

Rousseau'nun Toplum Felsefesinde Doğal İnsan ve Uygar İnsanın Moral Değerleri

Mustafa Koçak^(*)

Bu tebliğ, XVIII. yüz yılda yaşamış ünlü Fransız düşünürü Jean Jacques Rousseau'nun (1712-1778)⁽¹⁾ toplum felsefesindeki "doğal insan" ve "uygar insan"ın moral değerleri sorununu ele almaktadır.

Rousseau, modern devleti bir sözleşme sonucunda doğmuş yapay bir bütün olarak görür. Ona göre devlet, doğal halin ortaya çıkardığı zorluklara karşı bir çare olarak düşünülmüştür. Rousseau, bu yapay dünyadan devlet öncesi doğal yaşama haline, başka bir ifade ile doğaya dönmeyi önerir. Bu düşünce onda süreklilik kazanır ve yaşamı boyunca bu fikri savunur. Rousseau, sadece modern devlete karşı siteden yana tavır almakla kalmaz, aynı zamanda antik siteye karşı doğal insanı, siyaset öncesi vahşi insanı savunur⁽²⁾.

Rousseau'ya göre doğaya yakın yaşantı sürdürenler "iyi"dir, kentsel yaşam ise "insan neslinin girdabıdır" ve

kentsel yaşam sürdürenler "soysuzlaşmışlar"⁽³⁾. Düşünür, ünlü Emil adlı eserinde; "İyi insanların diğerlerine vermek zorunda oldukları örneklerden birisi de insanın ilk yaşayış biçimi, en sakin, en doğal ve kalbin bozulmamış olduğu en tath olanı aile ile köy yaşantısıdır"⁽⁴⁾ demektedir.

Rousseau felsefesinde bir yandan doğal insanın iyi olduğu savunulurken, öte yandan bu insanın ahlaki hiçbir değere sahip olmadığı, yani "ahlak-dışı" olduğu da ileri sürülür⁽⁵⁾. Doğal insanın hem "iyi", hem de "ahlak dışı" olması bir çelişkiymiş gibi görünmektedir. Bir insan "iyi" ise ahlaklıdır, o halde bu durumda onun ahlaki hiçbir değere sahip olmadığı söylenebilir mi?

Rousseau düşüncesinde bir çelişkiymiş gibi görünen bu nokta, gerçekten bir çelişki midir? Öte yandan doğaya yakın olduğu için köy yaşamının ahlaki değerlere uygun, şehir yaşamının ise

ahlaka uygun olmadığı yolundaki Rousseau'cu yorum, ahlak kavramı karşısında nasıl bir değere sahiptir?

I- Rousseau Felsefesinde Doğal Yaşama Hali

Bu sorulara sağlıklı cevaplar bulabilmek için Rousseau'nun doğal yaşama hali ve doğal insan konusundaki görüşlerinin anlaşılması gerekir. Rousseau'ya göre doğal yaşama hali bir çeşit "vahşet hali"dir. Bu kurguda insanın, diğer hayvanlardan fiziksel yapı bakımından hemen hiç farkı yoktur. Düşünürü göre doğal yaşama halindeki insan belki hayvandan daha çelimsiz, daha az çevik olabilir, ancak hepsinden daha becerikli olduğunda kuşku yoktur. Bu insanın endişesi karnını doyurmak, susuzluğunu gidermek, dinlenebilmek için emin bir yer bulmaktan ibarettir. Özetle Rousseau kurgusunda "doğal insan" ürkek ve kurnaz bir hayvandan başka bir şey değildir⁽⁶⁾.

Rousseau'ya göre ilk insan ne Hobbes'un ileri sürdüğü gibi bir kurt, ne de Locke'un sandığı gibi bir kuzudur. İlk insan, her şeyden önce mutlu bir insandır. Çünkü ihtiyaçları sınırlı olduğundan bunları karşılamakta bir güçlüğü yoktur⁽⁷⁾.

Bu dönemde hayvanlarla insanlar arasında sadece, metafizik ve moral açıdan farklılıklar bulunmaktadır. Rousseau'ya göre insanlar doğal yaşama

halinde tam bir özgürlük içindedir. Hayvanlar içgüdüleriyle doğa yasalarına uymak zorunda olduğu halde, insan iradesiyle kendi yararına olabileceğine inandığı en uygun hareket biçimini seçme özgürlüğüne sahiptir. Ayrıca insanda evrim geçirebilme (tekamül edebilme) yetisi vardır⁽⁸⁾. Henüz toplumsal yaşama geçilmediğinden bu dönemde insanlar arasında ne kıskançlıklar, ne de çıkar savaşları bulunmaktadır. Doğal yaşama halinde iken insanlarda ahlak mefhumu, iyi-kötü mefhumu da yoktur⁽⁹⁾. Bu durumdaki insanların arasında ne herhangi bir manevî ilişki ne de belli görevler bulunmadığından ne kötülük, ne de erdem sahibidirler⁽¹⁰⁾. İnsanlar son derece ilkel olduklarından aralarında dikkate değer bir eşitsizlik göze çarpmaz. Birbirleriyle seyrek ilişkide bulduklarından aralarındaki cüzi eşitsizliklerin de farkında olamazlar⁽¹¹⁾.

Rousseau'nun resmini çizdiği bu yaşam biçimi, Aristo tarafından ileri sürülen insanların doğaları gereği toplumsal varlıklar oldukları ve toplum dışında yaşayamayacakları düşüncesi ile çelişmektedir⁽¹²⁾. Rousseau'nun doğal insanı akıl tarafından yönetilmediği gibi, tamamen muhakeme yeteneğinden yoksundur. O "toplum dışı" olmanın ötesinde tamamen "yalnız" bir varlıktır⁽¹³⁾. Eğer doğal yaşama halindeki insan toplum dışı ise ve yalnız yaşıyorsa, bu in-

(*) Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
 (1) Jean Jacques Rousseau'nun hayatı için bkz. CRANSTON, Maurice, "Introduction", in Jean-Jacques ROUSSEAU, *A Discourse on Inequality*, translated by Maurice Cranston, (New York: Penguin Books, 1984), s.9-53; JONES, W.T., *Masters of Political Thought Machiavelli to Bentham*, Ed. by Edward McChesney Sait, Volume two, (London: George G. Harap&Co.Ltd., 1947), s.248-252; MCCLELLAND, J.S., *A History of Western Political Thought*, (London: Rotledge, 1996), s. 250.
 (2) Bk. STRAUSS, Leo, "Tabii hak ve tarih", *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, 1. baskı, Dost Y., Ankara 2000, s. 293. Strauss, Rousseau ile birlikte modernitenin ikinci dalgası denebilecek bir dalganın başladığına işaret ederek; "Bu büyük ve karmaşık karşı-hareket, ilk önce, modernitenin dünyasından modern-öncesi düşünme tarzlarına bir geri dönüşten ibaretti". Bk. STRAUSS, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, Çev. Solmaz Zelyüt Hünler, 1. Baskı, Paradigma yay., İstanbul 2000, s.91.
 (3) ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emile*, translated by Barbara Foxley, (London: Everyman's Library, 1982), s.26.
 (4) ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emile*, translated by Barbara Foxley, (London: Everyman's Library, 1982), s. 438; Eserin Türkçe çevirisi için bk. ROUSSEAU, J.J., *Emil*, I. Kitap, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Selâhattin Güzey, Türkiye Yay., İstanbul [1943], s.531.
 (5) ROUSSEAU, Jean-Jacques, *A Discourse on Inequality*, translated by Maurice Cranston, (New York: Penguin Books, 1984), s.81.

(6) ROUSSEAU, 1984, s.81.

(7) Düşünür, doğal yaşama dönemindeki mutlu insanını tanımlarken şöyle der; "Bir meşe ağacının altında açlığını, karşılaştığı ilk derecede susuzluğunu gideren meyvelerini yiyerek karnını doyurduğu ağacın gölgesinde yatacak bir yer bulan ve ihtiyaçlarını karşılayan adamı görüyorum" ROUSSEAU, 1984, s.82.

(8) ROUSSEAU, 1984, s.87.

(9) ROUSSEAU, 1984, s.81.

(10) ROUSSEAU, 1984, s.98; GÖZE, 2000, s.194.

(11) ROUSSEAU, 1984, s.109.

(12) Bk. HIRŞ, E., *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., Ankara 1949, s.210-211.*

(13) PLATTNER, Marc F., *Rousseau's State of Nature An Interpretation of the Discourse on Inequality*, (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1979), s.74-75.

sanın sadece toplumsal düzende ortaya çıkan ahlak kurallarına bağlı olamayacağı, yani ahlâk-dışılığı kabul edilmelidir. Ahlak kuralları, hukuk, örf ve adet, görgü kuralları gibi ancak sosyal bir düzende söz konusu olabilir. Mantıksal açıdan böyle bir sonucun aksini düşünmek mümkün görünmemektedir. O halde Rousseau'nun insanın doğası gereği iyi olduğu düşüncesi nasıl açıklığa kavuşturulabilir?

II- Doğal İnsanın "İyi"liği

Rousseau felsefesinde bir yandan doğal yaşama döneminde insanın hiçbir ahlaki kurala bağlı olmadığı, ahlak-dışı olduğu savunulurken, öte yandan insanın doğal olarak "iyi" olduğu düşüncesinin ileri sürüldüğü söylenmişti. Rousseau bu düşüncesini yalnız "Beaumont'a Mektup"unda (Letter to Beaumont) değil, Second Discourse (İkinci Söylev) adlı eserinde de savunmaya devam eder⁽¹⁴⁾.

Rousseau'nun ahlak konusundaki öğretisini ve özellikle insanların doğası gereği iyi olduğu yolundaki iddialarını anlayabilmek için onun Hobbes'a yönelttiği eleştirilerini incelemek gerekir. Hobbes'a göre doğal yaşama hali bir savaş halidir ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaştır⁽¹⁵⁾. Hobbes'un ileri sürdüğü evrensel kavga'nın temelinde üç neden bulunur. Bunlar; rekabet, kor-

ku veya çekingenlik (diffidence) ve şöhrret (gurur)dur. Rousseau ise doğal yaşama halinin insanların barış içinde yaşadığı bir hal olduğunu göstererek Hobbes'u yalanlamaya çalışır⁽¹⁶⁾.

İnsan doğal olarak iyidir, çünkü o tamamen masumdur. Onun hiçbir kötü alışkanlığı yoktur. Gerçekte doğal yaşam insanının, iyi ve kötü konusunda bir bilgisi de bulunmamaktadır. Bu anlamda "iyi" olmak tıpkı bir hayvanın masumiyeti gibidir⁽¹⁷⁾. Merhamet duygusunun hayvanlarda da bulunduğunu hatırlatan Rousseau, tüm sosyal erdemlerin "acıma duygusu"ndan kaynaklandığını ileri sürer. Düşünürce göre "merhamet" doğal bir duygudur ve bu duyguyu doğal yaşama halinde "yasa" ve "erdem" in yerini tutar; güçlü bir vahşi tarafından zayıf ve savunmasız bir çocuğun ya da bir yaşlının yiyeceğinin gasp edilmesine engel olur. Kısaca, "kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran" biçiminde ifade edilen ilkenin yerini doğal insandaki bu "merhamet duygusu" doldurmaktadır⁽¹⁸⁾.

Rousseau'cu felsefede savunulduğu biçimiyle eğer insanın doğal yaşamda kötü bir alışkanlığı yoksa, faziletinin de bulunmaması, başka bir anlatımla onun özgürlükten mahrum olması gerekir. Çünkü, kişi açısından iyi-kötü arasında bir seçeneğinin (tercih) bulunmadığı

durumlarda özgürlükten söz edilemez. Özgürlük için tercih, tercih için mukayese ve mukayese için de muhakeme gerekir. Fakat doğal yaşama durumunda, burada ileri sürüldüğü biçimde bir mukayese yoktur. Geride sadece bir "içgüdü" kalmaktadır. İçgüdü ise vücudun doğal ihtiyaçları tarafından tahrik edilir ve uyandırılır. İyi-kötü arasında seçme özgürlüğünün bulunmadığı, sadece içgüdülerce belirlenen zorunlu hareket biçimlerinin söz konusu olduğu durumlarda ne ahlak ve ne de faziletten söz edilebilir⁽¹⁹⁾.

Ancak Rousseau'nun bu konudaki savları dikkatle incelendiğinde, doğal insanın faziletli ve ahlaklı bir insan olduğu biçiminde bir tezin zaten ileri sürülmediği ve savunulmadığı görülür. Ortaya konan argüman, sadece insanın doğası gereği "iyi" olduğudur. Bu durumda Rousseau felsefesinde "iyilik" ve "fazilet" sözcüklerine yüklenen anlamın açıklığa kavuşturulması gerekir. Aksi halde Rousseau düşüncesindeki doğal insanın "ahlak-dışılığı" ile doğal insanın "iyi" oluşu arasındaki çelişki gibi görünen sorun çözümlenemeyecektir.

Rousseau, "iyilik" ve "fazilet" in eş kavramlar olmadığını ileri sürer, bunlara farklı anlamlar yükler. Sadece farklı değil, üstelik bu ikisi birbiriyle çatışan kavramlardır. Rousseau felsefesinde iyilik, doğrudan doğruya doğadan gelir. Fazilet veya ahlaklılık ise doğaya aykırıdır. Fazilet, ancak görevle ilişkili olarak var olabilir ve bu nedenle seçeneği (alternatif), sonuçta da "moral özgürlüğü" gerekli kılar. İyilik ise, basit doğal tepkilerden ortaya çıkar. O görevlere veya zorlamalara boyun eğmediği gibi

hiçbir yasaya ve hukuka bağlı değildir. Bu nedenle "iyilik" ahlaki özgürlükle değil, fakat doğal özgürlükle birlikte düşünülebilir. Rousseau'cu felsefede özgürlük sadece bağımsızlık olarak anlaşılmıştır. Rousseau tarafından kullanılan doğal yaşama döneminde insan tamamen doğal özgürlüğün tadını çıkarır. Doğal özgürlüğü yaşadığı sürece de moral özgürlükten tamamen uzak ve doğa ile uyum içindedir. Görüldüğü gibi, Rousseau'cu felsefede ortaya konan ve başlangıçta bir çelişkiymiş gibi görünen doğal insanın "iyi"liği ile doğal insanın "ahlak-dışı"lığı çelişkisi gene Rousseau'nun "iyilik" ve "fazilet" kavramlarına yüklediği anlamlarla bir çelişki olmaktan çıkarak bu felsefe ile tutarlı ve uyumlu hale gelmektedir. Ancak o zaman da doğal özgürlüğü yaşayan insanın büsbütün psikolojik doğa (bedensel anlamda) tarafından köleleştirilmiş olduğu ileri sürülebilecektir⁽²⁰⁾. Özetle her durumda doğal insanın iyiliğinin moral bir kavram olmadığı, henüz toplumsal yaşama geçilmediğinden, bir sosyal düzen kuralı olan ahlak ve ahlak kurallarının düşünülmemeyeceği şüphe götürmez.

III- Moral Değerlerin Ortaya Çıkışı

Rousseau felsefesinde ahlâk düşüncesinin toplumsal yaşamla birlikte ortaya çıktığı ifade edilir. Toplumsal yaşama neden geçildiği sorusu ise bir rastlantı ile açıklanır. Bir toprak parçasının etrafını çitle çeviren ve "burası benimdir" demeyeği akıl eden ve kendisine inanacak kadar saf kimseler bulan ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu olmuştur. Birisi çıkıp kazıkları sökerek

(14) Aktaran PLATTNER, 1979, s.64.

(15) Bk. HOBBS, Leviathan, B1, Chap. 13.

(16) Hobbes'un doğal yaşama haline ilişkin görüşlerine karşı Rousseau'nun yönelttiği eleştirilerin geniş bir çözümlemesi için bk. PLATTNER, 1979, s.65-77.

(17) "İnsan cinsi aleyhindeki yeni eserinizi aldım. Teşekkür ederim. Onlara ne olduklarını söyleyerek insanları memnun ediyorsunuz ama, tashih etmiyorsunuz.(...) Bizi yeniden hayvan yapmak arzusu üzerine kimse bu kadar kafa patlatmamıştır. Eserinizi okuyan elinde olmadan dört ayakla yürümek isteği duyuyor, bununla beraber bu huyu bırakalı altmış seneden fazla olduğu cihetle kendim için imkânsızlığımı görüyorum, bu tabii gidişi sizden ve benden daha fazla hak edenlere bırakıyorum. Doğrusu vahşileri bulacağım, onlara kavuşacağım diye ta Kanada'lara gidemem.(...) Birçok kötü insanlar bulunmasına rağmen cemiyeti sevmek gerektiği gibi..." Bk. Aktaran GÜVEMLİ, Zahir, "Jean-Jacques Rousseau", 6 Kitabı Birlikte Ruso (Rousseau), Türkçeye Çevirenler: Selmin Evrim, Mehmet Evrim, Zahir Güvemli, Kâzım Nami Duru ve Ahmet Ateş, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1945, s. 10.

(18) GÖZE, Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, 9. Bası, Beta Yay., İstanbul 2000, s.194.

(19) PLATTNER, 1979, s.76.

(20) PLATTNER, 1979, s.79.

sanın sadece toplumsal düzende ortaya çıkan ahlak kurallarına bağlı olamayacağı, yani ahlâk-dışılığı kabul edilmelidir. Ahlak kuralları, hukuk, örf ve adet, görgü kuralları gibi ancak sosyal bir düzende söz konusu olabilir. Mantıksal açıdan böyle bir sonucun aksini düşünmek mümkün görünmemektedir. O halde Rousseau'nun insanın doğası gereği iyi olduğu düşüncesi nasıl açıklığa kavuşturulabilir?

II- Doğal İnsanın "İyi"liği

Rousseau felsefesinde bir yandan doğal yaşama döneminde insanın hiçbir ahlaki kurala bağlı olmadığı, ahlak-dışı olduğu savunulurken, öte yandan insanın doğal olarak "iyi" olduğu düşüncesinin ileri sürüldüğü söylenmişti. Rousseau bu düşüncesini yalnız "Beaumont'a Mektup"unda (Letter to Beaumont) değil, Second Discourse (İkinci Söyiev) adlı eserinde de savunmaya devam eder⁽¹⁴⁾.

Rousseau'nun ahlak konusundaki öğretisini ve özellikle insanların doğası gereği iyi olduğu yolundaki iddialarını anlayabilmek için onun Hobbes'a yönelttiği eleştirilerini incelemek gerekir. Hobbes'a göre doğal yaşama hali bir savaş halidir ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaştır⁽¹⁵⁾. Hobbes'un ileri sürdüğü evrensel kavga'nın temelinde üç neden bulunur. Bunlar; rekabet, kor-

ku veya çekingenlik (diffidence) ve şöhret (gudur)dur. Rousseau ise doğal yaşama halinin insanların barış içinde yaşadığı bir hal olduğunu göstererek Hobbes'u yalanlamaya çalışır⁽¹⁶⁾.

İnsan doğal olarak iyidir, çünkü o tamamen masumdur. Onun hiçbir kötü alışkanlığı yoktur. Gerçekte doğal yaşam insanının, iyi ve kötü konusunda bir bilgisi de bulunmamaktadır. Bu anlamda "iyi" olmak ıpkı bir hayvanın masumiyeti gibidir⁽¹⁷⁾. Merhamet duygusunun hayvanlarda da bulunduğunu hatırlatan Rousseau, tüm sosyal erdemlerin "acıma duygusu"ndan kaynaklandığını ileri sürer. Düşünre göre "merhamet" doğal bir duygudur ve bu duyguyu doğal yaşama halinde "yasa" ve "erdem" in yerini tutar; güçlü bir vahşi taraftan zayıf ve savunmasız bir çocuğun ya da bir yaşlının yiyeceğinin gasp edilmesine engel olur. Kısaca, "kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran" biçiminde ifade edilen ilkenin yerini doğal insandaki bu "merhamet duygusu" doldurmaktadır⁽¹⁸⁾.

Rousseau'cu felsefede savunulduğu biçimiyle eğer insanın doğal yaşamda kötü bir alışkanlığı yoksa, faziletinin de bulunmaması, başka bir anlatımla onun özgürlükten mahrum olması gerekir. Çünkü, kişi açısından iyi-kötü arasında bir seçeneğinin (tercih) bulunmadığı

durumlarda özgürlükten söz edilemez. Özgürlük için tercih, tercih için mukayese ve mukayese için de muhakeme gerekir. Fakat doğal yaşama durumunda, burada ileri sürüldüğü biçimde bir mukayese yoktur. Geride sadece bir "içgüdü" kalmaktadır. İçgüdü ise vücudun doğal ihtiyaçları tarafından tahrik edilir ve uyandırılır. İyi-kötü arasında seçme özgürlüğünün bulunmadığı, sadece içgüdülerce belirlenen zorunlu hareket biçimlerinin söz konusu olduğu durumlarda ne ahlak ve ne de faziletten söz edilebilir⁽¹⁹⁾.

Ancak Rousseau'nun bu konudaki savları dikkatle incelendiğinde, doğal insanın faziletli ve ahlaklı bir insan olduğu biçiminde bir tezin zaten ileri sürülmediği ve savunulmadığı görülür. Ortaya konan argüman, sadece insanın doğası gereği "iyi" olduğudur. Bu durumda Rousseau felsefesinde "iyilik" ve "fazilet" sözcüklerine yüklenen anlamın açıklığa kavuşturulması gerekir. Aksi halde Rousseau düşüncesindeki doğal insanın "ahlak-dışılığı" ile doğal insanın "iyi" oluşu arasındaki çelişki gibi görünen sorun çözümlenemeyecektir.

Rousseau, "iyilik" ve "fazilet" in eş kavramlar olmadığını ileri sürer, bunlara farklı anlamlar yükler. Sadece farklı değil, üstelik bu ikisi birbiriyle çatışan kavramlardır. Rousseau felsefesinde iyilik, doğrudan doğruya doğadan gelir. Fazilet veya ahlakilik ise doğaya aykırıdır. Fazilet, ancak görevle ilişkili olarak var olabilir ve bu nedenle seçeneği (alternatif), sonuçta da "moral özgürlüğü" gerekli kılar. İyilik ise, basit doğal tepkilerden ortaya çıkar. O görevlere veya zorlamalara boyun eğmediği gibi

hiçbir yasaya ve hukuka bağlı değildir. Bu nedenle "iyilik" ahlaki özgürlükle değil, fakat doğal özgürlükle birlikte düşünülebilir. Rousseau'cu felsefede özgürlük sadece bağımsızlık olarak anlaşılmıştır. Rousseau tarafından kullanılan doğal yaşama döneminde insan tamamen doğal özgürlüğün tadını çıkarır. Doğal özgürlüğü yaşadığı sürece de moral özgürlükten tamamen uzak ve doğa ile uyum içindedir. Görüldüğü gibi, Rousseau'cu felsefede ortaya konan ve başlangıçta bir çelişkiymiş gibi görünen doğal insanın "iyi"liği ile doğal insanın "ahlak-dışı"lığı çelişkisi gene Rousseau'nun "iyilik" ve "fazilet" kavramlarına yüklediği anlamlarla bir çelişki olmaktan çıkarak bu felsefe ile tutarlı ve uyumlu hale gelmektedir. Ancak o zaman da doğal özgürlüğü yaşayan insanın büsbütün psikolojik doğa (bedensel anlamda) tarafından köleleştirilmiş olduğu ileri sürülebilecektir⁽²⁰⁾. Özetle her durumda doğal insanın iyiliğinin moral bir kavram olmadığı, henüz toplumsal yaşama geçilmediğinden, bir sosyal düzen kuralı olan ahlak ve ahlak kurallarının düşünülemeyeceği şüphe götürmez.

III- Moral Değerlerin Ortaya Çıkışı

Rousseau felsefesinde ahlâk düşüncesinin toplumsal yaşamla birlikte ortaya çıktığı ifade edilir. Toplumsal yaşama neden geçildiği sorusu ise bir rastlantı ile açıklanır. Bir toprak parçasının etrafını çitle çeviren ve "burası benimdir" demeyeği akıl eden ve kendisine inacak kadar saf kimseler bulan ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu olmuştur. Birisi çıkıp kazıkları sökerek

(14) Aktaran PLATTNER, 1979, s.64.

(15) Bk. HOBBS, Leviathan, Bl.1, Chap. 13.

(16) Hobbes'un doğal yaşama haline ilişkin görüşlerine karşı Rousseau'nun yönelttiği eleştirilerin geniş bir çözümlenmesi için bk. PLATTNER, 1979, s.65-77.

(17) "İnsan cinsi aleyhindeki yeni eserinizi aldım. Teşekkür ederim. Onlara ne olduklarını söyleyerek insanları memnun ediyorsunuz ama, tashih etmiyorsunuz.(...) Bizi yeniden hayvan yapmak arzusu üzerine kimse bu kadar kafa patlatmamıştır. Eserinizi okuyan elinde olmadan dört ayakla yürümek isteği duyuyor, bununla beraber bu huyu bırakalı almış seneden fazla olduğu cihette kendim için imkânsızlığı görüyor, bu tabii gidişi sizden ve benden daha fazla hak edenlere bırakıyorum. Doğrusu vahşileri bulacağım, onlara kavuşacağım diye ta Kanada'lara gidemem.(...) Birçok kötü insanlar bulunmasına rağmen cemiyeti sevmek gerektiği gibi..." Bk. Aktaran CÜVEMLI, Zahir, "Jean-Jacques Rousseau", 6 Kitabı Birlikte Ruso (Rousseau), Türkçeye Çevirenler: Selmin Evrim, Mehmet Evrim, Zahir Cüvemli, Kâzım Nami Duru ve Ahmet Ateş, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1945, s. 10.

(18) GÖZE, Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, 9. Bası, Beta Yay., İstanbul 2000, s.194.

(19) PLATTNER, 1979, s.78.

(20) PLATTNER, 1979, s.79.

ya da hendeği doldurarak insanlara, "Bu sahtekarı dinlemeyin sakın. Ürünlerin herkesin malı olduğunu, toprağın ise kimsenin malı olmadığını unutursanız mahvolduğunuz gündür!" diye bağırsaydı insanlığı nice cinayetlerden, savaşlardan, katliamlardan, sefaletlerden ve tüyler ürpertici hallerden kurtarmış olacaktı⁽²¹⁾.

Savaş hali sosyal işbölümünün ortaya çıktığı evredir. Rousseau'ya göre bir insan başka bir insanın yardımına ihtiyaç duyduğu, bir kişinin iki kişiye gereken ürüne sahip olmasının yararı fark edildiği anda eşitlik yok olmuş, mülkiyet devreye girmiş, çalışma zorunlu olmuştur. Çok geçmeden de köleliğin ve yoksulluğun filizlenip yeşerdiği görülmüştür. Artık bağımlı çalışma ve toprakların paylaşılması zorunludur. Doğal yaşama döneminden toplum haline geçiş, insanın hareketlerindeki "içgüdü" yerine "adaleti" koymak ve bu hareketlere, daha önce yoksun bulunduğu ahlâk düşüncesini vermek suretiyle çok önemli bir değişiklik meydana getirmiştir⁽²²⁾. İşte insan için moral değerler ancak toplumsal yaşama geçildikten sonra söz konusu olabilir. Böylece mülkiyet adalete, o da çeşitli kurallara can vermiştir. Rousseaucu mantıkta iş, mülkiyet aracılığıyla adaleti kurmakta ya da mülkiyet adaletin temelinde olmaktadır⁽²³⁾.

Rousseau'ya göre, uygarlığın ilerlemesi insanı daha iyi ve daha geniş görüşlü yapmamıştır. Bilim, beden bakımından daha güçlü, kafa bakımından

daha zayıf, fakat ahlakça daha iyi olan insana servet ve lüksü tanıtmış, fakat aynı zamanda insanlar arasında eşitsizliğe neden olmuştur. Ayrıcalıkların ve paranın egemen olduğu bir dünyada gerçekten yetenekli olanların hayat hakkına sahip olması çok zordur. Rousseau böylece hem kendi yeteneklerinin karşılığını vermeyen topluma eleştiriler yöneltmekte, hem de insanların doğal yaşamda olduğu gibi basit bir yaşam biçimine dönmelerini önermektedir⁽²⁴⁾. Bu düşüncesiyle Rousseau, o çağın siyasal kuramında insanın ideal olan doğa durumu içindeki ilkel iyiliği ile onun Paris ve Versay'daki toplum ve devlet eliyle (uygar toplum) bozulması arasında bir çelişme olduğu varsayımına başlamaktadır⁽²⁵⁾.

Rousseau'ya göre insanın ilk yaşam biçimi aile ve köy yaşantısıdır. Bu yaşantı doğaldır, sükunet içindedir ve bu yaşantı içindeki insanların kalpleri kirlenmemiş ve bozulmamıştır. Her insan doğal halde iyidir, insanı bu doğallıktan uzaklaştırarak bozan çevresel etmenlerdir. Rousseau, vardığı bu sonucu pratiğe dönüştürmek ve çocuk eğitiminde uygulamak istemiştir. "Emil" adlı eserinde çocuk terbiyesine ilişkin şöyle demektedir:

"Doğaya ne kadar yakın olurlarsa karakterlerindeki iyilik daha hâkim görünüyor. Şehirlerde kapandıkça, kültür gücüyle değiştikçe bozuluyor ve kötülük edici olmaktan daha çok kaba olan bazı kusurları, hoş giden fakat zarar veren kötülöklere dönüyor"⁽²⁶⁾.

"Müthiş bir ahlâk bozukluğunun hüküm sürdüğü şehirlerde gençlerin az kalması suretiyle o fenalığı almak hususunda az tehlikeye maruz bırakılmalarıdır. Bunlar daha sade insanlar arasında ve daha az mevcut olan toplanılarda daha salim bir muhakeme, daha sıhhatli bir zevk, daha namuslu bir ahlâk telâkkisi muhafaza edebilirler"⁽²⁷⁾.

Rousseau'ya göre kentler, insan neslinin girdabıdır⁽²⁸⁾. "Girdap" sözcüğü, suların döndüğü ve çukurlaştırdığı yer, anaför, burgaç anlamına gelmektedir. Rüzgârın yaptığı çevrinti de aynı sözcükle karşılanmaktadır. İster rüzgâr, isterse suların meydana getirdiği anaförü karşılansın, her iki halde de girdap, büyük bir tehlikeyi ifade etmek için kullanılır⁽²⁹⁾. Girdaba kapılan insanın kurtulma şansı oldukça zayıftır. Rousseau'nun bu ifade biçimini bilinçli olarak seçtiği, "birkaç nesil içinde kentsef yaşam süren ırklar mahvolur veya soysuzlaşırlar"⁽³⁰⁾ cümlesinden anlaşılmaktadır. Irkların mahvolması, insanı insan yapan doğal özelliklerinin kaybolması, maddesel ve fiziksel görünüşü ile insan, ancak insani niteliklerini kaybettiği için başka bir varlığa dönüşmesi anlamındadır. Savunduğu bu görüşleriyle Rousseau'nun "hisçi" olduğu söylenebilir. Ona göre şehir ve sosyete zekâyı, doğa ise duyguları geliştirir. Zekâ, hile-

kârdır, bozucu ve dejenere edicidir. İnsanın gerçek gücü hislerinden ve doğadan gelir⁽³¹⁾.

Rousseau, "İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk"ta dış görünüşün her zaman kalbin içtenlikli eğilimlerini ifade etmediğine işaret ederek⁽³²⁾ şunları yazar:

"Fakat bütün bu meziyetler kolay kolay bir araya gelemez ve fazilet bu kadar süs ve gösteriş içinde yürümez. Servet ve ziynet bir insanın refah içinde yaşadığını, zarafeti de zevk sahibi olduğunu gösterebilir...Ruhun kuvvet ve kudreti olan faziletin de süslerle hiç alakası yoktur"⁽³³⁾.

Rousseau'ya göre sanatın, insanın tavır ve hareketlerini henüz kalıplara sokmadığı, duygularına yapay bir ifade vermediği zamanlar âdetler kaba ancak doğaldır. İnsanlar doğal biçimde birbirlerinin ruhuna kolayca nüfuz ediyorlar ve bu kolaylık onları birçok kötülöklere koruyordu⁽³⁴⁾. Uygar yaşamla birlikte insanın doğallığını giderek yitirdiğini ve insanların aynı kalıptan çıkmış yapay nezaket gösterileriyle birbirlerine şirin görünmeye çalıştıklarını ileri süren filozof şöyle demektedir:

"Zamanımızda hoş gitmek sanatı daha ince bir zevk ve daha mahirane özentilerle bir takım düstur ve kaidele-re boğulmuş olduğu için ahlak ve adet-

(21) ROUSSEAU 1984, s.109; GÖZE 2000, s.196.

(22) ROUSSEAU, Jean-Jacques, *The Social Contract*, Translated by Maurice Cranston, (England: Penguin Books, 1968), s.64.

(23) Bk. GÖZE 2000, s.197-198; AKAL 1998, s.113 ve orada gösterilen kaynaklar.

(24) GÜRİZ, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Dördüncü Baskı, AÜHF yay., Ankara 1996, s.208-209.

(25) LIPSON, Leslie, *Politika Biliminin Temel Sorunları*, Çev. Tuncer Karamustafaoğlu, İkinci Basıtı, AÜHF yay., Ankara 1978, s.210.

(26) ROUSSEAU, 1982, s.435; ROUSSEAU, [1943], I, s.525.

(27) ROUSSEAU, 1982, s.434; ROUSSEAU, [1943], I, s.525.

(28) ROUSSEAU, 1982, s.26; ROUSSEAU, [1943], I, s.32.

(29) Bk. DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 3. Ofset Baskı, Doğu Ltd. Şti. Matbaası, Ankara 1978, s.346.

(30) ROUSSEAU, 1982, s.26.

(31) ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken yay., 2.baskı, İstanbul 1995, s.258.

(32) ROUSSEAU, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, ME Basımevi, İstanbul 1997, s.15. Bu nutuk Dijon Akademisinin 1749 da ortaya koyduğu şu yarışma sorusuna cevap olarak yazılmış ve birinciliği kazanmıştır: "İlimler ve sanatlardaki ilerleme ahlâkın düzenlemesine yardım etmiş midir?" Rousseau bu soruya yalnız ünlü söyleviyle değil bütün yaşamı ve eserleriyle hayır cevabını vermiştir. Söylevin önemi, Rousseau'nun yazarlık yaşamında bir başlangıç olması ve eserlerinde işlediği tezi özelleştirmesidir. Rousseau ölünceye kadar bu söylevde ortaya koyduğu düşüncelerine bağlı kalmış, sonraki tüm eserlerini aynı düşüncelerin genişletilmesi ve ispatı için yazmıştır.

(33) ROUSSEAU, 1997, s.15.

(34) ROUSSEAU, 1997, s.15.

lerde bayağı ve aldatıcı bir yeknesaklık hüküm sürmekte, bütün ruhlar aynı kalıba dökülmüş gibi görünmektedir.(...) Kimse olduğu gibi görünmeye cesaret edemez olmuş.(...) Bu yüzden karşımızdakinin nasıl bir adam olduğunu hiç bilemeyeceğiz⁽³⁵⁾.

Rousseau'ya göre ilimlerin ve sanatların gelişmesine paralel olarak ruhlar da bozulmuştur. İlim ve sanatların gelişimi ile ahlaki erozyon arasında bir determinizm vardır. Yazar bu sebep sonuç ilişkisini o derece güçlü görmektedir ki, "med-cezir" olayı ile "ay" arasındaki ilişki ne ise, "ilim ve sanatların ilerlemesi" ile "ahlaki düşüş" arasında da öyle bir ilişki vardır⁽³⁶⁾.

Rousseau'cu görüşün ahlaki sebep-sonuç ilişkisi içinde ve determinist bir süreç biçiminde açıklaması, ister istemez başka bir soruyu da beraberinde getirmektedir. Doğal veya kırsal yaşam sürenler, dışarıdan bakıldığında ahlaki gibi görünen davranış biçimlerini, içinde buldukları ekonomik-sosyal koşulların sonucu olarak, sebep-sonuç ilişkisiyle gelişen determinist bir süreçte sergiliyorlarsa o zaman bu davranışların ahlaki olduğu savının doğruluğu tartışılabilir. Çünkü, ahlaka uygun eyle-

min varlığından; insanın eylem ve hareketlerinin dinamiğinin salt ahlak yasası karşısında duyulan saygı, salt vicdanın emrini yerine getirmek kaygısı veya görev duygusunun sevki ile göreve uygun bir davranış gösteriliyor olması durumunda söz edilebilmesi gerekir⁽³⁷⁾.

Ahlaka uygun görünen bir davranışın her zaman ahlaki sayılamayacağı, bu davranışın ancak tinsel olarak (mânen) da ahlaktan çıkıyor olması durumunda ahlaki olabileceği⁽³⁸⁾ hatırlandığında, çevresel ve sosyal faktörlerce belirlenen (zorunluluk) ve ahlaka uygunluk olarak formüle edilen davranış biçimlerinin gerçekte ahlaki olup olmadığı her zaman sorgulanabilecektir⁽³⁹⁾. Eğer gerçekten ahlak zorla meydana getirilemezse (istihsal)⁽⁴⁰⁾ köy ve kırsal yaşam biçiminin ve bu yaşamın sosyo-ekonomik koşullarının belirlediği sebep-sonuç ilişkisiyle zincirleme gelişen determinist süreçte ortaya çıkan ahlaki formlara uygun davranış biçimleri hakkında, salt dış görünüşe bakarak, ahlaki oldukları yolunda bir yargıya varmak yanıltıcı olacaktır. Rousseau'nun uygar yaşam ve kırsal yaşam konularında savunduğu ahlaki yaklaşım bu açıdan da sorgulanabilecektir.

(35) ROUSSEAU, 1997, s.15-16.

(36) ROUSSEAU, 1997, s.18.

(37) ÇAĞIL, Orhan Münir, Hukuka ve Hukuk İlimine Giriş, İÜHF yay., İstanbul 1971, s.60.

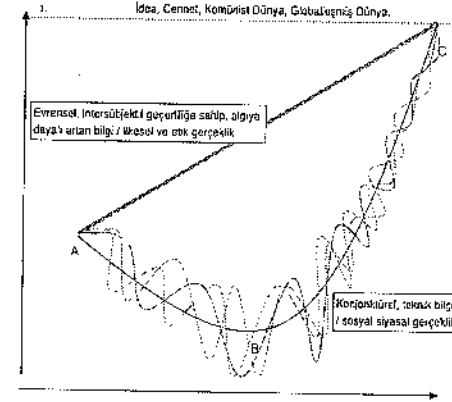
(38) ÇAĞIL 1971, s.60.

(39) Bedevi ve hazeri toplumların ahlaki değerleri konusundaki İbn Haldun'un düşünceleri Rousseau ile karşılaştırılabilir. Bk. KOÇAK, Mustafa, "Mukaddime'deki Barbar ve Uygur Toplumların Ahlaki Özellikleri Üzerine Düşünceler", HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 8, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yay., İstanbul 2003, s. 171-180.

(40) ÇAĞIL 1971, s.61.

Bir Uygurluk Serüveni ve Anayasal Meşruiyet Tez Denemesi

Osman Can^(*)



I. Giriş ve Tez

Sunumumun konusu, insanın gerek doğayla ilişkisi içinde, gerekse diğer insanlarla, toplumla ve devletle olan ilişkisinde belirli bir evrensellik çizgisinde hareket ettiği, bu çizginin, tekil birey, yada tekil toplum bazında bazı sapmalar göstermekle birlikte bir bütün halinde değerlendirildiğinde ilkel bir evrensellikten, mutlak bir evrenselliğe geçiş içinde olduğu, insanlığın, uygurluk gelişiminin sonunda sınıfsız, çatış-

masız, sömürsüz, ayrımsız bir dünya yaratacağı, bu dünyanın adının da aslında çoktan konmuş olduğuna ilişkinidir (Bunun bazı felsefi öğretileri çağrıştıracaklarını hemen belirtelim). Bu dünyanın adı, tarihin çeşitli kesitlerinde çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Platon'a göre bu "idea"dır; sinik okulunda "kosmopolis"; Stoacılar için "doğal düzen", dinsel terminolojilerde "cennet", Marksist öğretilerde "komünist dünya", anarşistlerin işaret ettikleri

(*) Yard. Doç. Dr., Anayasa Mahkemesi Raportörü. (osmancan@anayasa.gov.tr). Bu deneme, pozitivist Anayasa hukuku anlayışı ile, siyasal ve normatif düzenin meşruiyeti geriliminde yaptığımız çalışmalar ve okumalar sonrasında ulaştığımız bazı sonuçları, akademik kesinlik iddiasında bulunmaksızın, tartışmaya açmayı amaçlamaktadır. Yakalarnaya çalışılan bütünsel bakış açısı, geniş interdisipliner bir ekip çalışması yapılmaksızın, akademik bir kesinliğe de sahip olamaz. Özellikle Anayasa Yargısının teknik, pozitif hukuksal sorunlarına görev gereği yanıt bulma zorunluluğumuzun, bizi uçlar arası günöbirlik yolculuklara mahkum etmesi, bu kesinliği fiziksel olarak da olanaksız kılmaktadır. Ancak bu olumsuzluklar ve olanaksızlıkların görüşlerin paylaşılmasına engel olmaması gerekir. Bireysel akademik sondajlar, Türk ve Alman devlet teorisyenleri ile yapılan "dost sohbetleri" çerçevesinde varılan sonuçlar ve özellikle beklemediğim düşünsel performans gösteren öğrencilerin katkıları, belki "sisler arasında hakikat silüeti" diyebileceğim bu sunumu yapma cesareti verdi. Bu tez, eleştiriler sayısında sislerden kurtulabilecektir. Hemen belirtmek gerekir ki, doğrudan meslektaşım, Hocam, Hayrettin Ökçesiz'in zorlaması olmasaydı, konuşmalarımız arasında belli belirsiz, düzensiz ve rastlantısal olarak yer edinen bu düşüncelerin tebliğ konusu olması olanaksızdı. Bir noktaya daha değinmek gerekir ki, bu çalışmada kullanılan terminoloji hukuk felsefesi bakımından sorunlu olabilir.