardımını almadan eşitlik içinde yönetiliyorsa ve halkın nüfusu sürekli artıyorsa bu durumda halkın mutlu ve güvende olduğu söylenebilir (Rousseau, 2016b, s. 137).

Rejimlerin neye dayanarak kurulduğundan kısaca söz ettik ama rejimlerin nasıl uygulandığını ve Rousseau'nun hangi rejimi uygulanabilir rejim olarak gördüğünü dile getirmekte fayda var. Rousseau'ya göre, her rejim, egemen güç tarafından belirlenen yasalarla yönetilmelidir; daha önce de belirttiğimiz gibi, egemen gücün yönetimi halkın tamamına ya da büyük bölümüne bıraktığı rejime "demokrasi" adı verilir (Rousseau, 2016b, s. 119). Bu rejim, Rousseau için adaleti sağlamayı mümkün kılacak en iyi rejimdir ama uygulanması çok zordur, öyle ki, bu rejim ancak tanrılardan oluşan bir topluluk bulunabilecek olursa işlevsel olabilir. Bu yönetim biçiminin ayırıcı özelliği yasama ve yürütme erklerini mükemmel şekilde bir araya getirmesidir. Çünkü, hükümet ve egemen güç iç içe geçer. Yasa koyan kişiler yasanın nasıl uygulanacağı konusunda en bilgili

kişiler olduğu için, yasalar en doğru şekilde siyasal topluluğa uygulanmış olur; demokrasiyi en iyi rejim yapan da budur (Rousseau, 2016b, s. 120). Yukarıda da belirttiğimiz gibi, hükümet ile halk bir ve aynı şey haline geldiğinde, halk tüm toplumu ilgilendiren genel konular dışında, yasanın uygulanmasıyla ilgili “özel” konularla ve uygulamalarla da ilgilenmiş olur. Bu durumda halkı yasaları uygulamaya zorlayacak hiçbir güç bulunamayacağından, bireysel iradeler baskın çıkmaya başlar. Dahası, Rousseau’ya göre, bir rejimin sahiden bir demokrasi olabilmesi için olağanüstü koşulların bir araya gelmesi gerekir. Her şeyden önce, tartışmaların kolayca yapılabilmesi ve karara bağlanabilmesi için bütün yurttaşların birbirlerini tanınması ve devletin küçük olması gerekir. Bunun yanı sıra, servet ve mülk eşitliği olması, zenginlik bakımından birbirinden çok farklı sınıfların bulunmaması gerekir. Ayrıca, Rousseau demokrasiyle yönetilen bir halkın işini iyi yapan, dürüst ve bilgili kişilerden oluşması gerektiğini düşünür. Başka bir deyişle, her insan erdem/liyakat sahibi olmalıdır. Bu koşulların bir araya gelmesinin zorluğu nedeniyle, demokrasinin uygulanması çok zordur (Rousseau, 2016b, s. 121-122).

Egemen gücün yönetimi belirli bir azınlığa bırakılmasıyla ortaya çıkan rejim ise “aristokrasi”dir. Rousseau’ya göre, aristokrasi, demokrasiden farklı olarak egemen gücün ve hükümdarın farklı yapay kişilikler olarak konumlanmasını mümkün kılar. Elbette hükümet egemen gücün yetkilerini eline alamaz ve egemen güce bağlıdır ama farklı bir iradesi ve kişiliği de vardır. Rousseau üç farklı aristokrasi biçimi olduğunu söyler ve bu farklı düzenlemelerde hükümdar “doğal yollarla, seçimle ya da veraset yoluyla” belirlenir. Rousseau için en iyi aristokrasi biçimi yöneticilerin seçimle başa geldiği aristokrasidir ve en uygulanabilir rejim de budur. Halk, bilgili, deneyimli ve güvenilir kişileri, kendi çıkarlarını koruması koşuluyla yönetici olarak seçerek siyasal topluluğun mutluluğunu ve bütünlüğünü güvenceye alır (Rousseau, 2016b, s. 123-124).

Egemen güç yönetimi tek bir kişiye devrettiğinde ise yönetim biçimi “monarşi” olarak adlandırılır. Rousseau, burada yasalarla sınırlandırılmış bir kraldan söz eder; yani, kral egemen gücün kararlarına bağlıdır ve yasalar tarafından görevlendirilmiştir. Ama “kolektif bir varlığın bir bireyi temsil ettiği öteki yönetim biçimlerinin tersine, monarşide kolektif varlığı temsil eden bireydir” (Rousseau, 2016b, s. 124). Daha önce de söylediğimiz gibi, bu hükümet etme biçiminde hükümetin gücü ve etkinliği en yüksek düzeydedir; ama hükümet kralın bireysel iradesinin etkisi altındadır. Dahası, krallar genelde kendi çıkarlarını düşünürler ve bu çıkarları halkın mutlu olmasında değil, onların

köleleştirilmesinde bulurlar. Bu nedenle Rousseau, bu yönetim biçimini iktidarını en çok hissettiren yönetim biçimi olarak görür ama genel iradenin alacağı kararlara en uzak kararlar da bu yönetim biçiminde ortaya çıkar (Rousseau, 2016b, s. 125).

Rousseau hükümeti egemen varlığa bağlı bir devlet organı olarak düşünmesine rağmen yine de hükümete egemen güçle eşit bir güç vermiş ve genel iradenin dışında bir başka irade temellendirmiştir. Bu durum, genel iradenin otoritesini sarsar. Bu nedenle Rousseau, hükümet üyelerinin sayısını belirlemek dışında, hükümetin gücünü sınırlayacak ve bu gücü genel iradeye yaklaştıracak başka düzenlemeler de yapmıştır. Hükümetin yetkilerini kötüye kullanmasını engelleyecek asıl etken, halkın hükümetle aynı güçte olması ve halkın sık sık toplanarak kendisini göstermesidir. Halk toplantılarında ya da “halk meclislerinde”, halk hem yasama hem yürütme görevini üstlenir; çünkü, “temsil edilenin bulunduğu yerde temsilci olmaz artık” (Rousseau, 2016b, s. 146). Rousseau zaten genel iradenin temsil edilemeyeceğini, milletvekillerinin halkın temsilcileri olmadıklarını, yalnızca verilen emirleri yerine getiren araçlar ya da memurlar olduklarını ve halkın onaylamadığı hiçbir yasayı geçerli kılamayacaklarını söyler. Parlamentonun merkezi önemde olduğu bir temsil sistemiyle yönetilen ülkelerde de halkın özgür olmadığını belirtir (Rousseau, 2016b, s. 148). Kitlese halk toplantıları sayesinde egemen güç ve genel irade görünür olabilir ve hangi yasaların konulacağı yalnızca bu yolla belirlenebilir. Rousseau, yaşadığı dönemde halkın kitlese biçimde toplanmasının zor olduğunu bilincindedir, çünkü, nüfus çok artmıştır. “Ama” der Rousseau, “Roma’da dört milyonu aşkın yurttaş yaşıyordu ve bu yurttaşlar sık sık bir araya geliyorlardı” (Rousseau, 2016b, s. 143-144). Rousseau böyle bir uygulamanın halk egemenliği için kaçınılmaz olduğunu söyler ama açıktır ki, bu yalnızca küçük kent devletlerinde mümkündür ve kendisinin yalnızca küçük devletlerde demokrasinin hayata geçirilebileceğini söylemesi de bununla ilgilidir.

Rousseau halk toplantılarını pratikte uygulamaya koymanın zorluğu nedeniyle, halkın egemenliğini korumayı sağlayacak siyasal kurumların sayısını artırır. Bu kurumların ilki, egemenle hükümet arasındaki güç dengesinin sağlanamaması halinde başvurulacak olan “Tribünlük”tür ve bu siyasal kurum yurttaşlardan seçilen kişilerce oluşturulan ve yasama ya da yürütme organının bir parçası olmayan bir kurumdur. Bu nedenle, yasama ya da yürütme yetkisi olmamasına rağmen, bu iki organın aldığı kararları uygulamayı engelleyebilecek ya da bu organlarda ortaya çıkabilecek aksaklıkları giderebilecek bir

konuma sahiptir (Rousseau, 2016b, s. 174-175). Bir başka kurum olan “Censorluk” ise kamuoyunun adetlere ve geleneklere dayanan kanaatlerini ilan etmek için inşa edilir ve bireylerin toplumsal ruhtan uzaklaşmalarını ve yozlaşmalarını engeller (Rousseau, 2016b, s. 179).

Rousseau, hükümetin aşırı güç kazanarak genel iradeyi ve sözleşmeyi ortadan kaldırmasını engellemek için yasama ve yürütmenin dışında, toplum sözleşmesinde yer almayan denetleyici ve düzenleyici başka kurumları da temellendirmeye çalışır ama bu kurumların içeriği ve konumları belirsizdir, daha doğrusu bilerek belirsiz bırakılır. Hükümetin aşırı güç kazanarak egemen gücü yok sayması durumunda, demokrasi oklokrasiye, aristokrasi oligarşiye ve krallık da tiranlığa dönüşür. Ama bu rejimlere geçilirken sözleşme çiğnendiği için, hiçbir birey hükümdara itaat etmek zorunda değildir (Rousseau, 2016b, s. 140-141). Rousseau, rejimlerin yozlaşmasının önüne geçebilmek ve genel iradeyi korumak için farklı kurumları devreye soksa da hükümet bir kez ortaya çıkarıldıktan sonra genel iradenin otoritesi zayıflamış, hükümete dizginlenemez bir güç bahşedilmiştir. Dahası, Rousseau, halk “yürütme gücünde temsil edilebilir ve edilmelidir” der; çünkü, bu kişileri temsilci olarak değil, halkın atadığı memurlar olarak görür ve bu kişilerin egemen güce bütünüyle bağlı olacakları bir düzenleme biçimi bulunabilirse genel iradeyi hayata geçirebileceklerini düşünür (Rousseau, 2016b, s. 149). Bu düşünceleriyle Rousseau, egemen varlığın gücüyle eşit güçte olan hükümeti ortaya çıkararak genel iradenin otoritesini zayıflatmakla kalmaz, genel iradenin temsil edilemeyeceğini söylemesine rağmen, hükümet üyelerini neredeyse halkın temsilcileri olarak belirler. Dahası, hükümeti ortaya çıkarabilmek için, yurttaş ve uyruk olarak bölünen bireylere üçüncü bir kişilik daha vererek, yurttaş ve uyruk kimlikleri arasına yerleştirilen üçüncü bir konum -yönetici konumu- yaratır. Bu nedenle, zaten yurttaş olarak koydukları yasalara uyruk olarak uyan ve ahlaki özgürlüğü bu şekilde elde eden bireyler, kendilerini yasalara uymaya zorlayacak üçüncü ve gereksiz bir konuma daha yerleştirilmiş olurlar.

SONUÇ

Siyasal alanda yaşanan krizlere çözüm üretmek isteyen bir felsefe, yalnızca “olan”ı ele almakla yetinemez, “olması gereken”in izini de sürmelidir. Sadece somut durumu ele alıp inceleyen bir kuram, belki durumun nasıl işlediğini açıklığa kavuşturabilir ama krizleri ortadan kaldıracak araçları ve imkanları görmemizi sağlayamaz. Ne var ki, sadece olması gerekene bakarak krizleri gidermeyi amaçlayan bir düşünce de yerleşik düzenden kopuk ve fazla dışsal bir konumdan söz almış olur ve klasik siyaset felsefesinin tavrını sürdürür. Tezimizin odağındaki isim olan Rousseau’nun tutumu da ikincisine yakındır; çünkü, “olan bir şey hakkında doğru yargı yürütmek için, bu şeyin ne olması gerektiğini bilmek gerekir” demektir ve olguları bir kenara bırakmayı önerir (Rousseau, 2016a, s. 89; Rousseau, 2019, s. 682). Bu yöntem sayesinde, adaletsizliklerle dolu yerleşik durumu kesintiye uğratmak için yeni bir fikrin ortaya atılması ve adil bir düzenleme biçimi önermek mümkün olur olmasına ama siyaseti belirleyen ve “olan”ı filozofun zihnindeki “olması gereken”e göre biçimlendiren ve bunun sonucunda da siyasal alanda farklı kanaatlerin ortaya çıkmasını engelleyen aşkın bir ilkenin ileri sürülme riski de ortaya çıkar. Bir çözüm bulunmasını engelleyen nedenin, olması gerekenin düşünülmesi ya da verili durumu kesintiye uğratacak bir fikre başvurulması olduğunu söylemiyoruz. Tam aksine, mevcut siyasal sorunları görebilmek ve bir çözüm bulabilmek için, bir adım geri çekilerek daha geniş bir alanı görmeye ve bakışı aşkın bir uzama doğru genişletmeye çalışmak yeni imkanları keşfetmeyi sağlayabilir. Modern dönemin sözleşme teorisyenleri de bu yöntemle hareket etmişlerdir. Onlar, doğanın ve Tanrı’nın otoritesine dayanarak kurulup düzenlendiği düşünülen siyasal topluluğu, insanın yapıp etmelerinin sonucunda kurulan ve düzenlenen bir yapı olarak temellendirebilmek için, toplum durumuna bir sözleşme ile geçildiği fikrine başvurmuşlardır. Dolayısıyla, yerleşik düzendeki krizleri görünür kılabilmek ve tamamen yeni ve adil bir yaşam kurmanın yollarını bulabilmek için, bir fikre, bir kurguya ya da olması gerekene dair düşüncelere başvurmakta hiçbir sakınca yoktur. Sorun, adaletsizliklerle dolu yerleşik düzeni kesintiye uğratmaya çalışmakta ve belirli bir eşitlik ve özgürlük idealini mümkün kılmının yollarını -olması gerekeni- aramakta değil, bu yolu bulmaya çalışırken içinde yaşanan dünya yerine, varsayımsal bir durumdan ya da fazla soyut kalan kurgusal bir durumdan başlamakta ve bu başlangıçlı zahmetsizce ideal bir duruma vardırma çalışmaktadır. Bu soyut kurgusal

alandan ideal toplum durumuna geçiş işlemi, yekpare ve boş bir alanda hareket etme olanağı sunar. Siyasal alan bu şekilde tasavvur edildiğinde, gerçeklikte karşılaşılabilecek güçlüklerin üstü örtülmüş olur. Bu nedenle, ileri sürülen fikirler somut bir durumdan hareket etmeden ve bu durumla olan tüm bağları koparılarak ele alınır. Böylelikle, ortaya atılan kurgular ya da ileri sürülen fikirler, yeni imkanları görmeyi sağlamaktan çok, pratikte sınanmadan ve geçireceği dönüşümler görülmeden, her durumda adaletin ölçütü olarak belirlenen bir töze ya da farkları özdeşliğe tabi kılan ve siyaseti belirleyen siyaset üstü aşkın bir ilkeye dönüşürler. Bu anlayışla hareket eden Rousseau da genel irade kavramını kuramsal olarak ve ortaya atıldığı başlangıç noktasında -sözleşme anında- içkin, insanların yapıp etmelerine bağlı ve bireysel iradelerin genelleştirilmesi olarak temellendirebilmesine rağmen, bu kavramı aşkınlaşan ve tözselleşen bir ilke haline dönüştürmekten kurtulamaz²⁴.

Rousseau kullandığı temel kavramları hep iki farklı anlamda kullanır. “Doğal durum”un hem “saf” hem “yozlaşmış” biçimi vardır; toplumu kuran “sözleşme”nin bir “kötü” bir de “meşru” biçimi vardır; “özgürlük” doğal durumda doğanın nedenselliğiyle uyumlu bir “bağımsızlık” anlamına gelirken, toplum durumunda bireylerin kendi koydukları yasalara uyması anlamına gelen “ahlaki özgürlük” olarak düşünülür. “Genel irade” kavramının da iki farklı şekilde kullanıma sokulduğu söylenebilir.

²⁴ Genel irade kavramı Rousseau’dan sonra da üzerinde düşünülen bir kavramdır ve genel irade hakkında yeni yorumlar 19. yüzyılda da yapılmıştır. Rousseau’nun kavramı kullanım tarzına ve yüklediği anlamlara eleştiri getirenlerden biri de Hegel’dir. Hegel’e göre devletin iradesinin halkın iradesine önceliği vardır, “halk” kavramı basit bir yığılı belirtmekten öte bir anlam taşımaz ve hükümdardan bağımsız olarak düşünülen bir halk “biçimi olmayan” bir kalabalıktır ve devlet olamaz (Hegel, 1991, s. 228-230). Dahası, Hegel için bireyler arasındaki ortak bir iradede söz etmek soyut bir özdeşlikten söz etmektir. Çünkü ne olursa olsun bireysel iradeler tekilliğini korurlar ve bir sözleşmeye dayanan devlet sahici bir birliktelik oluşturamaz; burada bir birlikten söz etmek için soyut bir özdeşlik üzerinde yükselen bir devlet tahayyül etmek gerekir ve bir evrensel genel irade ilkesinden söz edebilmek için bireylerin bütün farklarını baskılayan bir ilke inşa edilir (Hegel, 1991, s. 200-201).

Genel iradenin ilk anlamı tamamen kuramsal bir zeminde düşünülür. Burada söz ettiğimiz kuramsal zemin ve kurgusal olarak dile getirilen düşünceler tümüyle keyfi fikirler değildirler. Tarihin hiçbir döneminde bir başlarına yaşayan bireylerin bulunmadığı, ifade edilen şekilde bir sözleşme yapmadıkları ve bir araya gelerek genel bir çıkar/irade belirleyip ona bağlanmadıkları tartışılmaz bir gerçektir elbette. Sözleşme fikrinin ve genel irade kavramının önemi, siyasetin ve toplumun insanın yapıp etmeleriyle şekillendiğini gösterebilmesinde ve sahip olduğumuz genelgeçer kanaatlerin ya da içinde yaşanılan yerleşik düzenin ötesinde, bir başka düzenleme biçiminin mümkün olduğunu düşünebilmemizi sağlamasındadır. Genel irade kavramı, veri kabul edilen adaletsiz bir durumdan, eşitlikçi ve özgürleştirici bir düşüncenin öne sürülmesiyle ve bireylerin güç birliği yapmasıyla çıkılabileceğine işaret eder. Rousseau'nun sözleşmeyi ve genel iradeyi kuramsal bir zemine hatta bir kurgu üzerine oturtması adil bir düzeni tesis edebilmek için bazı aksiyomlar ve ilkeler sunar. Eşitlikçi ve özgürleştirici bir siyasetin bir aksiyom gibi öne sürülmesi aşkın bir alana uzanmak anlamına gelse de, bu düşünce yerleşik düzeni kesintiye uğratmak ve yeni bir duruma geçmeyi sağlamak için öne sürülür ve böylece, toplumların içine düştükleri eşitsizlik durumunun nedenleri belirginleştirilebilir ve eşitliği ve özgürlüğü sağlayacak yollar işaret edilebilir. Bu tür bir "olması gereken"den başlamak, siyasal alanı eşitlikçi ve özgürleştirici bir şekilde düzenlemeyi sağlayacak bir nirengi noktası yaratabileceği için Rousseau'nun kuramının güçlü yanını oluşturur. Ne var ki, güçsüzlüğü de buradadır; tümüyle varsayıma dayanan bir durumdan (savaş durumundan) hareket edildiği ve bu varsayımdan bir başka kurgusal düzene, yani ideal toplum düzenine bir "fikir" (sözleşme) aracılığıyla geçildiği için genel irade tanımlandığı haliyle gerçekliğe ve vücuda gelmiş topluluklara uygulanamaz olur. Elbette teoriyle pratiği birbirlerinden tümüyle yalıtılmış olarak düşünmemek gerekir. Hatta Rousseau'nun bilimsel kanıtları ve olguları zaman zaman doğal durum kurgusuyla iç içe ele aldığını söylemiştik. Dahası, savaş durumu kurgusu da 18. yüzyıl toplumlarının içinde bulunduğu koşullardan çok farklı değildir. 18. yüzyıl, kapitalist ekonomi modelinin tüm dünyada kurumsallaşmaya başladığı, devletler arasındaki eşitsizliğin ve bireyler arasındaki rekabetin arttığı bir dönemdir. Ancak, teori ve pratik arasındaki mesafenin varlığını da göz önünde bulundurmak gerekir. Teorinin pratiğe müdahale edip onu dönüştürmeye çalışmasının yanında, pratik tarafından sınanması ve bu sınamaya göre yeniden düzenlenmesi gerekir. Ama Rousseau sözleşmeyi ve genel iradeyi temellendirirken somut

koşulları ele almaz, kuramsal olarak ileri sürülen düşüncelerin gerçeklikle olan uyumsuzluğu, soyut bir durumdan hareketle düşünülen “olması gereken”in “olan”a dayatılmasıyla ve teori ve pratik arasında bulunan mesafenin tümüyle kaybolmasıyla sonuçlanır.

Rousseau, siyasal topluluğun kuruluş anını hep kuramsal bir zeminde düşünür ve somut koşulları göz önüne almaz ama kurulmuş olan toplumun düzenlenmesinden ve genel iradenin hayata geçirilmesinden söz ettiğinde hep toplumların gerçeklikte karşılaşılabileceği sorunları ele alır. Genel irade, kurgusal bir şekilde, siyasal topluluğun kuruluş anında, yani, sözleşmenin yapıldığı anda, insanların varlıklarını tehdit eden engelleri aşmak için eşitlikçi bir güç birliğinin yoğunlaşması olarak ve bu güç birliğini organize edecek bir mekanizma olarak düşünülür. Kuruluş anında bireyler güçlerini birbirlerine hasrederek genel iradeyi inşa etmişlerdir. Rousseau’nun siyasal topluluğun kuruluş anında, olguları, tarihi ve yaygın kanaatleri bir kenara bırakarak konuşması, eşitsizliklerle dolu bir dünyada düşünülemez olan veya henüz mevcut olmayan şeyi, yani işbirliğini ve güç birliğini, farklara kayıtsız kalan eşitlikçi bir ilkeyle birlikte düşünme çabasıdır. Bunu yaparak, kuramsal olarak, eşitliğin ve özgürlüğün birlikte mümkün kılınabileceği bir ortaklık zemini yaratmaya çalışır. Söylediğimiz gibi, Rousseau burada varsayıma dayalı bir savaş durumundan ideal bir toplum durumuna doğru hep kurgusal bir alanda düşünür, savaş halini toplumu gerekli kılan verili bir durum olarak ele alır ve bu noktadan hareketle, yaşamayı imkansız kılan savaş durumunda bir gedik açmaya çalışır. Bu gedik ilk olarak yine bir kurgunun ürünü olan “sözleşme” ile açılır. Belirttiğimiz gibi, sözleşme teorisi, doğa ve Tanrı gibi referans noktalarını yerinden edip, toplumun aşkın bir ilke tarafından kurulup düzenlendiği kanaatini ve insanların doğa gereği eşit olmadıklarına yönelik iddiaları yanlışlamanın imkanlarını sunar. Dolayısıyla, bize tuhaf görünebilecek ve keyfi bir referans noktası olduğu sanılabilecek doğal durum ve sözleşme teorisinden söz edilmesi boşuna değildir; geleneksel otoriteleri siyasal alanın dışına atmak ve bu alanın insanların yapıp etmeleriyle şekillendiğini göstermek amaçlanmaktadır. Ama Rousseau sözleşme fikrinin özellikle Hobbes’ta egemen bir gücün aşkınlığına yol açtığının farkındadır. Doğa ve Tanrı’nın yerine, bir başka aşkın otorite (egemen) yerleştirildiği için, bireylerin eşitliği ve siyasal alanda özgürce hareket etmelerini sağlayacak koşullar ortadan kalkar. Bu nedenle Rousseau, kendi sözleşme teorisinde Hobbes’un tek ve mutlak egemeni yerine tüm halkı egemen güç haline getirir.

Bunun için de genel iradeyi halkın tümünün iradesi olarak temellendirir. Bu sayede de her birey karar alma aşamalarının etkin bir parçası haline getirilir.

Rousseau savaş durumu olarak adlandırdığı ve veri kabul ettiği düzeni sarsmak için, bu düzenle tümüyle ilgisiz olmayan ama savaş durumunda bulunan insanlar tarafından henüz hesaba katılmamış olan ortak bir çıkarın belirginleştirilmesi gerektiğini söyler. Siyasal topluluğu savaş durumunda henüz mevcut olmayan ve başka bir yaşama geçebilmek için inşa edilen bu ortak çıkar olanaklı kılar. Rousseau, kurgusal da olsa savaş durumu gibi belirli bir durumdan hareket ettiği için, güç birliği olarak düşünülebilecek olan bir oybirliğinin mümkün olduğunu söyleyebilmiştir aslında. Bir araya gelen insanlar, savaş durumunu sonlandıracak yeni bir ortaklık kurmak istemişler, bunu kendi çıkarlarına uygun bulmayanlarsa bu ortaklığa dahil olmamışlardır. Genel irade, halkın tümünün iradesi olarak ve adaletsiz olan verili bir durumu eşitlik ve özgürlük uğruna kesintiye uğratmayı sağlayacak bir yoğunlaşma olarak görülürse içkin ve genel olabilir. Kavramın bütün bu anlamlara sahip olabilmesi ise ancak genel iradenin belirli bir durumdan (Rousseau bu durumu kurgusal olarak düşünüyor olsa da) hareket ederek temellendirilmesiyle ve güçlerin birleştirilmesini işaret eden bir mekanizma olarak düşünülmesiyle mümkün olur. Bireylerin karar alma süreçlerinde etkin bir şekilde bulunması da genel iradenin bu şekilde temellendirilmiş olmasına bağlıdır. Bireyler savaş durumunu yaratan koşulları sona erdirmek için harekete geçtiklerinde, doğalarındaki ortak noktaları (özgürce karar alma kudretine sahip olmalarını ve varlıklarını koruma isteklerini) hesaba katarak güçlerini birleştirirler; güçlerini birleştirdiklerinde ise kendi güçlerini ve haklarını başka bireylerin kullanımına sunarlarken, kendileri de başkalarının haklarından ve güçlerinden yararlanabilirler. Böylelikle, doğal durumda karşılarına çıkan engelleri, yani güç farkından kaynaklanan esaret altına alınma risklerini ortadan kaldırırlar. Her birey gücünü ve hakkını bir başkasının kullanıma sunarken, kendisi de başkalarının gücünden yararlanma hakkını elde etmiştir. Böylece topluluğun her üyesi hakların ve güçlerin sürekli arttığı bir düzeninin içine dahil olmuştur. Ne var ki, vücuda gelmiş bir siyasal toplulukta kuramsal olarak temellendirilen genel irade uygulanmaya çalışıldığında, sözleşme anında savaş durumundan kurtulmayı sağlayan ve güç birliği olarak belirginleşen genel çıkar ve bu çıkarı organize edecek bir mekanizma olarak inşa edilen genel irade, içinde bulunulan duruma ve karşılaşılan zorlukların ne olduğuna bakılmaksızın hep belirli ve değişmez bir çıkarı ve iradeyi işaret etmeye başlar.

Dolayısıyla, kuramsal zeminde ve toplumun kuruluş anında ele alınan genel çıkarım/iradenin içeriği ile gerçeklikte mevcut olan toplumdaki genel çıkar/irade farklı bir içerik taşımaya başlar.

Kuramsal alandan çıkılıp kurulmuş topluluklar ele alınmaya başlandıktan sonra, genel iradenin görevi bireyleri bir başkasının tahakkümü altına girme riskinden korumak ve özgürlük ve eşitlik halini tesis etmek değil, can ve mal güvenliğini sağlayan siyasal topluluğun -devlet bireyler üzerinde bir baskı oluşturacak olsa bile- adetlerine, karakterine ve “kardeşlik ruhuna” uygun eylemlerde bulunmak ve bu sayede topluluğu “bir” ve “bütün” olarak korumaktır; çünkü, Rousseau’nun ifadesiyle, “halkın en büyük ve kesin arzusu devletin yok olmamasıdır”²⁵ (Rousseau, 2016b, s. 176). Elbette Rousseau, eşitliği, özgürlüğü ve can ve mal güvenliğini koruyabilecek tek yapının siyasal topluluk olduğunu düşündüğü için, halkın siyasal topluluğu korumaya yönelik arzusunu, varlığını ve özgürlüğünü koruma arzusuyla özdeşleştirir. Ne var ki, siyasal topluluk kurulduktan sonra, topluluğu bir ve bütün olarak korumak haline gelen genel çıkar/irade, sabitleşerek kaskatı bir tözsellığe kavuşur ve genel iradenin her durumda kuruluş ilkelerini gerçekleştireceği kanaatiyle hareket edilir. Kuramsal zeminde siyasal topluluğun kuruluşu esnasında bir durumdan diğerine geçmek için inşa edilen genel irade, toplum kurulduktan sonra yeniden “yaratılmamalı”, yalnızca tündengelim yoluyla “keşfedilmeli”dir (Hoffmann, 2010, s. 118). Genel irade inşa edilmeyip keşfedilen bir irade haline getirildiğinde, tözselleştirme genelleştirmenin yerini alır ve genel iradenin, bireylerin özgürlüğünü ortadan kaldıracak kadar yetki kazanmasına imkan yaratılır. Kuruluş anında güç birliğinin yoğunlaşması ve bu birliği yönlendirecek bir karar mekanizması olarak düşünülen genel irade, toplum kurulduktan sonra, toplumu soyut bir

²⁵ Rousseau bu arzunun gerçekleştirilebilmesi için, devletin “diktatörlük” ile yönetilmesine bile göz yumar. Kamu düzeni bozulduğunda, devlet yıkılma tehlikesiyle karşılaştığında, siyasal topluluğun bütünlüğü tehlikeye girdiğinde ve hızlı kararlar alınması gereken durumlarda egemen gücün etkinliğini askıya alacak bir kişi seçilebilir. Rousseau, her ne kadar diktatörlüğü meşru kabul etmenin tiranlık tehdidini beraberinde getireceğini ve diktatörün egemen gücü temsil edemeyeceğini ya da yasa yapamayacağını belirtse de, halkın otoritesini tümüyle saf dışı bırakan bir yöntemi uygulanabilir olarak belirlemiş olur (Rousseau, 2016b, s. 178).

genel çıkar/irade ekseninde düzenlemeye başlar ve halkın üstüne yükseltir ya da dışına yerleştirilir. *Toplum Sözleşmesi* metninin ilk kitabından itibaren “güç birliği” ifadesinin yavaş yavaş silinmesi tesadüf değildir. Rousseau, kuramsal alandan uzaklaşıp genel iradenin gerçekliğe nasıl uygulanacağını sorgulamaya başladığında böyle bir güç birliğinin ve oybirliğinin ortaya çıkmasının zorluğuyla yüzleşir. Çünkü, olgusal alanda “bölünme”ye neden olacak belirli örgütlenmeler ve çıkar grupları, yani hizipler bulunur ve belki de bulunması kaçınılmazdır. Bununla birlikte, bireylerin sözleşme ile kendilerine verdikleri otoriteyi hiçe saymalarının kolaylığı da bu otoritenin kırılmasına yol açar. En önemlisi de, her birey bir başkasının çıkarını görmezden gelerek kendi çıkarlarının peşinden gitmeye eğilimlidir. Dolayısıyla, eşitliğe ve özgürlüğe dayalı ortak bir yaşam kurulması ve bu kurucu edime sadık kalınması çok zordur, bu yaşam nadiren hayata geçirilebilir. Genel iradeyi her durumda hayata geçirmek ve siyasal topluluğu düzenleyen bir ilke olarak muhafaza etmek isteyen Rousseau ise genel iradenin içkinliğine, temsil edilemezliğine ve genelliğine dair yaptığı vurguları bir dizi uygulama ve kurumla ihlal eder.

Rousseau'nun ilk ihlali, genel iradenin otoritesinin içkin yapıda olmasına yöneliktir. Güç birliğinin zorluğu ve nadiren gerçekleşecek olması nedeniyle, genel iradenin herkes tarafından kavranmasını kolaylaştıracak bir “yasa koyucu” devreye sokulur. Bu yasa koyucu, halka “toplum ruhu”nu aşılıp onları aydınlatacak ve hiçbir şiddet eylemine başvurmadan onları genel iradeye yönlendirecek otoritedir. Bu sayede de, genel iradeye uygun yasalar koymalarını ve kararlar almalarını sağlayacaktır. Bunun anlamı, genel iradenin üstün meziyetlere sahip yasa koyucunun zihninde olması ve aşkın bir nitelik kazanmasıdır. Yasa koyucu ise genel iradeyi ve yasaları, aslında toplumu oluşturan bireylerin ırkına, adetlerine ve yaşam biçimlerine göre belirler. Rousseau, ırk, kültür ve alışkanlıkların aynılığından oluşan homojen bir yapıda iradelerin birbirine daha yakın olacağını düşünür. Dolayısıyla, genel irade bireylerin belirli bir durumdan -eşitliğin ve özgürlüğün düşünülemez olduğu bir durumdan- çıkmalarını sağlayacak güç birliğine gönderme yapmayı, hedeflerinin ve arzularının aynı olduğu varsayılan bir “ulus”un düşsel “kardeşlik ruhu”na gönderme yapar. Yasa koyucu, bilgilerini aktararak ve iyi yasalar önererek bu ruhu inşa eder. Bu noktada genel irade, bireylerin eski dünyalarına yabancılaşarak ve bütün var olma biçimlerini değiştirerek eşitlik ve özgürlük elde etmek için kurdukları bir güç birliği olarak düşünülmektense, bir halkı tek bir iradeye sahip

olması için, “ne idiyse o” olarak düzenlemenin bir aracı haline getirilir. Böylelikle genel irade, kuramsal alandan çıkılıp gerçekliğe temas edildiğinde karşılaşılan güçlükler nedeniyle, içkinliğini ve genelliğini yitirerek, bir araya gelmiş bireylerin etnik ve kültürel kodlarına dayanan, yalnızca yasa koyucunun zihninde bulunan ve onun tarafından verilen bir nitelik kazanır: “Her halkın ulusal bir karakteri vardır ya da olmalıdır, eğer yoksa yapılması gereken ilk iş bu karakteri vermektir ona” (Rousseau, 2008b, s. 42). Dolayısıyla, genel iradenin uygulanmasını sağlayacak yol, genel iradeyi verili bir durumdan hareketle inşa etmektense, onu aşkın bir uzama yerleştirmek, siyasal topluluğu düzenleyecek sarsılmaz bir temel haline getirmek ve bunu yaparken de şahsi kanaatlerin ve fikirlerin ileri sürüldüğü siyasal alanın dışına çıkarak, siyaset öncesi olduğu söylenebilecek mitlere veya toplumun hayali “köken”lerine dönmek olarak düşünülür. Bunun sonucunda da genel irade, bireylerin yapıp etmelerinin sonucu olarak belirlenen ve inşa edilen bir irade olarak değil, hazır bulunan sabitliklere, ırk ve kültür bakımından homojen olduğu varsayılan ulusun adetlerine, geleneklerine ve yaşam biçimlerine bağlanır. Bu unsurlar, siyasal topluluğa dahil olan bireylerin kökensel aidiyetlerini koruyup sağlamlaştıracak ve onları bu kategorilerin altında “vatan sevgisi” bağıyla birleştirip siyasal topluluğun “bir” ve “bütün” olarak korunmasını sağlayacak en iyi yol olarak ileri sürülür.

Rousseau genel iradenin bireylerin kararları sonucunda ortaya çıktığını gösterebilmek içinse, genel iradeyi yasa koyucu tarafından “aydınlatılmış” halkın oylarıyla belirlemeye çalışır ama bu sefer de genel irade oyçokluğuna indirgenmiş, “kısmi” bir irade haline gelmiş olur. Dahası, genel irade yasa koyucunun önerilerinin oylanmasına dönüşür. Siyasal topluluğun mensubu olan bireyler de oyçokluğuyla belirlenen kararlara uymak zorunda kalırlar. Siyasal topluluk kurulduktan sonra, amaç bu topluluğu bir ve bütün olarak korumak haline geldiği için, güç birliğine duyulan ihtiyacın yerini, kararların oyçokluğuna dayanması alır. Böylece, oyçokluğu kararların/yasaların genel iradeye uygunluğunun teminatı haline getirilir.

Sivil din ise bu yasaların ve toplumsal düzenin olabilecek en iyi yasalar ve en iyi düzenleme biçimi olarak görülmesini sağlayan ve “kültürünüzü, adetlerinizi ve soyunuzu koruyan yasalar en iyi yasalardır” şeklinde işleyen bir propaganda aracına dönüşür.

Rousseau'nun son ihlali ise hükümeti temellendirmesiyle ilişkilidir. Genel iradenin otoritesiyle eş güçte olan ve genel iradeyi temsil edebilecek olan bir başka irade hükümetle birlikte ortaya çıkmış olur.

Bütün bu ihlaller nedeniyle, eşitliği ve özgürlüğü tesis edecek bir güç birliği olduğu söylenebilecek olan genel irade, bireylerin üzerinde onların iradelerini hiçe sayan zorlayıcı ve emredici bir güç haline gelir. Genel irade şeyleştirildiğinde, başlangıçtaki çıkarlarda ortaklaşma hedefi terk edilir; siyasal topluluğun ne pahasına olursa olsun “bir” ve “bütün” olarak korunması bütün hedeflerin önüne geçer. Hatta bireylerin özgürlüğünün sınırlandırılması ve eşitliğin altına oyulması da siyasal topluluğun muhafaza edilmesi için feda edilebilir.

Rousseau'yu bir yandan mutlak özgürlüğün savunucusu olarak, diğer yandansa totaliterliğe zemin hazırlayan düşüncelere sahip biri olarak gören birbirlerine zıt eleştiri ve değerlendirmelerin ortaya çıkmasının nedeni de genel irade kavramının iki farklı kullanımı ve işleyişi olmasıyla ilişkilendirilebilir. Genel irade kavramıyla içkin ve eşitlikçi bir gücü ve halkın egemenliğini temellendirebilen Rousseau, kuramsal alandan çıkıp genel iradenin olgusal alanda nasıl uygulanacağını ele almaya başladığında çelişkili düşüncelerden ve genel iradenin genelliğini ihlal etmekten kaçamaz. Genel iradeyi, kuramsal olarak -sözleşmenin ortaya çıktığı anda- temellendirirken yaptığı gibi, ama bu kez kurgusal bir durumdan değil, içinde yaşanılan durumdan hareket ederek, yaşamayı olanaksız hale getiren zorlukları aşmayı, yerleşik düzende imkansız olarak görülen eşitlikçi imkanları soruşturmayı ve bu iradeyi yayılan, büyüyen ve siyasal topluluğa dahil olan herkes için ortak kılınan bir irade haline getirmeyi hedeflemektense, onu sabit bir referans noktası olarak katılaştırıp muhafaza etmeye çalışır. Herkes için ortak kılınabildiği ve eşitliği ve özgürlüğü her durumda yeniden üretebildiği ölçüde genelliğini koruyabilen genel irade, vücuda gelmiş toplumlara uygulanmaya çalışılırken aşkınlaştırılarak ve tözselleştirilerek, toplumu eşitsizlik ve tahakküm ilişkileri üretse bile “bir” ve “bütün” olarak koruması gereken bir araç haline gelir. Rousseau kurulan siyasal topluluğu muhafaza etmek uğruna, sivil din anlayışını dile getirdiği satırlarda, sivil dine aykırı davranan kişinin öldürülmesini önerecek kadar ileri gider. Bu, genel iradenin kararlarıyla uyumsuz istemleri olan kişilerin öldürülebileceğini söylemekle aynı anlama gelir. Rousseau'nun genel irade kavramı toplum cisim kazandıktan sonra aşkın bir karakter kazanıp, etnik ve kültürel bağlara gönderme yapmaya başladığında ve bunu

dengelemek için oylamaya indirgendiğinde öyle bir anlam kazanır ki, Hobbes'un şu cümlesi Rousseau tarafından egemen gücün kararlarına uymayan kişilere söyleniyor gibidir:

Karşı oy vermiş olan [...]; Egemenin yapacağı bütün eylemleri kabul etmeye veya, kabul etmediğinde, diğerleri tarafından haklı olarak yok edilmeye razı olmalıdır. Çünkü, toplanmış olanların birliğine gönüllü olarak girmiş ise, orada iradesini gerektiği gibi açıklamış ve dolayısıyla, çoğunluğun karar vereceği şeye uyacağına zımnen söz vermiş demektir (Hobbes, 2017, s. 139).

Belirttiğimiz gibi, Rousseau'nun eleştirmenlerinin, onu özgürlükleri sınırlamakla ve halkın çoğul yapısını tek bir iradeye tabi kılmakla itham etmeleri, genel iradenin kuramsal içeriği ve siyasal topluluğun kuruluş anındaki anlamıyla, toplum vücuda geldikten sonraki kullanımı arasında açığa çıkan uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Genel iradenin, kurgusal bir durumdan ideal topluma doğru gidilen bir güzergahta belirmesi ve bu güzergahın nadiren meydana gelen rastlantılar sonucunda ortaya çıkabilecek ve uygulanabilecek olması nedeniyle, genel iradenin aşkın bir uzama taşınması ve düşsel bir birlik ruhuna gönderme yapması, bu iradeyi uygulamayı sağlayacak en uygun yol olarak görülür. Bu nedenle genel irade, bireylerin farklılığını etnik ya da kültürel bir kökenin özdeşliğine tabi kılan ve bu kimliklere dayalı homojen bir topluluk kurabilmek için halkın çoğul yapısını Bir'e hapseden bir mekanizmaya dönüşür. Farklar özdeşliğe ya da çokluklar birliğe tabi kılındığında ise bireylerin tekilliğinden, siyasal alanda özgürce karar alma imkanlarından ya da eşitliğinden söz etmek imkansızdır. Özgürlüğü ve eşitliği radikal biçimde tüm topluma yaymak için hareket eden Rousseau, genel iradeyi tözselleştirdikçe ve siyasal topluluğu ne pahasına olursa olsun korumaya çalıştıkça radikalliğini de yitirir.

Rousseau'nun kuramında, tümüyle öznel bir konumdan ve kurguya dayalı bir noktadan hareket edildiği için bireylere atfedilen spekülative bir kuruculuk söz konusudur. İnsanın siyasal alandaki kurucu gücü hiçbir koşulda yadsınmamalıdır ama her insanın içine doğduğu dünyanın koşullarına bağlı olduğu da bir gerçektir. Bu bağlılık yerleşik düzendeki eşitsizliklere boyun eğilmesi ve içinde bulunulan koşulların değiştirilmeye çalışılmadan benimsenmesi anlamına gelmez. Sadece, somut koşullardan hareket etmenin hem bir zorunluluk hem de gerçek çözümün aranacağı zemin olduğu anlamına gelir. Eşitliğe ve özgürlüğe olanak sağlayan ortak bir yaşam kurmak için, içinde yaşanan

“somut” durumdan hareket edip, bu somut durumun içinden bakıldığında görülmeyen, dolayısıyla bu somut durumda hayata geçirilmesi “imkansız” olarak görülen ama eşitliği ve özgürlüğü “mümkün” kılabilen yollar araştırılmalıdır. Bu yapılmadığında, eşitlikçi ve özgürleştirici siyaset, siyasal alanı düzenleyecek aşkın bir gücün (yasa koyucunun, bilgelerin, filozof-kralın) yol göstericiliğine ya da aşkın hale getirilen/tözselleştirilen ama aslında bir inşadan ibaret olan “köken”lerin (ırkın, kültürün, yaşam biçiminin, geleneklerin) birleştiriciliğine telif edilir. Böylece, siyasal alanın hiçbir pürüz yaşanmadan kutsallaştırılmış otoriteler ya da mitler aracılığıyla düzenlenebileceği kanaati tek makbul kanaat haline gelir. Aşkın otoritelerin siyasal alanı bu şekilde düzenlemesi aynı zamanda siyasetin de sonu demektir. Bize göre, Rousseau’nun öne sürdüğü düşünceleri zayıflatan etken, çatışmayla dolu bir durumda imkansız olarak görülen işbirliğinin ya da güç birliğinin mümkün kılınabileceğini göstermeye çalışmasında ve bu güç birliğini eşitliği ve özgürlüğü hedefleyen bir genel iradede yoğunlaştırmasında değildir. Asıl sorun, varsayımsal ya da kurgusal bir durumdan hareket etmesinde ve bir kurgudan bir başka ideal düzene doğru, yani genel iradenin herkesi mutluluğa ulaştıracağı ideal toplum düzenine doğru kolayca geçiş yapmaya çalışmasındadır. Gerçekliğe ait belirsizlikler, çelişkiler ve pürüzler, bu fazlasıyla soyut kurgusal durumda ve idealleştirilmiş toplumda görünmez kılınırlar. Böyle bir kuramın “olması gereken”i “olan”a dayattığı açıktır. Ancak, “olan” da kendisini kurama dayatır. Bu nedenle, Rousseau gerçeklikle temas ettiğinde genel iradenin kuramsal zemindeki adını korur ama içeriğini değiştirmek zorunda kalır. Ne yazık ki bu değişiklik, kuramdaki hataların görülmesine ve yeniden eşitlikçi ve özgürleştirici bir siyasetin öne sürülmesine hizmet etmez. Daha çok olgulara boyun eğilir ve dogmatizme giden bir yol açılır: Genel irade, insanın yapıp etmeleriyle belirlenen bir ilke olarak değil, mutlaklık mertebesine yükseltilerek bütün siyasal alanı kusursuz şekilde düzenleyen bir ilke olarak kavranır.

Biz de bu tezde, genel irade kavramının katettiği güzergahları yakından inceleyerek, bu kavramın tek bir anlam taşımadığını ve birçok farklı kavramla ve ilkeyle ilişki içinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermeye gayret ettik. Bunu yaparken de genel irade kavramının verimli olabilecek ve miras alınabilecek yanlarıyla, bireysel farklılıkları silerek herkesi olumsuz bir “aynı”lığa hapseden yanlarını birlikte ele almaya çalıştık. İçinde yaşadığımız dünyadan hareketle, bu dünyanın yerleşik yapısı içinden bakıldığında görülmeyen ve henüz mevcudiyete gelmemiş ya da görünmez kılınmış imkanları bulup,

eşitlikçi ve özgürleştirici bir siyaseti mümkün kılacak yeni güzergahlar yaratmaksa, ister genel irade kavramı altında ister başka adlar ve kavramlar altında tekrar tekrar ele alınması gereken bir sorun olarak canlılığını korumaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (2013). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (2017). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (2018). *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Akal, C. B. (2014). *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akal, C. B. (2018). İspanyol Altın Çağı Düşüncesi. M. A. Ağaoğulları, & L. Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı* içinde (s. 109-162). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Althusser, L. (1987). *Politika ve Tarih*. (A. Şenel, & Ö. Sezgin, Çev.) Ankara: V Yayınları.
- Aquinas, T. (1952). *The Summa Theologica II*. (D. Sullivan, Çev.) Chicago: The University of Chicago.
- Aquinas, T. (2018). Prenslik Yönetimi Üstüne. M. Tunçay (Düz.) içinde, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski ve Orta Çağlar* (s. 429-437). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arendt, H. (2017). *Devrim Üzerine*. (O. Kara, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2018). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2015). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018). *Politika*. (Ö. Orhan, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Augustinus. (1972). *Concerning the City of God Against the Pagans*. (B. Henry, Çev.) London: Penguin Books.
- Augustinus. (2018). Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar. M. Tunçay (Düz.), içinde, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski ve Orta Çağlar* (s. 367-390). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Baker, U. (2019). *Dolaylı Eylem*. (E. Baransel, Dü.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Black, A. (2001). St. Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak. B. Redhead (Der.), *Siyasal Düşüncenin Temelleri* içinde (s. 77-93). İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Brancourt, J.-P. (2018). Estat'lardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi. C. B. Akal (Der.), *Devlet Kuramı* içinde (s. 177-190). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cassirer, E. (2017). Kant ve Rousseau. E. Cassirer içinde, *Rousseau, Kant, Goethe* (M. Tüzel, Çev., s. 1-55). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cicero. (2018). *Devlet Üzerine*. (C. C. Çevik, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Cicero. (2019). *Yasalar Üzerine*. (C. C. Çevik, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Constant, B. (2003). *Principles of Politics Applicabe to All Governments*. (D. O'Keeffe, Çev.) Indianapolis: Liberty Fund.
- Critchley, S. (2013). *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*. (E. Ünal, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- d'Entreves, A. P. (2018). Devlet Kavramı. C. B. Akal (Der.), *Devlet Kuramı* içinde (s. 193-211). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Derathe, R. (2008). Ekonomi Politik Üzerine Söylev'e Önsöz. J. J. Rousseau, *Siyasal Fragmanlar Ekonomi Politik Üzerine Söylev* içinde (İ. Yerguz, Çev., s. 115-125). İstanbul: Say Yayınları.
- Direk, Z. (1999). Hobbes ve Rousseau: Doğa Hali Anlatısının Zamansallığı. *felsefelogos*, 39-50.
- Durkheim, E. (2019). *Rousseau ve Toplum Sözleşmesi*. (Ö. B. Kara, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Ergül, S. (2005). *Hobbes ve Spinoza'da Siyasal Alanın Temellendirilmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Ergül, S. (2010). Adalet, Hak ve Şiddet Kavramları Üzerinden Hukuku Düşünmek. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 20.Kitap* içinde (s. 27-35). İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.
- Ergül, S. (2014). Machiavelli ve Siyasal Grotesk İçin Bir Deneme. *kampfplatz*, 2(5), 69-96.
- Gierke, O. (2018). Ortaçağ'da Siyasal Kuramlar: Devlet ve Hukuk. C. B. Akal (Der.), *Devlet Kuramı* içinde (s. 129-137). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Grotius, H. (2011). *Savaş ve Barış Hukuku*. (S. L. Meray, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Hegel, G.W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. (C. Karakaya, Çev.) İstanbul: Sosyal Yay.
- Hobbes, T. (2017). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Hoffmann, S. (2010). The Social Contract, or the mirage of the general will. C. McDonald, & S. Hoffmann (Der.), *Rousseau and Freedom* içinde (s. 113-141). New York: Cambridge University Press.
- Ingram, D. B. (2019). *Hukuk Felsefesi*. (E. S. Dağabak, Çev.) Ankara: Fol Kitap.
- Kant, I. (2010). Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz" [Teori ve Pratik]. H. Çörekçioğlu (Düz.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (H. Çörekçioğlu, Çev., s. 17-79). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Karatani, K. (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. (A. N. Bingöl, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Ebabil Yayınları.
- Machiavelli, N. (2019). *Prens*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Mairet, G. (2018). Padova'lı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu. C. B. Akal (Der.), *Devlet Kuramı* içinde (s. 215-242). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Pavlus'tan Romalılar'a Mektup. (2002). *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma* içinde (s. 1422-1443) İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Pitkin, H. (2014). *Temsil Kavramı*. (S. Erkoç, Çev.) Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Platon. (2017). *Devlet*. (S. Eyüboğlu, & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019). *Yasalar*. (C. Şentuna, & S. Babür, Çev.) Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Riley, P. (2006a). Social contract theory and its critics. M. Goldie, & R. Wokler (Der.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* içinde (s. 347-375). Cambridge: Cambridge University Press.
- Riley, P. (2006b). Rousseau's General Will. P. Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau* içinde (s. 124-153). Cambridge&New York: Cambridge University Press.
- Riley, P. (2015). The General Will Before Rousseau: The Contributions of Arnauld, Pascal, Malebranche, Bayle and Bossuet. J. Farr, & D. L. Williams (Der.), *The General Will: The Evolution of a Concept* içinde (s. 3-71). New York: Cambridge University Press.
- Rousseau, J. J. (2008a). Ekonomi Politik Üzerine Söylev. J. J. Rousseau içinde, *Siyasal Fragmanlar& Ekonomi Politik Üzerine Söylev* (İ. Yerguz, Çev., s. 127-168). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2008b). Korsika Anayasası Projesi. J. J. Rousseau içinde, *Anayasa Projeleri* (İ. Yerguz, Çev., s. 28-82). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2008c). Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üzerine Düşünceler. J. J. Rousseau içinde, *Anayasa Projeleri* (s. 85-181). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2008d). Siyasal Fragmanlar. J. J. Rousseau içinde, *Siyasal Fragmanlar Ekonomi Politik Üzerine Söylev* (İ. Yerguz, Çev., s. 38). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2009). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

- Rousseau, J. J. (2010). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2016a). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*. (R. N. İleri, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2016b). *Toplum Sözleşmesi*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2019). *Emile*. (Y. Avunç, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020). *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. (Ö. Albayrak, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Strauss, L. (2011). *Doğal Hak ve Tarih*. (M. Erşen, & P. Onur, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Strauss, L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* (S. Zelyüt, Çev.) İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Touchard, J. (2015). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: Isık Yayınları.
- Tuck, R. (2015). *Hobbes*. (N. Öрге, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Williams, D. L. (2015). The Substantive Elements of Rousseau's General Will. J. Farr, & D. L. Williams (Der.), *The General Will The Evolution of a Concept* içinde (s. 219-246). New York: Cambridge University Press.
- Wokler, R. (2020). *Rousseau*. (E. Günok, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Zizek, S. (2018). *Şiddet*. (A. Ergenç, Çev.) İstanbul: Encore Yayınları.

EK 1. Orijinallik Raporu

EK 2. Etik Kurul/Komisyon İzni ya da Muafiyet Formu

