

# ROUSSEAU'NUN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA STOA FELSEFESİNİN İZLERİ

[Indications of Stoic Philosophy in Rousseau's World of Thought]

Tezcan KAPLAN

Araş. Gör., Gazi Üniversitesi, İletişim Fak. Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü  
[tezcankaplan@gmail.com](mailto:tezcankaplan@gmail.com)

## ÖZET

Rousseau, modern düşünceye yön veren önemli filozoflardan biridir. Ona, bu özelliği kazandıran kaynaklardan biri ise Stoa felsefesidir. Uzun bir geleneğe sahip olan Stoa felsefesi, Rousseau dâhil pek çok düşünür üzerinde etkide bulunmuştur. Bu yazıda, Rousseau'nun özgün düşünce dünyasında, bu etkilerin izleri sürülmüştür. İzlerin berraklığı veya bulanıklığı, yazı içerisinde yer alan başlıkların içinde ve başlıkların birbirleriyle ilişkisinde farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklara rağmen, iki düşünce arasında bağlamlar inşa etmek, bu yazının amacını oluşturmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Rousseau, Stoa felsefesi, insan, tutkular, akıl, eğitim, toplum, ahlak.

## ABSTRACT

Rousseau who dominates modern thought is one of the most significant philosophers. One of the sources which gave him this characteristic is Stoic philosophy. The Stoic philosophy, which has a long tradition, has been an impact on many philosophers including Rousseau. In this paper, in the Rousseau's authentic world of thought, these impacts are indicated. The clarity or blearedness of the indications differs within the titles in the paper and the titles interrelated with one another. Despite these differences, making some consistencies between Stoic philosophy and Rousseau constitutes the purpose of this paper.

**Keywords:** Rousseau, Stoic philosophy, human being, passions, reason, education, society, morality.

## Giriş

Bu çalışmada, Rousseau'nun insan felsefesiyle Stoa felsefesinin insana dair düşünceleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konacaktır. Bu amaçla, öncelikle insanı tanımanın her iki düşünce de önemine dikkat çekilecek ve insana dair inceleme merkezi bir konuma getirilecektir. İnsanı tanımaya dair önemde, öncelikle onun ne olmadığının ayrımı yapılacak ve bu ayrıma bağlı olarak da onun hayvan ile en temel farkı ortaya konulacaktır. Bu farka bağlı olarak, Rousseau'da temel ayrım olan doğal insan ve uygar insan ayrımı belirginlik kazanmaya başlayacak ve böylelikle insanı ne olmadığı aracılığıyla incelemeye devam eden çalışma, insana dair varoluşun iki cephesini oluşturacaktır: hakiki oluş-doğa durumu ve hakiki-olmayan oluş-toplum durumu. Ancak Rousseau bu iki oluş tipini insana bağlı olarak ele alırken, konular arasında yer değiştiren bir tavra sahip olacaktır. Değişkenliğin ortaya serilmesi ve insana dair incelemenin derinlik kazanması için, Rousseau ve Stoa arasındaki yakınlıklar ve uzaklıklar gösterilecektir. İnsan ve hayvan arasındaki farka bağlı olarak ortaya konan insan doğasının unsurlarından sonra, insanı bu unsurlarla ilişkisi içinde düşünerek, onu üç temel başlık altında incelemeye devam edilecektir. Bunlar sırasıyla şunlardır: eğitim, toplum ve ahlak. İlk başlıkta daha çok Rousseau'nun düşüncelerine ağırlık verilecek ve bu düşüncelerin Stoa felsefesindeki karşılıkları gösterilecektir. İkinci başlıkta ise, onun topluma dair ikircikli bakışı ortaya konacak ve bunun temel nedeni "toplum sözleşmesi" aracılığıyla çözümlenecektir. Son başlıkta ise, insanın temel unsurlarından olan tutkular ve gereksinimler başlığında kapı aralayan düşüncelere, temeline ahlakı olarak belirginlik kazandırılacak ve ahlak düşüncesinin insan yaşamındaki ve insanlık tarihindeki yeri gösterilmeye çalışılacaktır.

## 1. İnsanı Tanımının Önemi

İnsanı tanımak, Rousseau ve Stoa felsefesi için merkezi bir öneme sahiptir; çünkü insana karşı böylesi bir tutum takınmak, onun doğasını da açık etmenin kurucu adımıdır. Rousseau bu zorunluluğu ilk dönem eserlerinden olan "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma"nın önsözünde şu şekilde duyurur: "insanların sahip oldukları bilgiler içinde en fazla yararlı ve en az ilerlemiş olanı, insan hakkındaki bilgi gibi görünüyor... İnsanlar kendilerini tanımaya başlamazsa, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nasıl bilinebilir?" (1990, s. 79). Diğer bir eseri olan "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev" in de başlangıcı aynı tema üzerinden açılır. Ona

göre, "insanın..daha güç bir iş olarak kendi içine kapanıp insanı tanımaya, onun yapısını, ödevlerini ve amacını öğrenmeye çalıştığını görmek bizim için ne büyük, ne güzel bir şey görmektir" (2016a, s. 7). Seneca da benzer şekilde bir insan için neyin iyi olduğunu anlamadan ve onun nasıl bir yaratılış ile donandığını bilmeden, ahlakının biçimsel olarak sunulmasının mümkün olmadığını dile getirir (1992, s. 304).

Temelinde insanı tanımak olan bu eğilim, insan olmanın ne demek olduğuna paralel olarak insan olmanın önemine de vurgu yapan bir çağrıya dönüşür. Rousseau bu çağrıyı, doğanın bir çağrısı gibi düşünür. Doğa, ana babanın tüm yönlendirmelerinden önce, onu insan olarak yaşamaya çağırır ve böylelikle insanı tanımak olan eğilim, öğrenilmesi gereken ilk şeyin yaşam olmasına dönüşür (2009, s. 11-12). Rousseau'ya göre bu, insanlığın ilk görevidir. Bu görevin özü ise, her durumda her yaşta insana yabancı olmayan her şey de insan olmaktır; çünkü insanlar için, insanlık dışında bilgelik mümkün değildir (2009, s. 68).

İnsanı tanımak gibi bir görevden, yaşam içinde filizlenen insan olmanın amacına dair uzanan bilgeliğin inceleme alanı ise, genel olarak insanın ilişkileriyle şekillenir. Dolayısıyla bu inceleme Rousseau açısından iki taraflı bir boyut içerir. Bunlardan ilki, çocukluk dönemi/doğa durumudur. Burada insanın fiziksel varoluşu içerisinde şeylerle ilişkisi incelenir. İkincisi ise ergenlik ve sonrası/toplum durumudur (2009, s. 286). Bu incelemenin temelinde ise, insanın tinsel varlığını hissetmeye başlamasıyla, diğer insanlarla olan ilişkileri yer alır. Bu iki inceleme alanıyla birlikte, Rousseau açısından bu ilişkiler, bir çeşit bağımlılık formuyla ele alınır. İlişkilerin karşılıklı bağımlılığa dönüşümü ise, iki taraflı olur. İlki şeylerin bağımlılığıdır; doğaldır, ahlaki bir yan yoktur, özgürlüğe zarar vermez ve kötülük yoktur. Diğeri ise, insanların bağımlılığıdır; toplumsaldır, düzensizdir, efendi-köle ilişkisi vardır (2009, s. 78).

Rousseau'nun felsefesi içerisinde bu ikili karşıtlıkları, birbirinden türetmek mümkündür. Ancak bunların ele alınışında görülecektir ki, iki taraf arasında keskin sınırlar yoktur. Bir tarafın açıklanması, diğer tarafın oluşmasına dair nüveleri de içerir. Bu diyalektik bakış, onun felsefesinin zenginliğinin de temel motivasyonunu sağlar. Zaten ona göre, "toplumu insanlar aracılığıyla, insanları da toplum aracılığıyla incelemek gerekir: politika ile ahlaki ayrı ele almak isteyenler ikisini de hiç anlamaz" (2009, s. 321).

## 2. İnsan ve Hayvan Arasındaki Fark

Rousseau, insana dair araştırmanın izleyeceği yolu oluşturmak için, insanın öncelikle ne olmadığına dair bir ayrım yapar. Bu ayrım ise insan ve hayvan arasında olur. Özgürlük ile içgüdü, bu ayrımın temel içeriğini oluşturur. Hayvanın bütün işlerinde doğa etkin olarak rol alırken, insan kendi işlerinin yapılmasına özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak katılır (1990, s. 102). Bu özgürlük bilincine ulaşmada aracı olan şey, hayvandan farklı olarak insanın ruhunun tinselliğini duyumsamasıdır. Bu duyumsama sayesinde, her ne kadar o da doğanın etkisi altında olsa da, bu etkiye karşı boyun eğmekte ya da direnmekte kendisini özgür bilir (1990, s. 103).

İnsan ve hayvan arasında çizilen bu kesin ayrımın içeriğiyle (içgüdü ve özgürlük) benzer olarak, insanda da temel bir ayrıma gidilir. Bir tarafta fiziksel varoluşu içerisindeki doğal insan, öte tarafta ise, toplumsal varoluşu içerisindeki uygar insan vardır. İlk grup içerisinde yer alan insan, insan ve hayvan arasında ortaya konan ayrıma bağlı olarak ortaya çıkan içgüdülerine bağlı kalan hayvan niteliklerine daha yakınken; ikinci grupta yer alan insan ise, aynı ayrım içerisinde özgür bir sıfat ile yer alan insan niteliklerine daha yakındır. Bu bölümlenmeyle birlikte, insanın bir süreç içerisindeki değişim ve dönüşümleri ortaya serilir. Değişimin ve dönüşümün biçimlenişi de iki taraflı olur: çocukluktan ergenliğe ve doğadan uygarlığa. Ona göre, "doğal insan kendisi için her şeydir; sayısal birliktir, mutlak bütündür, ancak kendisiyle ya da benzeriyle ilişkisi vardır. Uygar insan ise paydaya bağlı ve değeri bütünle yani toplumsal ilişkisi içinde olan yalnızca kesirli bir birliktir" (2009, s. 8-9). Toplumsal kurumlar insanın doğa durumunda var olan kendinde mutlaklığını kaldırmasını ister. Bu istemin sonucu olarak insan, ortak birliğin içine taşınır. Böylelikle her insan kendisini tek olarak değil, o birliğin bir parçası olarak bütünün içinde kendi varlığını duyumsar. Bu bütün içindeki ilişkilerde kölelik ilişkileri hâkimdir. Doğa halindeki insan ise sadece huzur ve özgürlük içerisinde ve yaşamak onun tek amacıdır. Rousseau bu durumu, bir tür ilgisizlik olarak da görür ve bu duruma "stoisyenin sarsılmazlığı" (apatheia) bile yaklaşamaz diye düşünür. Buna karşıt olarak uygar insan ise sürekli hareket halindedir. Daha fazla çalışır ve durmadan çırpınır (1990, s. 175-176). Rousseau bu iki durum arasındaki farkı anlatmak için olmak ve görünmek kavramlarını kullanır. Doğa durumunda insan mutlak bütünlüğü içinde kendisine dönük olarak olduğu gibi, toplum durumundaki insan kendini toplum içinde var etmek için başkalarının yargılarına bağlı olduğundan dolayı, olan halini saklayan maskelerle görünüşler dünyası içerisinde. Kamusal alan içerisindeki eylemleri, o kamu içerisindeki kabullere göre şekillenir (1990, s. 151). Öte yandan Rousseau'nun düşüncesinde yer alan doğal insanla karşıtlığındaki uygar insanın olumsuz nitelikleri, ideal olan toplumda tersine de döner. Bunun nedeni, "insan ve toplum" başlığında da göreceğimiz üzere, toplum sözleşmesinin farklı uygulanma biçimleridir. Toplum sözleşmesinin ideal formunda

doğa durumundaki insan toplum durumuna geçerek "davranışındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ödevin sesi içtepileri, hakta isteklerin yerini alınca o güne kadar yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır" (2016b, s. 18).

Doğal insan ve uygar insan arasındaki ayrımı kurması ve aynı zamanda kurduğu bu yapıyı bozması, onun düşünce dünyasının gerilimli niteliğini de ortaya koymaktadır. Bu gerilimin insana dair araştırmada yönlendirici bir işareti olarak, insanın kendine özgü bir içgüdü yoksunluğuna dair vurgusu önemlidir (1990, s. 94). İnsan bu yoksunluğu gidermek için, bütün içgüdüleri kendine mal eder ve böylelikle yaşamını kolaylaştırmaya çalışır. Ancak bu eksiklik olan rejim, özgürlükle ilişkili olarak bir fazlalık biçiminde kendisini yetilerde gösterir (2009, s. 72). Tüm hayvanlar yaşamını idame ettirmek için tüm yetilere sahiptir; onda bir tamlık söz konusudur. Sadece insanda bu yetiler gereğinden fazladır ve bu fazlalık onun mutsuzluğunun da kaynağı olacaktır. Bir eksiklik (özgün içgüdü) ve bir fazlalık (özgürlük yetisi), insana dair araştırmanın da temel motiflerini içerecektir.

### **3. İnsan ve Hayvan Arasındaki Farka Bağlı Olarak İnsan Doğasının Unsurları**

#### **3.1. Tutkular ve Gereksinimler**

İnsan doğasının temel unsurlarından olan tutkular ve gereksinimler, insanın hem kendisiyle hem şeylerle ve insanlarla ilişkisinde belirleyici olan bir niteliğe sahiptir. Rousseau ve Stoa açısından bu unsurun ele alınışı genel olarak benzerliklerin yanı sıra farklılıklarda göstermektedir. Öncelikle benzerlik açısından ele aldığımızda, insanı tanımaya verilen öneme bağlı olarak ortaya çıkan yaşam çağrısı, çağrı yapılan şeyin bir alan olarak, ihtiyaçlar bütünü biçiminde kendisini göstermesi dikkat çekicidir. Rousseau için "yaşamla birlikte gereksinimler de başlar" (2009, s. 35). Açılan bu alanda, tutkuların şekillendirdiği gereksinimler çeşitliliği, insanın bu alanda var olma biçimini de etkiler.

Stoa felsefesi açısından, bu unsurun açıklanması için "indifferents" (ilgisiz) kavramı önemlidir. Laertios bu kavramın Stoa felsefesindeki iki tür kullanımına dikkat çeker. Bunlardan ilki, ne mutluluğa ne de mutsuzluğa bir katkısı olmayan şeyleri gösterir; çünkü bunların kullanım biçimlerine göre mutlu ya da mutsuz olunabildiği için, bunlar olmadan da mutlu olunabilir. İkinci olarak ise, ahlak açısından ne düşkünlük ne de tiksinti uyandıran şeyler gelir (2015, s. 335). Epiktetos ise, Laertios'un vurguladığı ilk gruptaki "indifferents" için, aceleci ve dikkatsiz

davranmanın bizi mutluluktan uzaklaştırdığına işaret eder. Çünkü ona göre orada kesin ölçüler ve kurallar bulunmaz (2013, s. 111). Aurelius ise, "insanın ussal ve toplumsal iyinin karşısına, kalabalıktan gelen övgüler, mevki ya da tensel hazlar gibi, farklı bir doğası olan şeyler koymasını" yanlış bulur; çünkü "bütün bunlar, bir an için doğamıza uygun gibi görünse de, sonra ansızın bizi denetim altına alır, sürükleyip götürürler" (2006, s. 51). Seneca ise, birbirine karşıt gibi görünen şeyler arasında (hoşumuza giden/gitmeyen veya yüzümüze gülen/gülmeyen) bir yakınlaşma ve uzaklaşma ilişkisi kurar. Ancak her iki taraf için de uzakta durma uyarısında bulunur: "bizi çeken şeylerden kaçalım; bize saldıranları da püskürtelim" (1992, s. 313).

Rousseau ise "indifferents" alanı içinde şekillenen tutkuları, insanları güçsüz kılan şeyler olarak ele alır; çünkü onları tatmin etmek için doğanın bize verdiğiinden daha çok güç gerekir (2009, s. 207). Ona göre insanlar "zevk düşkünlüğü ile gevşeyecek ve boş zevkler içinde asıl mutluluğun ve sıhhatli erdemlerin tadını kaybedecek kadar zengin; ne de kendi çalışmalarıyla elde edemediği şeyleri sağlamak için başkalarının yardımına bağımlı olacak kadar fakir"dir (1990, s. 72). Bu tutkular alanı içerisinde şekillenen yaşam bir çeşit köleliktir; özgürlük ise kendimiz için koyduğumuz yasalar uymak ile mümkündür (2016b, s. 19).

Epiktetos bu tutkular alanından çıkmak için elimizdeki tek yetenek olan görünüşleri doğru kullanma yeteneğinden bahseder. Bunun haricindeki şeyler, bizim hükmümüz altında değildir. Hükmümüz altında olmayanları da görünüşleri doğru kullanma yeteneğinde olduğu gibi, doğaya uygun bir biçimde dönüştürmek gerekir (2013, s. 16-17). Görünüşleri kullanma yeteneği, insanın zorunlu olarak duyumsayan bir varlık olmasıyla ilgidir. İnsan, duyumsadığı şeylerin görünüşlerini yönetici ilkesine göre düzenlemesi gerekir. Bu nedenle, Arslan'ın vurguladığı gibi, Stoa açısından eylemlerin değeri sonuçları açısından değil, başlangıçları açısından değerlidir. Eylemleri yapanın nitelik olarak farkı, onun şeylerle ve insanlarla ilişkisini de belirler. Ancak bu yolla tutkulardan uzak olan bilge kişiyle, tutkulara mahkûm olan sıradan insan arasındaki fark ortaya çıkabilir. Bu farkın insan açısından henüz ayrışmamış bir temeli duyumsamak da yatar (2010, s. 389). "Duyumsamak dışta bulunan tarafından dönüştürülmüş duyulara ve ruha sahip olmaktır, bu dönüşüm, kendisine yol açanla uyum içinde olabilir ve bu durumda da doğrunun içindeyizdir ya da onunla uyumsuzluk içinde olabilir ve bu durumda da hatanın ve tutkunun içindeyizdir (Brun 2010, s. 39)". Aurelius dışta bulunan ile uyumu bir bütün olarak düşünür. Doğa üzerinden çizilen bu uyum, doğanın bir bütün olarak kendisinde olup biter: "senin (doğanın) mevsimlerinin getirdiği her şey benim için meyvedir; ey doğa her şey senden gelir, her şey sende varlığını sürdürür, her şey sana döner" (2006,

s. 62-63). Stoa felsefesinin beslendiği en önemli kaynaklardan biri olan Herakleitos da buna benzer olarak bilgeliği şu şekilde açıklar: "bilgelik tektir. Her şeyin, her şeyle yönlendirildiğini bilmektir" (2016, s. 50). Dolayısıyla Arslan'ın da vurguladığı gibi, Stoacılar açısından gerçek veya doğru anlamda özgürlük insanın kendi logosunu evrensel logosa, kendi iradesini evrensel iradeye teslim etmesidir. Özgürlük bir güç olarak değil, bilgelik olarak kendisini gösterir (2010, s. 346).

Rousseau da tutkular alanından çıkmak için doğayla olan bütünlüğün özgürlük olarak dışa vurulmasını, bu bütünlükteki yazgıda görür: "yazgıya boyun eğme yasasını bize doğa getirir" (2009, s. 74). Bu öyle bir yazgı olacaktır ki, temelinde acı çekmek vardır. Acının olumsuz olarak çizilmesi, ruha dokunan parçalarıyla olur (2009, s. 22). Ruh acılarının kaynağı ise, tutkularımızla çoğalan gereksinimlerde gizlidir. Seneca da, gereksinimlerin doğaya uygun olmayan artışındaki ölçsüzlüğe dikkat çekerek, en tehlikeli ölçsüzlüğü mutluluk olarak görür. Çünkü onlar, "beyni uyarır, akla boş hayaller çağırır, yanlış ile doğru arasına kalın bir sis perdesi çeker" (2014, s. 65). Rousseau ise mutluluğun ölçsüzlük olan bu boyutunu, bu arzuyu sürekli olarak tatmin etmenin olanaksızlığı çerçevesinde düşünür (2009, s. 211). İnsan durmadan böylesi bir amaç peşinden giderek, ölçüyü aşan yeni çareler bulmaya çabalar. Ancak bu çarelerin sonucu olarak ulaşılan zevk ile birlikte, mutluluk da o ölçüde ondan uzaklaşır. "Tersine, insan doğal durumuna ne kadar yakınsa, yetileriyle arzuları arasındaki fark o ölçüde küçüktür; dolayısıyla da mutlu olmaya daha yakındır. Her şeyden yoksun görüldüğünde olduğundan daha mutsuz hiç değildir; Çünkü mutsuzluk şeylerden yoksun olmakta değil, kendini hissettiren gereksinimdedir" (2009, s. 71).

Bu nedenle Rousseau açısından insanın ilk öğrenmesi gereken şey, acı çekmesidir (2009, s. 66). Ona göre çocuklar bu ilk öğrenilmesi gereken şeye uygun olarak küçük ve zayıf yaratılmışlardır. Bu tezini güçlendirmek için ise, çocukların kendi yüksekliğinden düşse bile bacağına kıramayacağı örneğini verir (2009, s. 13). Öğrenilmesi gereken ilk şey olan acı çekme, onun sürekli acıya katlanması şeklinde değil, acıyı hissetme biçiminde olur. Acıyı hissetmeyi öğrenen bir çocuk güçlü olduğu ölçüde boyun eğmeyi bilirken; bundan yoksun olan bir çocuk ise zayıf olduğu ölçüde sadece buyurmayı bilir (2009, s. 31). Çocuğu buyurganlıktan kurtarmak için öncelikle doğa sanatı olan hasta olmayı bilmek öğretilmelidir (2009, s. 34). Seneca da benzer olarak "yara almamış bir talih hiçbir darbeye karşı koyamaz" (2014, s. 41) der ve ona göre, "neye katlandığın değil, nasıl katlandığın önemlidir" (2014, s. 39).

Tutkuların Rousseau ve Stoa felsefesi açısından olumsuz çizilmesine karşın, Rousseau bu benzerliği, onları kendimizi korumamızın başlıca aracı olarak görmesi nedeniyle farklı bir

perspektif içerisinde bozma girişimindedir. Ona göre, tutkuları kaldırmayı istemek boş bir girişimdir ve çünkü bu, doğayı kontrol etmenin ve Tanrı'nın yaratımının yeni bir şekle sokmanın farklı biçimidir (2009, s. 283). Tutkuların bize doğuştan gelen bu vurgusuyla birlikte, tutkular ikiye bölünür. Bunlardan ilki doğal tutkularımızdır; çok sınırlıdır, bunlar bizim özgürlüğümüzün araçlarıdır, amaçları yaşamımızı korumaktır. Diğerleri ise bizi boyunduruğu altına alıp yıkan ve bize başka yerlerden gelendir; bunları bize veren doğa değildir; biz bunları doğanın zararına özümseriz. Brooke özümsemeyi bu doğal olmayan tutkuları kendimize mal etme (appropriation) olarak görür ve bunu Stoa felsefesinin temel kavramı olan "oikeiosis" in modern yeniden düzenlenişi olarak kabul eder (2012, s. 191).

Rousseau tutkuları ayırdıktan sonra, olumsuz olanları doğaya uygun bir biçime getirmeyi, insanın temel amaçlarından biri haline getirir. Bu amaçla olumsuz olan tutkuları düzene sokmak için geliştirecekleri süreyi uzatmak gerekir. O zaman onları düzene koyan insan değil doğa olur. Tutkuların yönelimiyle gösterilebilecek tüm insan bilgeliğinden de iki yön çıkarır: bunlardan ilki, insanın tüm gerçek ilişkilerini türde olduğu kadar bireyde de hissetmek; diğeri ise ruhun tüm duygulanımlarını bu ilişkilere göre düzenlemektir (2009, s. 294-295).

### 3.2. Hayal gücü

Tüm tutkuların beslendiği kaynak, duyumsayan bir varlık olmamız nedeniyle gereksinimlerdir; hayal gücü ise onların biçimleneceği yolu belirler. Bu nedenle insanın hayal gücünü geliştiren çevresindeki şeylerden uzak tutmak için onu diğer tarafa doğru itmek gerekir. Bu tarafta duygu hayal gücünü engellerken, akıl insanların düşüncelerini susturur. Sıradan insanların tutkularını kötülüklerle dönüştüren hayal gücünün yanılgılarıdır (Rousseau 2009, s. 294). Rousseau'nun, insanın temel bir unsuru olan hayal gücünü kötü hatlarla resmedişi, doğal ve uygar insan ayrımında da farklı bir şekilde karşımıza çıkar. Hayal gücünden olumsuz anlamda en çok pay alan uygar insan olur. Ona göre, "aramızda bu kadar çok yıkımlara neden olan hayal gücü doğal insanların yüreklerini esinlendirmez; her doğal insan doğadan gelecek içtepiyi rahatça bekler ve hiçbir seçim yapmadan şiddetten çok zevkle bu içtepiye teslim olur; gereksinimi giderilince arzusu söner" (1990, s. 126). Hayal gücü aracılığıyla yönelin nesne, sürekli bir akış halindedir; başlangıçta el altındaymış gibi görünür, ancak sonra bir anda ortadan kaybolabilir ve insan bu değişimin farkında bile olmaz. Nesneye yönelme bir süreç halinde gelişirken, yönelişinin hep bir an içerisinde tekrara dayalı



süresizliğiyle insan, geçtiği yerleri yok sayar ve önündeki yollarda silikleşir. Böylelikle insan sona varmadan sonsuz bir tükeniş içine girer (2009, s. 71).

Stoa felsefesi açısından hayal gücü iki tür kullanım içerir. Bunlardan ilki kavrayıcı olan hayal gücüdür. Bu hayal gücü, gerçek olguların ölçütü olarak kavranan ve var olandan çıkandır; ruhta mühür gibi iz bırakır. Diğeri ise kavrayıcı olmayan hayal gücüdür. Bu hayal gücü ise var olandan çıkmaz ya da çıksa bile var olana uygun değildir (Laertios 2015, s. 315). Hayal gücünün bu ikinci ele alınışı, Rousseau'nun dünyayı gerçek ve düşsel biçimde ayırarak ele aldığı düşsel olanla benzerlik taşır. Hayal gücünün bu formunda, var olanlar ile bir uygunluk söz konusu değildir. Aurelius da bu formdaki hayal gücüne gönderme yaparak, onu mutluluğun karşısında konumlandırır. Ona göre mutluluk iyi bir koruyucu ruh olarak insanın aynı zamanda yönetici ilkesidir. Hayal gücü ise, mutlulukla ilişkisinde temel bir gereksinim niteliğinden yoksun olan olarak, alışkanlıkla gelendir. Bu nedenle uzaklaştırılması gerekir; çünkü bizi gerçek dünyanın sınırlarından çıkartarak, zaman ve mekân formlarının bulanıklaşmasına neden olur (2006, s. 98).

### 3.3. "Oikeiosis" - Özsevgi - Özsaygı - Merhamet

"Oikeiosis" kavramı, Stoa etik düşüncesinin merkezinde yer alır. Kavram, gerçekte olduğundan daha mistik öğelere sahiptir; çünkü henüz başlangıçta bile kavramı ele aldığımızda çeviri problemiyle karşılaşırız. Bu problem karşısında üç kelime önerilebilir: tanıma (familiarization), kendine mal etme (appropriation) ve uyum (orientation). Çeviri problemi, kelimenin karşıtı olan "allotriosis" (yabancılaştırma) ile de çözülmez; çünkü bu kavram, daha çok sosyal teoriyi çağırıştırır. Ancak, yine de şu şekilde tanımını yapmak mümkündür: doğanın bir insanın kendisiyle ve diğeri insanlarla yakınlığında aktif bir aracı olarak rol almasıdır (Annas'tan akt. Brooke 2012, s. 42-43). Kavram bu tanımda doğayla özdeş olarak düşünülür ve böylelikle insanın tüm ilişkiler alanını kuşatır. Bu biçimiyle de oldukça zor sınırlanabilir bir alan içinde zengin bir içerik kazanır.

Seneca kavramın bu zengin içeriğinde bir durak olarak, bütün hayvanlarda var olan kendi yapısının bilincinde olma niteliğine gönderme yapar. Ona göre hayvanlar bütün organlarını olması gerektiği gibi rahatça hareket ettirirler. Bu bilgi onlarda doğar doğmaz mevcuttur; sanki bu bilgiyle yaratılmışlardır. Bunun belirtisi olarak ise, bütün hayvanların bedenini kullanmaktaki becerikliliğini gösterir (1992, s. 305). Laertios da Khrysippos'tan aktararak şunu dile getirir: "her canlının sahip olduğu ilk şey kendi yaratılışı ve bu yaratılışının bilincidir" (2015, s. 329); çünkü doğa canlının

özüne daha doğuştan koyduğu bu bilinçle onun kendisine yabancı kalmasını da dışarıda bırakmış olur. Hierocles da benzer olarak hayvanların öncelikle kendi parçalarını duyumsamasının ilk kanıtı olarak, onların aktivitelerini yönlendiren bilinci duyumsamasını öne sürer (2009, s. 5).

Brooke, bu kavramı iki taraflı bir kavrayışla sunmaya çalışır. "Oikeiosis" in bu ikiye bölünmesinde, ilk yanı kişisel (personal) "oikeiosis" oluşturur. Kişisel "oikeiosis" in oluşumu ve gelişiminde insanın rasyonel bir varlık oluşunun bilgisi saklıdır. Bu bilgiyle de doğaya göre yaşamak ve erdem arasında ilişki kurulur. Bu ilişki ise özü aynı olan şeyin farklı tanımlarını içerir. Diğer taraf olan toplumsal (social) "oikeiosis" de benzer nitelikler taşır. Gelişim boyunca öğrenilen bir şey değildir. O da kişisel olan gibi doğar doğmaz edindiğimiz bir içgüdüdür (2012, s. 43-44).

Rousseau'nun felsefesinde "oikeiosis" düşüncesine en yakın duran kavram özsevgidir. Özsevgi, akıldan önceliği olan iki ilkedен birisidir; diğeri ise merhamettir (1990, s. 84). Özsevgi, insanların refah ve varlığını korumasıyla yakından ilişkilidir. "Bizim tutkularımızın kaynağı, tüm öteki tutkuların kökeni ve ilkesi, insanla birlikte doğup onu hiç yalnız bırakmayan tek kaynaktır. İlkel ve doğuştan gelen tutkudur. Tüm ötekiler bir anlamda bunun değişikliğe uğramış halidir. Değişikliğin yabancı nedenlerden kaynaklanı bizi doğa dışına iter" (Rousseau 2009, s. 284). Tutkuların Stoa düşüncesinden farklı olarak ele alınışının açıklaması da burada yatar. Özsevgi, tutkuların kökensel olarak kurucu işlevine sahip olmakla olumlu bir niteliktedir. Bizi kendi doğamızdan uzaklaştıran ve kendimize karşı yabancılaştıran bu tutkunun harici nedenlerle form değiştirmiş biçimleridir. Seneca da her ne kadar tutkularla ilişkisinde ele almamış olsa da, kendilik sevgisine dikkat çekmektedir. Ona göre, canlıların varlıklarını devam ettirmek için, onların içine yerleştirdiği ilk araç, kendi kendileriyle uyum sağlama ve kendi varlıklarını sevmektir. Buna ek olarak Seneca'nın, onun dışındaki her şeyin kendisiyle ilgili olabileceği ve ona gönderme yapabileceği merkezi bir nokta ararken bulduğu şey olan "kendim için kendimle ilgilenmek" vurgusu, kendine sevmeye ilgili olarak düşünebilecek bir bağlama sahiptir (1992, s. 306-307).

Özsevgi taşıdığı olumlu niteliklerden ötürü, her zaman iyidir ve düzene uygundur. Düzene uygunluk vermesi nedeniyle de, insanı her şeyden önce kendi varlığını korumaya iter ve bundan çıkan ilk görev ise kendi varlığına dikkat etmektir. Ancak böylesi bir dikkatin oluşması için ise kendimizi sevmemiz gerekir. Kendini koruma ve kendini sevme arasında kurulan bu bağıntı bizi koruyan şeylere de yönlendirilir ve bu yönlendirmeden dışarıya doğru genişleyen başkalarını sevme olgusu ortaya çıkar: Rousseau "her çocuk sütannesine bağlanır" (2009, s. 284) der. Bağlılığın bu önsel formunda ilişki mekaniktir. Bu mekanikliğin bir duygu olarak dönüşümünü belirleyen şey,

bize karşı yönelen şeylerin fayda ve zarar niyetidir. Dolayısıyla bir çocuğunu ilk duygusunun özsevgi olduğunu söylemek yanlış olmaz ve bu duygudan türeyen ikinci duygu ise kendisine yaklaşanları sevmektir. Ergenliğe yaklaştıkça ve bu dönemi geride bıraktıkça ilgilerini, gereksinimlerini ve bağımlılıklarını genişlettikçe başkalarını sevme üzerinden kurulan bağıntı farklı bir nitelik edinir. Bu nitelik özsaygıdır. Temel tutkumuz olan özsevginin süreç içerisinde gelişimiyle farklılaşan bu yeni formuyla birlikte, karşıt tanımlar çıkarılır. Bu karşıtlıktan ilki olan özsevgi, yumuşak ve sevgi dolu tutkuları içerir; diğeri olan özsaygı, kin ve öfke dolu tutkuları içerir (2009, s. 284-285). Özsevgi ve özsaygı birbirinden tamamen farklıdır. Özsevgi canlıların hepsini kendini korumaya doğru yönelir. Bu yönelmenin insandaki karşılığı, akıl tarafından yönetilme ve acıma duygusu tarafından yumuşatılmadır ve bu iki ayırıcı fark nedeniyle de insanlık ve erdemi doğuran doğal bir duygudur. Özsaygı ise, toplumsal yaşamla birlikte ortaya çıktığı için, her insanı kendisini diğer insanlardan üstün tutmaya kadar götüren mücadeleye bir duygudur. Bu mücadele içerisinde ise, insanların birbirlerine karşı yaptıkları kötülüğün kaynağı ortaya çıkar (Rousseau, 1990, s. 218). Çünkü özsevginin bir sonucu olarak "zayıf ve yetersiz durumdayken yaşamımızı sürdürme kaygısı bizi kendi içimize odaklar; oysa güçlü durumdayken varlığımızı yayma arzusu bizi öteye taşır ve olabildiğince daha uzağa fırlatır" (2009, s. 211). Zayıflıktan çıkmaya başlayıp kendi türdeşlerimize karşı ilk bakışlarımızda, kendimizi onlarla kıyaslamaya götüren bir yönelim saklıdır. Bu kıyaslamayla beraber de, insanlar arasında ilk sıraya yerleşme arzusu doğar (2009, s. 320). Böylelikle türdeşlerimizle olan mukayese alanı içinde, önyargıların kime ait olduğunun önemli olmadığı, tek önemli ve geçerli olanın başkalarının varlığı olduğu bir tür pasif bağımlı ilişkiler çoğalır.. Hâlbuki "insanın göstermek istediği örneği kendinde bulması gerekir" (2009, s. 95). Aurelius da benzer olarak başkalarıyla ilgili şeyleri düşünmeyi, eğer bunu toplumsal bir fayda için yapmıyorsak, yaşamın değerini düşürmesi açısından sakıncalı bulur. Eğer yaşamlarımızı böylesi bir düşünme içinde sürdürsek, yönetici ilkemize gerekli özeni göstermekten uzaklaşırız ve kendimizi bu ilke üzerinde filizlenen başka etkinliklerden de yoksun bırakırız (2006, s. 50). Başkalarının düşünceleri aracılığıyla kendimizi belirlememiz aynı zamanda özgürlüğümüzden de vazgeçmektir ki, bu vazgeçiş "insan olma niteliğinde insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmektir. İnsanın isteminden her türlü özgürlüğü almak, davranışlarından her çeşit ahlaksal düşüncesini kaldırmak demektir" (Rousseau, 2016b, s. 9).

Rousseau özsaygı duygusu etrafında şekillenen bu olumsuz sonuçlara karşılık, aynı olumsuz sonuçları ortaya serdiği "Emile" kitabında, onun karşıtı olarak çizilen özsevgiyle özsaygıyı birbiri yerine geçecek bir akışkanlıkta da kullanmıştır. Ona göre "insanın tek doğal tutkusu kendine olan

sevgi ya da özsayıdır. Bu özsayı kendiliğinden ya da bize bağlı olarak iyi ve yararlıdır ve başkasıyla hiç zorunlu ilişkisi olmadığından, bu açıdan doğal olarak ilgisizdir; nasıl uygulandığına ya da ona bağlanan ilişkilerin ne olduğuna göre iyi ya da kötü olur" (2009, s. 91). Özsevgi ve özsayı arasındaki ayrımın silikleştiği bu pasajın devamında, özsayının rehberi olarak sağduyu ortaya atılır ve bu yeti ortaya çıkana kadar, bu duygunun önüne geçmenin önemi vurgulanır. Bu pasajdan da görülüyor ki, tutkuların ele alınışında da olduğu gibi, duyguların birbirinden farklı niteliklerinin ortaya çıkmasını sağlayan şey, ne bizim doğamız ne de bu doğanın içinde yer alan içkin doğadır. Tutkuların ve duyguların önüne eklenen sıfatları belirleyen şey, aynı temelden çıkan doğanın, dış nedenlerle bozulmasıdır.

Kendini sevme çocukların kendilerini koruma içgüdülerine bağlı olarak gelişen bir olgudur. Çocuk gelişim süresi boyunca kendi kimliğini/özdeş olduğunu bulmaya çalışır. Bu kimlik/özdeşlik ise kendisine yakın olan ve uzak olan şeklinde, pratik akıl yürütmeye gerçekleşir. Akıl yürütme alışkanlığı edindikçe benzer gibi görünen şeyler arasında karşılaştırma yapmaya başlar ve karşılaştırma sonucunda kendi doğasına uygun olan şeyleri elde eder (Brooke 2012, s. 43). Rousseau insanın ilk doğal etkinliğinin çevresindeki her şeyle boy ölçüşmek ve gördüğü her nesnede kendisiyle ilgili olabilen gözle görülür tüm nitelikleri saptamak olduğunu öne sürer. Bu ilk etkinliği ise, kendi yaşamını korumasına ilişkin bir tür deneysel fizik olarak kabul eder (2009, s. 145). Laertios da Stoa felsefesi açısından canlı bir varlığın ilk içgüdüünün, doğanın doğar doğmaz kendisine bahşettiği kendine koruma içgüdüü olduğunu dile getirir (2015, s. 329). Hierocles de aynı doğrultuda, hayvanların kendilerine dair var olan bilincin ikinci kanıtı olarak, onların kendini korumak için donatıldığı araçları duyumsamasını öne sürer (2009, s. 5). Brun ise Stoa felsefesi açısından, kendi varlığına koruma içgüdüüne yine aynı felsefe içerisinde yer alan farklı bir perspektifle yaklaşmaktadır. Bu perspektifin temeli ise tanrısal öngörü üzerine kurulur. İnsanların kendi varlığını korumaya yönelik eğilimleri bir ereççilik ışığında yorumlanarak tanrısal öngörüyle bağlantı kurulur; çünkü tanrısal öngörü, her bir varlığın kendisini korumak adına eylediği bir alanda, herkesi bu erek dâhilinde ilişkisel olarak birbirine bağlı kılacak dostluğun da kaynağıdır (2010, s. 69). Dürüşken tanrısal öngörüü şu şekilde tanımlar: "Tanrının kendi yarattıkları ve kendi evreni üzerine olan kontrollü bakışı, yaşamın en küçük ayrıntısına bile egemen olan ve kontrolü altında tutan ilahi gücüdür" (2014, s. 22).<sup>1</sup> Rousseau da yazgının zorunluluğundan çıkacak ilk

<sup>1</sup> Tanrısal öngörünün de yer aldığı bir zorunluluk alanı da vardır ki, bu alan Fatum'dur (yazgı). Fatum, Stoa felsefesinde yer alan evrenin üç büyük gücünden ilki olarak mutlak zorunluluktur. Dürüşken Seneca'nın Tanrısal Öngörü (De Providentia) yapıtında bu alanın taşıdığı zorunluluk için şunları söyler: "Tanrı insana ne yapabileceğini göstermiştir, ama insana sağladıklarını değiştiremez". Bu alandan sonra ise Providentia (Tanrısal öngörü) gelir ve son olarak yer alan

yasayı, varlığını korumak olarak ilan eder ve insanın yapacağı ilk şey olarak da, kendine borçlu olduğu özeni göstermeye işaret eder (2016b, s. 4). Çünkü ona göre, bir kere doğal durumdan çıkınca türdeşlerimizi de çıkmaya zorlarız (2009, s. 255-257). Türdeşlerimize aldırmayarak hep o durumda kalmak kendimizi korumamızın asıl ereği olan yaşamımızı devam ettirmeyi de imkânsızlaştırır ve bir imkân olarak yaşamdan bahsedeceksek olması gereken şey, o durumdan çıkmak olur. Bu zorunluluğun kaynağı ise doğanın ilk yasası olan kendi varlığımızı korumaktır. Ona göre bu yasa, aynı zamanda toplumsal ilişkiler düşüncesinin toplumdan önce bir nüve halinde yer almasının da işaretidir.

Rousseau, Stoa felsefesiyle benzer olarak kendi varlığını koruma üzerinden kurmaya çalıştığı toplumsallığı, nicel bir ölçütle de göstermeye çalışır (2016b, s. 13). İnsanlar karşısındaki tehlikeleri bertaraf etmek için, birleşerek direnme gücünü yükseltmeleri gerekir. Böylelikle bu gücü bir birlik halinde tek ve aynı olan (kendini/kendimizi koruma) dürtüsüyle yöneterek elbirliğiyle harekete geçirmiş olurlar. Çünkü "özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık nasıl toplumların kurulmasını gerekli kılmışsa, aynı çıkarlar arasındaki anlaşma da bunu olanaklı kılmıştır" (2016b, s. 23).

Kendine koruma içgüdüsünün kaçınılmaz bir unsuru olarak yarar meselesi de, bu içgüdünün açık bir şekilde anlaşılması için önemlidir. Zaten Rousseau için "bu neye yarar?" sorusu, olabilecek en kutsal sorudur. Ona göre bu soruyu kendisine amaç edinen biri, Sokrates gibi soru sorar. Henüz soruyu yanıtlamadan önce sorunun başlangıcına giderek nedenini dikkate alır ve sorusunu bu dikkate göre biçimlendirir (2009, s. 230). Seneca da yararın doğa açısından da merkezi konumuna işaret eder. Ona göre, "doğada her şey kendi selametiyle bağdaşır, kendine yararlı olacakları arar, zarar vereceklerden korkar. Faydalıya karşı olan atılımlar, karşıtımdan kaçınmalar doğal şeylerdir" (1992, s. 307). Aurelius ise yararlılığı ussal bir varlık olmamızla ilişkili düşünür. Eğer varlığımızın temel niteliğine uygunsa, o yarara sıkıca bağlanmak gerekir; ancak sadece fiziksel varoluşumuzu ilgilendiren bir yarar ise, ona bir eğilim göstermeden önce sınamak ve yargılamak gerekir (2006, s. 52). Laertios da Stoa felsefesi açısından erdemler/İyi'yi açıklarken merkezine yarar kavramını alır. Erdemler/İyi en uygun şeylerdir; çünkü bunlar sayesinde yarar sağlamış oluruz; "bağlayıcıdır, çünkü gerekli durumlarda birlik içinde tutar; yararlıdır; çünkü ona harcananı geri öder, öyle ki bu işten elde edilecek kazanç sağlayacağı yarar açısından daha büyüktür" (2015, s. 334).

---

ise Fortuna'dır (talih). Bu alanın içeriğini insanların yapıp etmeleri oluşturur (Dürüşken 2014, s. 16-25). Bu üç büyük güç aşkınsal bir dizilimle hiyerarşik bir yapılanma içerisinde değildir. Her ne olursa olsun için bir düzlemde birbiri içine geçen tek bir alan olan doğada oluş halindedirler.

Rousseau'ya göre, kendini sevme duygusu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kendini koruma içgüdüleriyle beraber merhamet duygusu, akıldan önceliği olan ikinci ilke olarak bütün türün karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder (1990, s. 124). Ona göre "iyi dileklilik, iç yakınlığı ve dostluk bile, özel bir nesne üzerinde tutturulmuş süreli bir merhametin ürünleridir" (1990, s. 122). Bu pasajın devamında da şu soruyu sorar: "bir insanın hiçbir sıkıntı çekmemesini istemek, onun mutluluğunu istemekten başka nedir ki?" Rousseau "İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma" aslı eserinde merhamet duygusunun bu olumlu resmedişini, daha çok doğa durumunda yaşayan insana yakın bulur. Ancak "Emile" adlı eserinde bu duygu aynı zamanda, kendini koruma üzerinden yürütülen düşünceye benzer olarak, toplumsallığı da kuran bir biçimde ele alınır. Ona göre "insanı toplumcul yapan şey zayıflığıdır. Yüreklarimizi insanlığa iten ortak sefilliklerimizdir. İnsan olmasaydık insanlığa hiçbir borcumuz olmazdı. Her türlü bağıllık bir yetersizlik göstergesidir. Başkalarına hiç gereksinim duymasaydık onlarla birleşmeyi düşünmezdik. O narin mutluluğumuz tam da bu zayıflığımızdan doğar" (2009, s. 297-298). Gereksinim aynı zamanda başkalarını sevmenin de aracısıdır. Hiçbir şeye gereksinimi olmayan ve buna bağlı olarak hiçbir kimseyi de sevemeyen insanın, mutlu olması mümkün değildir. Rousseau bu birbirine bağlı olarak kurulan ilişkiden, türdeşlerimize sevinçlerinden daha çok üzüntülerinin bilinciyle bağlandığımız sonucunu çıkarır; çünkü ona göre, "üzüntülerinde doğamızın özdeşliğini ve onların bize olan bağıllıklarının garantisini daha iyi görürüz. Eğer ortak gereksinimlerimiz bizi çıkar yüzünden birleştiriyorsa, ortak sefilliklerimiz de sevgi yüzünden birleştirir". Mutlu bir insanla karşılaştığımızda, bu bize sevgiden daha çok nefret duygusu verir. Karşılaştığımız bu insandaki mutluluğa hiçbir biçimde hak vermeyiz; çünkü bize gereksinimi olmadığını hissederiz ve özsaygımız bu karşılaşmadan üzüntü duyar. Stoa felsefesi açısından merhamet duygusunun kavranılışı, Rousseau'nun düşüncesinden farklıdır; çünkü bu felsefe için merhamet, etik açısından bir erdem değildir; hatta ahlak dışı bir şeydir. Çünkü merhamet insanları mutsuz eder ve kontrolümüz de olmayan şeylere karşı gelişir (Brooke 2012, s. 196)

### 3.4. Akıl

Rousseau'nun insan doğasının temel unsurlarından biri olan akılı ele alış, gerilimli olmuştur. Ancak yine de bu ele alışın genel bir ifadesi olarak, olumsuz bir eğilimden söz edebiliriz. Ona göre "aklımız tutkuların faaliyeti ile yetkinleşir ve olgunlaşır. Biz ancak yararlanmak istediğimiz içindir ki bilmeye çalışırız ve arzuları ve korkuları olamayan bir kimsenin neden düşünme zahmetine

katlandığını anlamak olanaksızdır. Tutkular da, karşılıklı olarak, kaynaklarını bizim gereksinmelerimizden alırlar; ilerlemelerini bilgimizden sağlarlar" (1990, s. 105). Aklın tutkularla ilişkili bu olumsuz ele alınışı daha çok uygar insanın bir niteliği olarak düşünülür. Ona göre düşünme, doğaya aykırıdır ve sürekli olarak bu nitelik içinde kendisini var eden bir insanın yozlaşmış bir hayvandan farkı yoktur (1990, s. 99). Belli bir tamlık içerisinde kendisine yeter olan doğa durumundaki insan, gereksinimlerini giderme yönünde doğanın sesine kulak verir. Uygar insanın toplumda yer alması için ise, işlenmiş bir akla sahip olması gerekir (1990, s. 117). İşlenmiş bir aklın ortaya çıkardığı iki önemli yeti vardır. Bunlar yetkinleşme ve olgunlaşma yetileridir. Bu iki yeti nedeniyle, ne eksik ne de fazla olarak bir şey kaybetmeyen ve kazanmayan, sürekli olarak kendine yeterli kalan hayvana karşılık insan, ihtiyarlık veya başka hastalıklardan dolayı bir anda kazanılan şeylerini kaybetme durumuyla karşılaşır ve Rousseau bu karşılaşmayı, insanın hayvandan daha aşağı duruma düşmesi olarak niteler (1990, s. 104). Aurelius ise ihtiyarlık ve akıl ilişkisini farklı bir perspektifle kurmaktadır. Ona göre bir kayıptan söz edilecekse, bu akıl yetimizin zayıflaması şeklinde olacaktır. Dolayısıyla bu döneme ulaşılmadan, olabildiğince çabuk davranarak usumuzu doğaya uygun bir şekilde düzenleyip bilgeliğimizi artırmamız gerekir (2006, s. 48).

Bizi sığ ormanların içinden yürüterek birden ıssız bir çöle getiren aklın bu iki yetisiyle, bizler aslında ilkel durumumuzdan uzaklaşırız. Uzaklaştığımız yerde artık, bütün bilgiler içinde en önemli olan insanı dair incelemenin de dışında kalmış oluruz (Rousseau 1990, s. 38). Merkezi öneme sahip olan bu inceleme alanı dışında, bizler sürekli olarak kendimizin dışında şimdiki zamanı hiçe sayan bir var oluş içerisinde salınırız. Ona göre olmadığımız ve belki de hiçbir zaman olamayacağımız yere doğru sürükleyen bu ilerleme temelli bilgelik, tamamen sahte bir bilgeliktir (2009, s. 69). Bu sahte bilgeliğin daha iyi anlaşılması için ilerleme temasında yer alan Rousseau'nun kullandığı öngörü kavramına da değinmek gerekir. Ona göre öngörü sayesinde biz "her şeye bağlanırsınız, her şeye sarılırsınız; zaman, yer, insan, nesne, var olan her şey, var olacak her şey her birimiz için önem taşır: Varlığımız artık kendimizin en ufak parçasından başka bir şey değildir. Herkes sanki tüm dünyaya yayılır ve büyük alanda duyarlı olur" (2009, s. 74-75). Aurelius da şimdiki anda var olmanın önemini vurgu yaparak, yaşamı sadece bu kısacık anda deneyimlemeye dikkat çeker. Çünkü arkamızda kalan günler çoktan geçmiştir; bizi bekleyenler ise bilinmeyen bir gelecektedir (2006, s. 52-53).

Rousseau, akli kavrayışındaki olumsuz eğilimi göstermek için felsefe ve filozoflara dair de düşüncelere sahiptir. Ona göre "insanı insan yapmadan önce onu bir filozof yapmak zorunluluğu hiç

yoktur" (1990, s. 84); çünkü "insanı çevresinden ayırıp yalnız bırakan felsefedir; acı çeken bir insan karşısında ona, gizlice istersen geber ben güvenlik içindeyim dedirten felsefedir" (1990, s. 122). "Filozofları dinlerken insan kendini bir pazar yerinde avaz avaz müşteri çağıran bir sürü madrabaz arasında sanır; her biri: bana gelin, bana gelen aldanmaz, diye bağırır durur" (2016, s. 30). Felsefenin içinde yer alan bilgin kişilerin doğa kanunu üzerinde birleştikleri bir nokta var ki, bu nokta onların sahteliğini de gösterir niteliktedir. O nokta şudur: kendisini kanıtlamış olan bir bilge ve derin bir metafizikçi olmadan doğa kanunu anlamak mümkün değildir. Rousseau'nun, akılı yücelten bu eğilimden çıkardığı iki sonuç vardır. Bunlardan ilki, insanların toplumu kurmak için, o toplumun içinden çıkan pek çok uğraşla ve sadece sınırlı sayıdaki kişiler aracılığıyla elde edilen bilgileri kullanmaya gebe kalmasıdır. Diğer sonuç ise, bu bilgilerin doğal olarak sahip olmamızın mümkün olmadığı aşkın bir içeriğe sahip olmasıdır. Böylelikle biz bu bilgilere ancak doğa halinden çıktuktan sonra sahip olabiliriz. Bilgiler doğanın değil de, çıkılan doğaya yöneltilen üstünlüklü bakışın ürünleridir (1990, s. 83). Oysaki biz içimizdeki doğa aracılığıyla bu kanunları tanımlayabiliriz. Ona göre şeylere yönelimdeki belirleyici olan kronolojik diyebileceğimiz üç neden vardır. Bunlardan ilk ikisi şeylerden hoşlanma veya hoşlanmama ve şeylerle aramızdaki uygunluk ya da uygunsuzluktur. Ancak bu nedenlerden sonra şeylere yönelimi belirleyen akıl gelir. Duyumsayan bir varlık olmamız nedeniyle, türdeşlerimize karşı eylemlerimizi belirleyen onların akıllı bir varlık olmaları değil, duyumsayan bir öze sahip olmalarıdır. Ruh tüm yetiler toplamı olarak en son akılda vardığı bütünlüğe ulaşınca kadar, çocukların onu hiç kullanmaması önemlidir (2009, s. 7-8). Çünkü ona göre, "kör olduğu halde ona uzattığınız meşaleyi görmesi ve düşüncelerin o uçsuz bucaksız ovasında çok iyi gören gözler için aklın henüz belirsiz çizdiği yolu izlemesi olanaksızdır" (2009, s. 93).

Cevizci, Rousseau'nun düşüncesinde yer alan aklın bu ikincil konumuna yakın olarak, Stoa felsefesindeki benzer bir eğilime dikkat çekmektedir (2013, s. 98-99). Zihin doğuştan kavram oluşturma yetisiyle donatılmıştır; ancak bu donatılmış zihnin etkin bir şekilde işlemesi için deneyime, dış dünyaya ilişkin duyulara ihtiyacı vardır. Onlara göre zihin doğuştan bir tabula rasa (boş levha) gibidir. Rousseau da benzer bir bağlama vurgu yaparak, öğrenme becerisiyle doğduğumuza ama bu becerinin henüz hiçbir şeyi tanımadığına ve bilmediğine işaret eder. Henüz daha tamamlanmamış bu beceri içerisindeki ruh, aslında kendi özsel zincirlerine bağlıdır. Böylelikle ilk hareketler ve bilgiler belli bir iradeden yoksun olarak mekaniklerdir. Mekaniklikten belli bir yetkinliğe uzanan yerin sınır olarak yerini göstermek ise mümkün değildir. Ona göre hiçbir filozofun şunu demeye cesareti yoktur: "işte insanın varabileceği ve aşamayacağı son nokta" (2009,



s. 42-43). Böylesi bir son nokta tayini için, doğanın bizim ne olmamıza izin verdiğini de bilmemiz gerekir. Hâlbuki bizler böylesi bir bilgiden yoksunuzdur; çünkü bir insanla başka bir insan arasındaki mesafeyi ölçmek imkânsızdır. Rousseau duyularımızın önceliğini göstermek için ıssız bir adaya düşmüş filozof örneğini verir. İssız bir adaya düşmüş ve tek başına kalan bir filozofun yapacağı tek şey olarak, adayı tanımaya veya duyumsamaya çalışacağını öne sürer. Onun için artık kitaplar geride kalmıştır ve şunu ekler: "insan cinsinin adası dünyadır; gözlerimiz için en çarpıcı nesne ise güneştir". Ancak Rousseau duyularımızın öncelikli bir konuma sahip olduğunu düşünse de, insanın sadece o alanda kalamayacağını bilerek duyuları düşünceye dönüştürmeden de bahseder. Bu dönüşüm birdenbire algılanabilir nesnelere zihinsel nesnelere atlamak şeklinde olmamalıdır. Birinciler aracılığıyla ikincilere geçmek esastır; çünkü duyular her zaman zihnin işleyişinde insana rehberlik eder. Çünkü ona göre "dünyadan başka kitap olgulardan başka da eğitim yoktur" (2009, s. 211-212).

Diğer taraftan, Stoa felsefesi açısından akıl öncelikli bir konuma da sahiptir. Örneğin Seneca, "oikeiosis" kavramını akılla ilişkisinde düşünür. Ona göre, "her hayvan önce kendi yapısıyla uyum sağlar; insanın yapısı ise akılcıdır, bu yüzden insan kendi kendisiyle hayvanca değil, akılcı yakınlık kurar. Bir insan, insan olan yanı sıra, kendisi için değerlidir çünkü" (1992, s. 306). Aurelius ise şöyle bir hatırlatma da bulunur: "bütün ussal varlıkların birbirlerine akrabalık bağıyla bağlı olduklarını ve bütün insanlara önem vermek insanın doğasında olsa da, bütün insanların düşüncelerini değil, yalnızca doğaya uygun bir yaşam sürenlerin göz önünde bulundurulması gerektiğini anımsa" (2006, s. 50). Laertios da akıl doğrultusunda yaşamak ile doğaya uygun yaşamak arasında bağlantı kurar; çünkü akıl içgüdüyü biçimlemek üzere buna eklenmiştir (2015, s. 330). Aurelius da aynı bağlantıya dikkat çeker: "ussal bir varlık için, doğaya uygun olarak davranmakla, usa uygun olarak davranmak aynı şeydir" (2006, s. 97). Stoa felsefesinde yer alan doğa ve akıl özdeşliğinden çıkarılan evrensel düzen üzerinden kurulan toplumsallık, dolaylı olarak Rousseau'da da yer alır. "Toplum Sözleşmesi" adlı eserinde toplumun kurulması için benzer bir akıl vurgusu vardır. Ona göre "yalnız akıldan çıkan evrensel bir adalet vardır" (2016b, s. 34).

#### **4. İnsan ve Eğitim**

Rousseau'nun merkeze aldığı insanı tanımak ve insan olmanın önemi, ona yönelik verilen eğitimin de yolunu çizer. Eğitim, bu incelemenin ve önemin sonuçlarıyla şekillenir. Ona göre "insanın eğitim

yerinde eğitilen at gibi kendisi için eğitilmesi gerekir; onu bahçesindeki bir ağaç gibi kendi tarzında yetiştirmelidir" (2009, s. 5). Kendi tarzına göre verilen bir eğitim, her şeyden önce onun tarzını ve özünü belirlemeye bağlı olacaktır.

Rousseau bu amaca yönelik eğitimden önce, eğitime genel bir bakış yönelttiğinde, üç tür eğitim ortaya atar: doğanın eğitimi, insanların eğitimi ve şeylerin eğitimi. Bunlardan ilki, bize bağlı olmayan ve yetilerimizin ve organlarımızın içsel gelişmesiyle ilgilidir; ikincisi ise, bize bağlı olan ve bu gelişmenin bize öğretilen kullanımıyla ilgilidir; sonuncusu ise, bazı bakımlardan bize bağlı olan, bizi etkileyen nesnelere hakkında kendi deneyimimizle edindiğimiz bilgiyle ilgilidir (2009, s. 6). Doğanın eğitiminde duyular önceliklidir ve bu öncelik hayal gücü üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir; insanların eğitiminde ise hayal gücü öncelikli konuma yükselir ve duyuları erkenden etkin kılarak, onları bozucu bir etkide bulunur (2009, s. 288). İnsanın verdiği eğitim, hayatımızın ilk yıllarında kafamıza yerleşen anlamsız bir eğitimidir ve düşüncemizi kötü yola sokar. Bu eğitimin verildiği kurumlarda, büyük masraflarla eğitilen genç insanlara öğrenilmesi gereken şeyler haricinde her şey öğretilir (2016a, s. 26). Dolayısıyla insanın eğitimini doğanın da içinde yer aldığı bir bütün olarak genişleterek ele almak gerekir; çünkü eğitim doğuştan başlar ve insan henüz konuşmadan önce bile kendini yetiştirme adına pek çok adım atmıştır. Öyleyse deneyin derslerden önce geldiğini söylemek yanlış olmaz. Bunun en güzel örneği ise, en kaba insanın bile doğduğu andan vardığı noktaya dek gelişiminden ortaya çıkan bilgidir. Bu öyle bir gelişmedir ki, bilginlerin tümü kendi alanlarındaki uzmanlıklarının bilgi birikimiyle gelse, bir insan hayatının basit gelişimi karşısında biriken bu bilgi çok küçük kalır (2009, s. 44).

Deneyin derslerden önce gelmesi nedeniyle, ilk eğitim olumsuz olmalıdır. Diğer bir deyişle, eğitimin ilk amacı, erdemin ve gerçekliğin neliği üzerinden yürütülen doğruluk tanımlamaları değil, öğrencinin yüreğini kötülüğe ve zihnini ise yanlışla karşı korumaktır (2009, s. 93). Bu nedenle Rousseau açısından en iyi yetiştirilmiş kişi, yaşamın iyiliklerine ve kötülüklerine katlanmayı en iyi bilen kişidir. Böylelikle onun için gerçek eğitim kurallardan çok uygulamalara dayanır; çünkü ona göre yaşamaya başlayarak kendimizi eğitmeye başlarız; yani eğitimimiz bizimle başlar (2009, s. 12). Dolayısıyla eğitimi veren hoca için alınması gereken tavır, öğrenciye bir şeyler empoze etme biçiminde değil; şeylerin kendileri arasındaki ilişkileri gösterme açısından, yönetmeye veya yönlendirmeye dayanmalıdır. Bu yönetme veya yönlendirme alanı ise, genel olarak deneyimler bütünü olarak yaşamdır. Çünkü ona göre, "önemli olan onun ölümünü engellemek değil, onu yaşatmaktır. Yaşamak solumak değil, davranmaktır, organlarımızı, duygularımızı, yetilerimizi, bizi

varlığımızın bilincine vardırır kendimizin tüm parçalarını kullanmaktır" (2009, s. 13). Kuralların yöneldiği açılım olarak ölümden kaçan birisine, yaşamayı öğretmek mümkün değildir (2009, s. 31). Zaten "eğer ölümsüz olsaydık çok mutsuz insanlar olurduk" (2009, s. 72). Ölümün şimdiki zamandaki zorunluluğunun kabulü, Stoa felsefesi açısından Seneca'da da yer alan bir düşüncedir. Genel olarak yazgının kabulü olarak da okunabilecek bu düşünce, sonsuza hükmeden bir yasaya bağlılığın bilincidir. Bu bilinç içerisindeki insana, alinyazısı kılavuzluk eder; çünkü ona ne kadar ömür biçildiği doğduğu an bellidir (2014, s. 75). Seneca'ya göre, "hiçbir hayvan, ölüm korkusunu tanımadan hayata atılamaz" (1992, s. 306). Ölüm ve yaşam üzerinden kurulan bu anlam çerçevesinde, eğitimin ilk düsturu ise şu şekildedir: "acı çek, öl ya da iyileş; ama özellikle son saatine kadar yaşa" (Rousseau 2009, s. 73)

Rousseau'ya göre, belki de eğitimin ilk buyruğu denebilecek bu ilkesinden yoksun olarak yetişen bir çocuk, her şeyden önce bizden armağan olarak ömür boyu bağlı olacağı zincirleri edinir (2009, s. 15). Hâlbuki "doğa çocukların büyüyüp adam olmadan önce çocuk olmalarını ister" (2009, s. 87). Çünkü ona göre "çocukluk aklın uykusudur" (2009, s. 115). Herakleitos da benzer olarak, "insanların fikirleri, çocukların oyuncakları gibidir" (2016, s. 81) der. Diğer bir deyişle, aklın uykusunda, rüyadaki oyunsallık egemendir ve bu oyundan çıkmamış bir insan için fikirler, sahibi olmayan oyuncaklar gibidir. Her yaş veya dönem zamansal olarak bir yere sahiptir. Her bir dönemin yerinin bütün içindeki konumu, doğanın kendi ritmine göre düzenlenir. Rousseau bu düzen için şöyle söyler: "insan büyük ve güçlü doğsaydı boyunun ve gücünün bunları kullanmayı öğreninceye kadar ona bir yararı olmazdı..çocukluk durumundan yakınıyor; ama eğer insan çocuk olarak yaşama başlamasaydı, insan ırkı yok olurdu" (2009, s. 6). Brooke Rousseau'nun insan yaşamı içindeki her bir dönemin kendi içinde belirlenmesi düşüncesini, düşünürün "Emile" eserini beş bölümde yazmasıyla ilişkilendirir ve bu ilişkiyi de Seneca'nın gelişen organizma bağlamı içerisine yerleştirir (2012, s. 191). Bu bağlamda Seneca her yaşın kendine özgü bir yapısından bahseder. Ona göre, "bebeğinki başkadır, çocuğun ki başka, ihtiyarın ki başka.. herkes içinde bulunduğu yapıya uyar.. hangi yapıya varmış olursa olsun onu korur onunla bağdaşır.. her yaşın yapıları ayrı olsa da kendi yapısına uyum sağlaması değişmez, aynı kalır" (1992, s. 306).

Rousseau eğitimin yaşam içindeki deneylere dönük yüzünün birincil öneme sahip olduğu bu biçiminde, daha yolun başındayken bir yol ayrımındadır. Bu ayrımın taraflarını ise şunlar oluşturur: bir insanı kendisi için yetiştirmek ve başkaları için yetiştirmek. Ona göre bu ayrımda kalan eğitici için, bir insan veya bir yurttaş yetiştirme arasında seçim yapmak gerekir (2009, s. 8). Her ne kadar

bu seçim insan yetiştirme adına yapılmış gibi dursa da, toplum ele alınmaya başlandığında imkânsız olan uyumun gerçekleşmesine dair girişimlerde bulunur.

## 5. İnsan ve Toplum

Rousseau'nun toplum düşüncesine geçmeden önce Stoa felsefesi açısından toplumun konumuna dair bir şeyler söylemek, bu felsefe ve Rousseau arasında kurulacak bir başka bağıntıya işaret eder. Bu bağıntı içerisindeki ortaklık, toplumun olumlu bir biçimle ele alınışı olacaktır. Stoacılar açısından ortak bir insan tasavvuru vardır. Bu ortak tasavvur dışında kalan şeyler, cinsiyet, ırk, ulus gibi farklılıklar, önemsiz şeylerdir. Bütün toplumları içine alacak dünya toplumu inşa etmeye çalışırlar ve her bir insanı da bu toplumun evrensel yurttaşı (kosmopolites) olarak görürler (Arslan 2010, s. 182).

Brooke'un Stoa felsefesindeki "oikeiosis" düşüncesinde yapmış olduğu ayırmda yer alan sosyal "oikeiosis", toplumsallığın kurulmasını sağlayan bir ögedir. Kişisel "oikeiosis" gibi doğuştan sahip olduğumuz bu nitelikte de toplumsallığı kuran ailedir. Ailedeki her bir ebeveynin bir zamanlar çocuk olması nedeniyle, çocuklarımıza bakmamız içgüdüselidir ve bu içgüdü kendimizin olduğu kadar bize yakın olanların refahını da gözetler. Bunun temeli rasyonel gelişim üzerinden kurulur. Buna göre bilge kişi herkesin ilgilerini kendi yakınlığına ve düşüncesine göre dikkate alacak olan kişidir. Brooke, bunu adaletin ve toplumsal hayatın ilkesi olarak görür (2012, s. 43-44). Bu yaklaşım Stoa düşüncesinde yer alan kosmopolitizm için de temeldir. Hierocles de "oikeiosis" in topluma açılımına dair ünlü çemberler düşüncesinde aynı noktanın kaynaklığını yapar. Ona göre her birimiz çemberlerle sınırlanmış bir durumdayızdır. İlk çember, merkez olarak her bir insanın kendi aklıyla çizdiği çemberdir ve bedenle ilişkilidir. Bütün diğer çemberler, burayla temas halindedir. İkinci çember ise, aile, kardeşler, eş ve çocuklarla çizilen çemberdir. Üçüncüsü, daha uzak akrabalarından oluşur. Dördüncüsünde ise, kişinin bulunduğu bölgeyle ilişkisi hâkimdir. Son çember ise bütün çemberleri çevreleyen en uzakta ve en geniş olan olarak insanlık çemberidir (2009, s. 91). Hierocles'in çemberlerinin merkezinde, kendini koruma içgüdüleriyle beraber gelişen kendilik sevgisi vardır. Bu sevgi, canlıların kendi çocuklarına karşı gösterdikleri sevgiyi ve ilgiyi de içine alacak şekilde genelleştirilir. Böylelikle topluma kadar uzanan, insanlar arası doğal yatkınlık ve sempati kavramı doğar (Arslan 2010, s. 375).

Aurelius toplumsallığın zorunluluğuna dikkat çekerek, toplumda bir arada yaşama yasasından kaçan kişiyi kaçak olarak görür. Böylesi bir zihnin, gözlerini kapatması anlamında kördür ve dünyadan el etek çekerek içine çekilip olup bitenden hoşnut olmadığı için kendisini evrensel dünyadan ayırır. Bu ayırma işlemiyle de dünya üstünde bir apse olarak kalır (2000, s. 64). Laertios ise insanın toplum yaşamına ve eylemine uygun bir yaratılışı olduğu düşünür. Erdemli bir insanın bir köşeye çekilip yalnız yaşaması söz konusu değildir (2015, s. 342). Hierocles de insanın özüne ait olan bu niteliği, ihtiyaç olgusu çerçevesinde düşünür. İnsanlar şehirlerde yaşar ve bu yaşantıya bağlı olarak başkalarına ihtiyaç duyar. Bu bizim aynı zamanda sosyal varlıkları oluşumuzun da belirleyicisidir (2009, s. 29). Aurelius toplumsallığın kurucu motivasyonu olarak ihtiyaç olgusunu yararlarla ilişkisinde ele alır (2006, s. 103). Ona göre insan doğasının üç ilkesinden ilki, toplumsal yararlıdır; çünkü ussal varlıklar birbirleri için var edilmiştir. Toplumsal yararın sağlayıcısı ve birleştiricisi ise insanların evrensel akıldan aldıkları paydır. Yasa/Akıl (logos) ortaktır. Hepimiz bir yönetim biçimine katılarak yurttaş oluruz; dolayısıyla evrenin bir kent olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Zihnimiz, mantığımız ve yasamız bu ortak devletten, yani kendine özgü bir kaynaktan gelir; tıpkı topraksız olanın topraktan gelmesi gibi. "Hiçten hiçbir şey çıkmaz, hiçbir şey hiçe dönüşmez" (Aurelius, 2006, s. 60). Epiktetos toplumu kuran bu evrensel uyumun koşulu olarak, yurttaşların her bir eyleminin başkalarının evrenle/doğayla olan uyumunu azaltmaması olarak görür (2013, s. 61).

Ben ve diğerleri üzerinden, doğayla uyumlu bir bütünlük içerisinde kurulmaya çalışılan toplumsallık, Rousseau'nun düşünce dünyasında da temel uğraklardan birisidir. Bu temel uğrağın açıklanması için, öncelikle onun toplumsal sözleşme kavramına değinmek gerekir. Ona göre toplum sözleşmesi, "doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zekâ bakımından olmasalar da sözleşme ve hak hukuk yoluyla eşit olurlar" (2016b, s. 22). Toplum sözleşmesiyle, "her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz". Böylelikle bütünü içindeki her bir parça bütünle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalır. Herkesin kendi buyruğuna dönük olarak yer alması, durumu herkes içinde bir kılar ve böylelikle bu durumun dışındaki her şey, herkes için aynı zarar niteliği taşır (2016b, s. 14-15).

Rousseau sözleşmeyle kurulan toplumu, topluluktan da ayırır. Toplum, kamusal bir yarar, politik bir bütün ve ulus-başkan ilişkisini içerirken; topluluk kalabalığın boyunduruk altına alınması ve efendi-köle ilişkisini içerir. Diğer taraftan toplum sözleşmesiyle beraber doğal durumdan da çıkılmıştır (2016b, s. 12). Rousseau bu geçişi, kararsız ve iğreti durumdan, daha iyi ve daha güvenli

bir duruma geçiş olarak okur. Doğal bağımsızlık yerine, özgürlük gelmiştir ve insanlar, başkalarının alt edebileceği güçler yerine, toplumsal birliğin yenilmezleştirdiği hakka kavuşmuşlardır (2016b, s. 31). Ancak Rousseau toplumsal sözleşmenin temelinde yer alan eşitliği saymaca bir eşitlik olarak da görür. Çünkü ona göre, "hiçbir toplum değiş tokuş olmaksızın, hiçbir değiş tokuş ortak ölçü olmaksızın ve hiçbir ortak ölçü de eşitlik olmaksızın var olamaz" (2009, s. 248).

Rousseau'nun bir yanıyla toplumsal sözleşmede ele aldığı topluma olumlu bakışı, öte yanıyla hem topluma dair saymaca bir eşitlik vurgusu hem de doğa durumuna olumlu bakışı arasındaki ikircikli tutumunu daha iyi anlayabilmek için, ele aldığı insanın dört aşamalı tarihini açıklamak gerekir. Bu dört aşamalı tarih şu şekildedir:

1- Başlangıçta tek başına, vahşi, gelişmemiş hayvan; hem barışçıl hem değil, ama mutlu değil; çünkü mutluluk, mutluluk bilincinin varsayar.

2- İlk insan toplumları, insanın en mutlu olduğu çağ; doğa haline göre bir ilerlemeyi simgeler, fakat ilk düşkünlük belirtileri de bu çağda ortaya çıkar.

3- Özel mülkiyetin ortaya çıktığı, "insan toplumunun insanı" olan çağdır. Zenginler mülklerini korumak için her sosyal grubun içindeki bütün insanlar arasında bir sözleşmeyle, Devlet'i meydana getirmeyi düşünürler. Ama burada aldatmak amacıyla yapılan hileli bir anlaşma söz konusudur.

4- Böyle sonuçlara varan hileli sözleşme yerine, herkesin bütün özgürlüğünü korumak için bütün özgürlüğünü feda edeceği, gerçek sözleşmeyi işleyip ortaya çıkaracaktır (İleri 1990, s. 54).

İlk aşamada, doğa durumundaki insan, içgüdüleriyle uyum içindedir ve doğanın ona çizdiği sınırların dışına çıkmaz. İhtiyaçlarını gidermek için eylemlerde bulunur; belli bir doyuma ulaştıktan sonra tekrardan doğadan gelen içgüdüü bekler. Onda insan toplumunun kavramları olmadığı için, bu eylemlerinde belirleyici olan da akıl değildir.

İkinci aşama ise, insanlık tarihinin en gerilimli aşamasıdır. Taşıdığı olumlu ve olumsuz niteliklerle diyalektik bir gelişim gösterir. İlk insan toplumlarının oluşmasıyla birlikte, tüm yeni oluşan duygular içerisinde Rousseau'nun anahtar kavramlarından biri olan merhamet de bu aşamada tam formuna ulaşmaya başlar. Ancak bu formu edinmesi aşamanın özüne uygun olarak diyalektik bir nitelik taşır. Çünkü insan özellikle bu duygunun nereden geldiğini bilmeden önce sahip olur. İlk aşamada kalmış olsaydı bu duygunun bütünlüklü haline sahip olamazdı; öte yandan üçüncü aşama olan bilgi çağında bu duyguyu edinmiş olsaydı kaynaklarını bilirdi ve böylelikle bu duygunun

saflığı bozulurdu. Dolayısıyla hiçbir şey hissedemeyecek kadar fikri kıyaslamış olurdu. Diğer taraftan ise, yani ilk aşamayla ilgili olarak, kendi hissettiğini anlayacak kadar fikre de sahip olmamış olurdu. İkisinin arasında duran bu aşamada insan, bu duygunun bilgi ve duygu olan birlikteliğinden doğan tam formunu kazanır (Rousseau 2009, s. 300). Bu aşamada ahlak düşüncesi da insan eylemlerine dâhil olmaya başlar. Ancak bu düşünce tam olarak yerleşmediği için kanunlardan yoksun olan insan, maruz kaldığı saldırıları yargılayandı. Bu belirlenim doğa haline uygun düşen iyilik gibiydi ama doğmakta olan toplumda yer alan iyiliğe de uymuyordu. Rousseau buradan yola çıkarak bu çağı, ilkel durumun tasasızlığıyla özsaygının taşkın faaliyeti arasında duran altın çağ olarak adlandırır. Ancak özsaygının taşkın faaliyetlerinin nüve halinde yer aldığı çağ olarak da, toplum durumundaki çarpıklıklarında filizlendiği bir aşamadır (1990, s. 143).

Üçüncü aşama ise "insan toplumunun insanı" olan çağdır. Bu çağ da insanlar arasında çarpıklıklar ve çürümüşlükler hüküm sürer. Bunun nedeni ise, toplum sözleşmesinin çarpıtılmış bir biçiminin kullanımıdır. Çünkü Rousseau'ya göre, "politik bütün, tıpkı insan bedeni gibi, daha doğar doğmaz ölmeye başlar ve göçüşünün nedenlerini kendinde taşır" (2016b, s. 84). Bu göçüşü sadece insanlığın gelişiminde değil, bir insanın gelişiminde de görmek mümkündür. Erişkin insan olmak için yaratılan insan, yasalar ve toplum aracılığıyla yeniden çocukluğun içine daldırılır (1990, s. 174). Rousseau bu göçüşü hazırlayan eşitsizliğin üç aşamasını kronolojik olarak şu şekilde sıralar: kanunun ve mülkiyet hakkının kurulması, yüksek görev makamlarının kurulması ve meşru ve kanunlara uygun erkin keyfi erk haline gelmesi. İlk aşamada zengin ve fakir; ikincisinde güçlü ve zayıf ve sonuncusunda ise efendi ve köle ilişkisi hâkimdir (1990, s. 169). Bu üç eşitsizlik aşaması manevi veya politik eşitsizlik olarak da adlandırılabilir. İnsan türündeki iki tür eşitsizlikten biri olan bu eşitsizlik türünde uzlaşmaya dayanan ve başkalarının zararına yararlanan bir sömürü sözleşmesi işletilir. Diğer tür eşitsizlik doğaldır ve yaş, sağlık ve fiziksel güçleri içerir (1990, s. 87). Eşitsizliğin ilk türünde, kölelik rejimi egemendir. Bu rejimi kurmak için doğaya karşı zor kullanmak, onu sürelice yerleştirmek için doğayı değiştirmek gerekmiştir. Dolayısıyla Rousseau köle bir kadının köle bir çocuk doğuracağı fikrine karşı çıkar. Bu fikri oluşturan ise o toplumdaki koşullardır. Kölelik içinde doğan bir insan kölelik için dünyaya gelir (1990, s. 165). Eğer kölelik doğallaştırılmış bir olgu gibi sunulursa, bu onun doğaya aykırılığını gösterir (2016b, s. 6). Rousseau kölelik ilişkileriyle düğümlenmiş insanlığın bu aşamasında, aynı zamanda bir fırsatta görür. Bu fırsat ise paradoksal olarak kölelik bağları içinde yer alır. Bütün bireyler bir efendi karşısında hiçbir şey olmadıklarından eşit bir düzleme çekilir. Buna bağlı olarak kölelerin efendinin tutkularından başka düzenleyici yönlendirmeleri olmadığından, insanlığın bu aşamasında ortaya

çıkan iyilik kavramları ve adalet ilkeleri yeniden ortadan kaybolur ve doğa durumundaki tek kanun olan en güçlünün hükmetmesi kanuna geri dönülür. Bu kanunda efendi, doğa durumundaki maddi güç üstünlüğü yerine, manevi güç olarak kendisini en tepeye koyar ve hükmetmesinin de aracını edinmiş olur. Maddi ve manevi güç olarak ayırım, iki tür doğa durumunu ortaya çıkarır: saf doğa ve yapay doğa. Maddi güç saf doğa durumuna gönderme yaparken, manevi güç ise insanlığın üçüncü aşaması olan toplumsal durum içindeki çürümüşlüğe gönderme yapar (1990, s. 174).

Rousseau, dördüncü aşmada insanlığa bir fırsat sunar. İnsanlık bu aşmada, içeriği belirlenmiş toplum sözleşmesini doğru bir şekilde ele alarak, üçüncü aşama olan çürümüşlükten de kendini çıkaracaktır. Bunun en önemli koşulu ise, özgürlüktür. Ancak buradaki özgürlük somut temellerle kurulur. Yurttaşların her şeyden önce özgürlük idesine sahip olması için, bir şeye kendi malı gibi sahip olması gerekir. Bir şeye sahiplik ile vurgulanan, özgürlüğün ödevlere göre biçimlenmesi değil, hakkın biçimlendirdiği özgürlüğün öne çıkarılmasıdır. Rousseau burada açıklanmak istenenin mülkiyet olmadığını mülkiyet ilkesi olduğunu söyler ve köyde yaşayan bir çocuk örneğini verir. Bu çocuk etrafındaki insanların bir toprak parçasından ürünler aldıklarını ve bu ürünlerle de yaşamlarını idame ettirdiklerini görür. Bu gözlemlerinden sonra bir hak olarak kendisinin de böylesi bir toprağa sahip olması gerektiğini düşünür. İşte tam olarak bu düşüncede somut bir özgürlüğün inşası mümkündür ve böylesi bir özgürlük de insanlığın dördüncü aşamasının çekirdeğidir; çünkü "ilk görevlerimiz kendimize karşıdır; ilk duygularımız da kendi içimizde yoğunlaşır; tüm doğal hareketlerimiz önce yaşamımızı sürdürmemize ve rahatımıza yöneliktir; böylece ilk adalet duygusu borçlu olduğumuz değil, bize borçlu olunan adaletten gelir" (2009, s. 100).

## 6. İnsan ve Ahlak

Rousseau ahlak düşüncesini geliştirirken genel olarak doğal insan ve uygar insan ayırımına göre tavır takınır. Belli bir ahlak düşüncesinden bahsetmek için belli bir toplum durumunu ve akıl yetilerinin gelişmesini koşul olarak ele almak gerekir. Seneca'dan şu alıntıyı yapar: "aramızda bilginler yetişmeye başlayalı, iyi insanlar ortadan kayboldu". Ona göre Romalılar o zamana kadar yaşamın kendisini, erdemi göstermek için bir alan olarak kabul ederlerdi; ne zamanki erdemin bilimi yapılmaya başlandı, işte o zaman her şey yavaşça çürümeye başladı. Tanrı, hikmetiyle insana verdiği bilgisizliğin insanlar arasında sürekli çabalarla kapatılmasına ceza olarak, insanlara lüks, ahlaksızlık ve kölelik vermiştir (2016a, s. 16-17). Öte yandan doğal insanlar arasında hiçbiri ahlaki



ilişki yoktur; çünkü kabul edilmiş görevler yoktur. Bu nedenle de eylemlerin iyi veya kötü niteliğinden söz etmek mümkün değildir. Doğa durumundaki insan için belli bir iyilikten veya kötülükten söz edilecekse, bu ancak fiziksel varoluşuyla bağıntılı olur. Kendine varlığına zarar verecek şeyi bir tür kötülük, yararlı olacak şeyi de iyilik veya erdem olarak kabul eder (1990, s. 117). Ancak hem insanlık süreci içinde hem de bir insanın gelişim süreci içinde belli bir aşamaya gelindiğinde gücüne bağlı olarak gelişen bilgileri de gelişir. Tinsel varlığıyla yer aldığı bu aşamada artık ahlak düşüncesinin merkezinde yer alan mutluluğa veya mutsuzluğa elverişli bir hal alır (2009, s. 67). Ancak toplum içinde duyarlılığı kişiliği ile sınırlı kalırsa eylemlerinde ahlaksal bir nitelikten söz edemeyiz. Duyarlılığı kendi dışına doğru yayılarak genişlediğinde kendisini gerçekten insan kılan ve türünün ayrılmaz parçası haline getiren iyilik ve kötülük duygularına ve kavramlarına sahip olur (2009, s. 295). Duyarlılığın dışarıya taşması, aynı zamanda özsaygının bir faaliyetidir. Bu faaliyet içerisinde insan, kendini başkalarıyla ilişkisinde düşünerek beğeni üzerinden değerini belirlemeye çalışır. Dolayısıyla ahlak, "insanın kendini beğenmesinden doğmuştur" (2016a, s. 19).

Stoa felsefesi açısından da ahlak düşüncesi, bu felsefenin üç temel bölümlenmesinden biri olarak temel bir öneme sahiptir. Arslan bu düşüncenin ürettiği ahlaki eylemlerin aşamalarını şu şekilde sıralar: "-doğal içtepiye uygun davranma ve onun gereğini yapma, -doğasına uygun olanı alma ve ona aykırı olanı reddetme, -uygun seçimlerde bulunma, -bu seçimlerin süreklilik kazanması. Bu son aşamayla rasyonelleştirilmiş ve doğaya tam uygun olan tutarlı doğru, iyi, mükemmel ve tam eylemler gerçekleştirilir" (2010, s. 392). Bu dört aşama, Rousseau'nun ahlak düşüncesiyle benzerlik gösterir. İlk iki aşama, doğa durumunda fiziksel varoluşuyla yer alan (insanlık tarihi içinde) ve henüz çocukluk döneminde akıl yetisi gelişmemiş haliyle (bir insanın gelişimi içinde) var olan insana gönderme yapar. Bu iki aşamada ahlak düşüncesi yoktur veya yeteri kadar gelişmemiştir. Son iki aşama ise, toplum durumunda tinsel varoluşuyla yer alan, ergenlik ve sonrası dönemde akıl yetisi gelişmiş haliyle var olan insana gönderme yapar. Bu son iki aşamada artık, seçimlerde bulunabilen ve bu seçimleri sürekli kılan ahlak düşüncesi veya ahlak düşüncesinin tamamlanmış formu hâkimdir. Eylemlerin bu dört aşama sonrasında belli bir ahlaki nitelik taşıması, eylemi yapan varlıkların bütün-parça ilişkisindeki konumuyla da ilgilidir. Evrenin bütünü açısından, ahlakiliğin kavramları olan doğaya uygunluk veya aykırılık ve iyi veya kötü kavramları geçersiz ve anlamsızken, bu bütün içerisindeki parçalar olarak eyleyen varlıkların kendisi için geçerli ve anlamlıdır (Arslan 2010, s. 370). Doğa kendinde iyi veya kötü değildir. İyi ve kötü olan şeyler insana mahsustur ve bu şeylerin yer alması için ise belli bir aşama gerekir. Seneca için bu aşamada

belirleyici olan akıldır; çünkü ona göre "hiç kimse rastlantıyla iyi olmaz, erdemini öğrenilmesi gerekir" (1992, s. 313-314).

Rousseau için de erdemini bir aşama olarak akıl çağına varıldığında kazanılması söz konusudur. Ancak, aklın Rousseau açısından gerilimli ele alınışı hatırlandığında, aynı akıl kötülüklerin de kaynağı olabilir. Ona göre "her şey yaratıcının elinden çıktığında iyidir; insanoğlunun elinde bozulur" (2009, s. 5). "Kötülükler karşısında durmadan doğadan yakınmak boşunadır. Bütün kötülükler insanın kendisinden gelir" (1990, s. 38). Ancak bu kötülükler insana doğuştan verili değildir. Kötülüklerin kaynağını, yani nasıl ve nereden geldiğini tayin etmek için, toplum yaşamındaki akıl sahibi insanın eylemlerine bakmak gerekir. İyiliklerin ve kötülüklerin kaynağı da orasıdır (2009, s. 91). Epiktetos da benzer olarak, iyinin ve kötünün doğasını irademizin seçimleri olarak görür (2013, s. 112). Dışımızdaki dünyada yer alan şeyler, iradenin üzerlerinde deneyim edinerek iyi ve kötü olanı atadığı varlıklardır. Dolayısıyla Aurelius'un da dediği gibi, "nasıl davrandığın ahlaksal bakımdan önem taşır; kullandığın malzeme ise kendi başına ne iyi ne de kötüdür" (2006, s. 104).

Doğanın kendinde iyi veya kötü olmayışı ve buna bağlı olarak iyiliğin ve kötülüğün insandan türeyen kavramlar oluşu, bu kavramların merkezi yönelimi olarak mutluluğun ya da mutsuzluğun tanımını yapmayı da güçleştirir. Bunun nedeni ise her şeyden önce bu duyguların sahibi olan varlığın, yani insanın sürekli değişkenlik göstermesidir. Vücutlarımızın değişimleri gibi duygulanımlarımızın değişimleri de sürekli akış halindedir. Dolayısıyla iyilik ve kötülük hepimiz için ortaktır. Ancak bu ortaklıktan pay alış her bir insan için farklı ölçülerdedir. Rousseau bu farkın ortaklığını ise merhamet ile ilişkisinde acı üzerinden kurar. Çünkü her zaman zevkten daha çok acı vardır. Bu ortak fark üzerinden kurulan mutluluğu çekilen acıların azlığıyla ölçmek gerekir. Ona göre "her türlü acı duygusu bu duygudan kurtulma arzusundan ayrılmaz; her türlü zevk düşüncesi de bu zevki tatma arzusundan ayrılmaz; her arzu yoksunluğu gerektirir ve duyulan tüm yoksunluklar acı vericidir; öyleyse, mutsuzluğumuz arzularımızla yetilerimizin durumuna bağlıdır; yetileri arzularına denk olan bir kimse kesinlikle mutlu bir kimse olacaktır" (Rousseau 2009, s. 70).

## Sonuç

Çalışmada da görüldüğü üzere, incelemenin başlangıç noktası olarak ele alınan insana dair inceleme Rousseau ve Stoa felsefesi açısından ortak bir amaç taşımaktadır. Stoa felsefesinin dönemsel olarak

yükselişini dikkate alarak, insanın düşüncesinin merkezine alınması hatırlandığında, bu ortaklık daha da belirginleşecektir. Aynı zamanda bir tutum felsefesi olarak da adlandırılan Stoa felsefesi, yaşam ile ölüm arasında insanın kendisine ve şeylere karşı alması gereken tavırları merkezine alır. Buna benzer olarak Rousseau da yaşamın kendisini bir deneyim alanı olarak görür ve bu deneyim alanı içerisinde sergilenen tavırlar, insan olmanın ölçütlerine göre değeri belirlenen şeylerdir.

Başlangıçta kurulan bu benzerlik, insan doğasının unsurlarından olan tutkular ve gereksinimler alanında bozulmaya başlar. Stoa felsefesi için tutkular, kaçınılması gereken şeyler olarak öne çıkar. Bu tutum Rousseau'da da vardır; ancak sonra yol değiştirilir ve tutkulara ikiye bölünme olur. Olumsuz olan tutkular Stoa felsefesiyle benzerlik gösterir. Ancak olumlu olan tutkular, Stoa felsefesinde olmayan biçimiyle, kendimizi sevmemizle ilgili olarak kendimizi korumamızın temel kaynağı olur. Bu tutku aynı zamanda, Rousseau açısından, toplumsallığı kuran temel etmendir. Rousseau'nun toplum anlayışı ikircikli bir nitelik taşıyor gibi görünse de, özünde tek bir toplum yaşamı vardır o da toplum sözleşmesinin ideal uygulananıdır. Bu ideal olan toplum anlayışıyla Stoa felsefesinin toplum anlayışı arasında benzerlikler bulunur. Her ne kadar Rousseau için, Stoa felsefesinde yer alan "kosmopolitizm" düşüncesinden bahsetmek güçse de, toplumsal yaşamın önemi ve gerekliliğini öne çıkardığını söylemek mümkündür. Toplum aracılığıyla kurulan bu bağlamda, Stoa felsefesinde yer alan "oikeiosis" kavramı belirleyicidir. Rousseau'nun felsefesinde bu kavrama karşılık gelebilecek kavram "özsevgi"dir. "Oikeiosis" ve "özsevgi" insanın kendinden çoğalarak topluma açıldığı kapının anahtarı gibidir.

İnsanın temel unsurlarından biri olan akılda ise, iki felsefe arasındaki yakınlık ve uzaklık girift bir niteliğe sahiptir. Bu kararsız sonucun nedeni ise Rousseau'nun akla karşı tavır değiştiren yaklaşımlarıdır. İlk bakışta onun için akıl hem ahlaksızlığın çıkış kaynağı hem de bizi doğadan çıkararak ele alınır. Aklın bu olumsuz kavranışına karşın, ideal olan toplumun kurulması için aklın olumlu nitelikleri de ele alınır. Bu tutum, Stoa felsefesiyle akıl üzerinden kurduğu benzerliklerden birisidir. Stoa felsefesi için akla uygun olan toplumsal düzene ve birliğe de uygun olmalıdır; Rousseau için ise sadece akıldan çıkan evrensel bir yasa vardır. İki felsefe arasında kurulacak benzerliklerden bir diğeri ise ahlak düşüncesindedir. Bu benzerlik, doğanın kendinde iyi veya kötü olmadığıdır. Bütün kötülüklerin kaynağı insandır. İnsanın kaynak olarak belirlenmesi, erdemini kazanılmasının eğitimle olan ilişkisini ortaya çıkarır. Ancak eğitim konusu, her ne kadar çok net olmasa da, iki felsefeyi birbirinden ayıran çizgi olarak da görülebilir. Stoa felsefesi açısından erdemli olmak için eğitim almak gerekir. Bu felsefenin aynı zamanda bir okul olduğunu

düşündüğümüz zaman eğitimin bilgeliğe kavuşmadaki önemi de ortaya çıkar. Rousseau'da da eğitim önemlidir; ancak eğitim de ayrıma gider ve insanların verdiği eğitimin doğaya aykırı olarak insanı kendisine yabancı kıldığından söz eder. Erdemi yaşamda öğrenmek varken, onun bir bilgi formu olarak edinilmeye çalışılması bütün kötülüklerin de kaynağıdır.

Birbiriyle çelişen gibi görünen bu benzerliklerin ve farklılıkların asıl kaynağı, Rousseau'nun düşünce dünyasının taşıdığı gerilimdir. Karşıtlıkları kendi düşüncesinde eritecek kadar çok boyutlu bir düşünce dünyasına sahip olan Rousseau'yu takip etmek her zaman farklı yollara çıkmaya gebedir. Bu yolların beslendiği çeşitliliğin ve zenginliğin en büyük kaynaklardan birisi ise belirsiz olarak bırakılmış aradalıktır. Diğer bir deyişle doğal durumdan toplum durumuna geçişte karanlıkta kalan ara dönemdir. Bu dönemi paradoksal olarak altın çağ olarak da adlandırır. Hem insanın en mutlu olduğu hem de ilk düşkünlüklerin ve çürümüşlüklerin görüldüğü çağdır. Doğal insana ve uygar insana dair çizdiği tüm olumlu ve olumsuz nitelikler bir nüve olarak burada saklıdır. Bu dönem rastlantısallığın egemen olduğu bir dönem olarak, onun düşünce dünyasının diyalektik biçimini ve içeriğini oluşturur.

## KAYNAKÇA

- Arslan, A. (2016) İlkçağ Felsefe Tarihi (4. cilt), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aurelius, M. (2006) Düşünceler, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Brooke, C. (2012) *Philosophic Pride - Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, New Jersey: Princeton University Press.
- Brun, J. (2010) *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, A. (2013) *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Epiktetos, (2013) *Söylevler*, çev. Birdal Akar, Ankara: Divan Kitap.
- Herakleitos, (2016) *Fragmanlar*, çev. Arzu Akgün, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hierocles, (2009) *Hierocles the stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, ed. Ilaria Ramelli, çev. David Konstan, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Laertios, D. (2015) *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1990) *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2009) *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2016a) *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2016b) *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Seneca, (1992) *Ahlaki Mektuplar*, çev. Türkan Uzel, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Seneca, (2014) *De Providentia - Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım.