

NFA
CADDEBOSTAN

Noesis Felsefe Atölyesi
2019

POLİTİK FELSEFE

Jean-Jacques Rousseau

İdea Yayınevi, Şarap İskelesi Sk. 2/101 Karaköy, Beyoğlu — İstanbul
Bu çeviri için © Aziz Yardımlı 2019
İngilizce’de

*A History of Philosophy: Volume VI, Part I, Modern Philosophy,
The French Enlightenment to Kant*’ta yayımlanmıştır
Frederick Copleston
Felsefe Tarihi, Cilt 6

Tüm hakları saklıdır
*Bu yayımın hiçbir bölümü İdea Yayınevinin
izni olmadan herhangi bir biçimde yeniden üretilemez*
ISBN 975 397 002 1

NOESİS FELSEFE ATÖLYESİ — 2019
POLİTİK FELSEFE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ROUSSEAU (1)

1. *Yaşam ve Yazılar* 81
2. *Uygarlığın Kötülükleri* 84
3. *Eşitsizliğin Kökeni* 89
4. *Genel İstenç Kuramının Ortaya Çıkışı* 95
5. *Rousseau'nun Duygu Felsefesi* 100

ROUSSEAU (2)

1. *Toplumsal Sözleşme* 107
2. *Egemenlik, Genel İstenç ve Özgürlük* 113
3. *Hükümet* 123
4. *Vargı Notları* 126

BÖLÜM ÜÇ
ROUSSEAU (1)

1. Yaşam ve Yazılar

JEAN JACQUES ROUSSEAU 28 Haziran 1712'de Cenevre'de doğdu. Babası bir saat yapımcısı idi. 1725'de beş yıllık bir süre için bir oymacının yanında çıraklığa başladı; ama bir süre sonra kaçtı. Cenevre yakınlarında Confignon köyünün rahibi çocuğu daha sonra yaşamında önemli bir yer dolduracak olan Barones Warens ile tanıştırdı. Onun etkisi altında Rousseau Katolikliğe döndü, ve 1728'de Turin Kilisesinde din öğrencilerine ayrılan bir konukevine alındı—bir kurum ki *İtiraflar*'ında bize oldukça kötuleyici bir tablosunu sunmuştur. Bir süre yerleşik bir yaşamdan yoksun olarak dolaşıp durduktan sonra 1731'de bir kez daha Madam de Warens'e katıldı. Onunla ilk kez Chambéry'deki ve daha sonra Les Charmettes'deki yaşamı sonradan kendisi tarafından idilik bir öykü olarak idealize edilecekti. Bu dönemde idi ki okuma yoluyla daha önceki düzensiz eğitiminin eksikliklerini gidermek için yoğun bir çaba gösterdi.

1738'den 1740'a dek Rousseau M. de Mably adında birinin çocuklarının öğretmenliğini üstlendi ve bu işi sırasında Condillac ile tanıştı. 1742'de Paris'e gitti, ama 1743'de oradan yeni Fransız büyükelçisi Comte de Montaigu'ya sekreter olarak Venedik'e geçti. Aralarındaki ilişki pek iyi değildi, ve ertesi yıl Rousseau küstahlık nedeniyle işinden atılınca Paris'e geri döndü. 1745'de Voltaire ile ilk kez karşılaştı, ve 1749'da Diderot onu *Ansiklopedi* için müzik üzerine makaleler yazmaya

davet etti. Ayrıca d'Holbach'ın *salonu* ile de tanıştırdı. Aynı yıl Dijon Akademisi sanatların ve bilimlerin ilerlemesinin ahlakın arınmasına mı yoksa bozulmasına mı yol açacağı sorusu üzerine yazılacak en iyi denemeye bir ödül koydu. Rousseau'nun *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem*'i ödülü kazanan deneme oldu ve çalışma 1750'de yayımlandı. Yazarı kısa bir zamanda ünlü biri oldu. Ama uygarlığa ve insandaki bozucu etkilerine karşı bir saldırıya giriştiği için, görüşleri doğal olarak *le philosophelardan* güçlü bir karşıtçılık gördü, ve bir söz kavgası başladı. Rousseau daha şimdiden d'Holbach çevresi ile kesin kopuş noktasına gelmişti. Bununla birlikte, karşıtçılıktan yılmadan, Dijon Akademisi tarafından bu kez de 'İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni nedir ve doğal yasa tarafından aklanır mı?' sorusu üzerine koyulan bir başka ödül için yarışmaya katılmaya karar verdi. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temeli Üzerine Söylem*'inin ödülü kazanamamasına karşın, çalışma 1758'de yayımlandı. Bunda doğal insanın ya da doğa durumundaki insanın, başka bir deyişle, uygarlığın koşumlarından ve eklentilerinden sıyrılmış olduğu zamanki insanın bir tablosu sunulur. İnsan doğal olarak iyidir, ama uygarlık kendisi ile birlikte eşitsizliği ve buna bağlı bir dizi kötülüğü getirmiştir. Aynı yılda, 1755'de, Rousseau'nun politik ekonomi üzerine makalesi *Ansiklopedi*'de basıldı. 1758'de *Politik Ekonomi Üzerine Söylem* başlığı altında ayrı olarak yayımlandı. Genel İstenc düşüncesi ilk kez bu denemede görünür.

Rousseau ilk iki *Söylem*'inde yansıtıldığı gibi bir süredir Paris'teki yaşamdan tiksiniyordu. Doğduğu kenti aramaya başladı. Bu nedenle 1754'de Fransız başkentini arkada bırakarak Cenevre'ye yola çıktı. Orada Protestan Kiliseye yeniden kabul edildi. Bu değişim gerçekten de herhangi bir dinsel bocalama anlamına gelmiyordu. Çünkü, Rousseau'nun kendi sözleri ile, eğer Paris'teki felsefeci dostları onun için başka hiçbirşey yapmamış olsalar bile, hiç olmazsa Katolik inak için duyabileceği herhangi bir inancı zayıflatmışlardı. Biçimsel olarak Protestanlığa geri dönüş için ana nedeni, kendi belirttiği gibi, Cenevre yurttaşlığını yeniden kazanmak için duyduğu istek idi. Ama felsefeci Cenevre'de uzun süre kalmadı. 1754 Ekiminde

Paris'e geri döndükten sonra ertesi yıl çıkan *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'inin bir kopyasını Voltaire'e gönderdi ve ondan "insan soyuna karşı yeni kitabın" için bir teşekkür mektubu aldı.

Rousseau 1756'da Montmorency'ye çekilerek 1762'ye dek yaşamını orada sürdürdü. Bu büyük bir yazınsal etkinlik dönemi oldu. 1758'de *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* yazıldı. Çalışma *Ansiklopedi*'de d'Alembert tarafından yazılan ve Cenevre'de tiyatro gösterilerinin yasaklanmasının bir eleştirisini de içeren Cenevre makalesi ile ilgili idi. 1761 yılı *La Nouvelle Héloïse*'in, Rousseau'nun romanının yayımlanışına tanık oldu. Ve 1762'de yalnızca en ünlü çalışması *Toplumsal Sözleşme (Du contrat social)* değil, ama ayrıca *Émile* başlığı altında eğitim üzerine kitabı da çıktı. Bu sıralarda Rousseau Diderot ile tartışmasının ortasında idi. *Les philosophes* ile kesin kopuşu *Lettres morales*'de anlatımını buldu, ama bunlar 1861'e dek yayımlanmadı.

Toplumsal Sözleşme ve *Émile*'in yayımlanmasının bir sonucu olarak Rousseau 1762'de İsviçre'ye sığınmak zorunda kaldı. Ama çalışmalarına tepki Cenevre'de de düşmanca idi, ve 1763'de Cenevre yurttaşlığını resmi olarak reddetti. 1765'de Berlin'e gitmek üzere yola çıktı, ama yolda İngiltere'ye gitmeye karar verdi; ve Ocak 1766'da ona İngiltere'de sığınacak bir yer teklif eden David Hume ile birlikte Manş Denizini geçti. Bu ziyaretin bütünüyle başarılı olduğu söylenemez. Her zaman duyarlı ve kuşkucu olan Rousseau o sıralarda izlenmekte olduğu sanrisına kapılmıştı, ve Hume'un düşmanları ile birlik içinde olduğuna inanmaya başladı. Hume, Rousseau'nun ansal dengesizliğini anlamayarak, özellikle dostu için bir kraliyet pansiyonu sağlama işine girişmiş olduğu bir sırada bu durumu büyük öfke ile karşıladı ve tüm karşıt önerileri göz ardı ederek sorunun kendi yanından bir açıklamasını Londra ve Paris'te yayımladı. Mayıs 1766'da Rousseau Fransa'ya geri döndü ve orada Conti Prensi tarafından bir konuk olarak karşılandı. 1770'de, bir süre dolanıp durduktan sonra, tutuklanma tehlikesi altında olduğu olgusunu gözardı ederek Paris'e geri döndü. Ama gerçekte polis tarafından rahatsız edilmemesine karşın, özellikle Grimm ve Diderot tarafından yürütülen yazınsal bir karalama kampanyasına hedef oldu. Mayıs 1778'de

Marquis de Girardin'ın konuğu olarak Erménonville'e gitmek üzere yola çıktı ve Temmuzun ikisinde orada öldü. *İtiraflar ve Réveries du Promeneur Solitaire* ölümünden sonra yayımlandı (1782-9). *Polonya Hükümeti Üzerine İrdelemeler 1782*'de çıktı.

Rousseau'nun karakter ve yaşamı ruhbilimciler için geniş bir gereçler alanı sağlar. Gerçekten de, sıkıntıların bir bölümü bedensel sağlıksızlığından kaynaklanıyordu. Yıllarca bir mesane rahatsızlığından yakınmıştı, ve ölüm nedeni büyük olasılıkla üremi idi. Ama daha başından kendini topluma uyarlamak ona güç gelen bir işti; ve gerçi derin bir sevecenlik ve bağlılık duygusu gösterme yeteneği olsa da, sürekli bir dostluğu sürdürmeyecek kadar duyarlı, kuşkucu ve hoşgörüsüz idi. Öz-çözümlemeye çok fazla önem verdi, ama çoğu kez kendini ve başkalarını anlamada başarısızlığa uğradı. Bir felsefeci idi, gene de aşırı duygusal bir yapısı vardı, ve onu duygu ve düşünce, yürek ve anlık arasında ezen gerilime dikkati çekti. Romantik ve duygusal olmasına, gerçek bir dinsel duygu taşımaya karşın, kendine dönük ve ansal açıdan dengesiz biri olarak Rousseau'nun *le philosophe-lardan* kopması şaşırtıcı değildir. D'Holbach Hume'u uyarılmış ve bir engereğe bağrını açmayı düşündüğünü söylemişti. Ve Hume daha sonra Rousseau'dan "tüm insanların en benzersizi" olarak söz etti, ama bunun arkasından keskin bir dil ile onun bütün bir yaşam süresi boyunca yalnızca duyumsadığını ve onda duyarlılığın eşi görülmemiş bir doruğa yükseldiğini ekledi. Ama tüm bunlar, hiç kuşkusuz, hiçbir biçimde Rousseau'nun felsefe tarihindeki yerinin önemini etkilemez.⁵

2. Uygarlığın Kötülükleri

"İnsanı kendisini deyim yerindeyse hiçlikten kendi çabaları ile yükseltirken görmek soylu ve güzel bir görünüştür."⁶ Bu

⁵Bu ve sonraki bölümlerde şu Türkçe kısaltmalar kullanılacaktır: *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem* için S.B.; *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylem* için E.K.; *Politik Ekonomi Üzerine Söylem* için P.E.; *Émile* için É.; ve *Toplumsal Sözleşme* için T.S. — *Toplumsal Sözleşme, Söylemler ve Émile* için sayfa göndermeleri Everyman's Library yayımlarınadır.

⁶S.B., s. 130.

sözler Rousseau'nun *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylem*'inin başlangıcını oluşturur. Ve bu durumda bunları uygarlığın armağanlarının övgü dolu bir açıklamasının izlediğini görmeyi beklemek doğal olacaktır. Eğer bu satırlar örneğin d'Alembert tarafından yazılmış olsaydı, beklentilerimiz hiç kuşkusuz karşılanırdı. Ama Rousseau'da durum böyle değildir. Şöyle der: "Anlığın da, tıpkı beden gibi, gereksinimleri vardır; bedeninkiler toplumun temeli, anlığinkiler onun süslemeleridir."⁷ Bu sözler gerçekten de bütünüyle zararsız bir anlamda alınabilir, üstelik tüm fiziksel-olmayan gereksinimlerin karşılanmasının toplumun özsel olmayan bir süsünden başka birşey olmadığını imliyor görünseler bile. Ama dosdoğru öğrendiğimiz şey sanatlar, yazın ve bilimlerin insanları ezen zincirlerin üzerine çiçek çelenkleri attıkları ve insanların göğüslerinde uğruna doğmuş göründükleri özgürlük duygusunu boğduklarıdır. Bu 'süsler' insanlara köleliklerini sevdirebilir. "Zorunluk tahtlara çıkarıldı; sanatlar ve bilimler onları güçlendirdi."⁸

Böylece uygarlaşmış denilen toplum üzerine bir diluzluğu saldırısı için zemin hazırdır. Rousseau toplumsal yaşamın yapaylığına özel olarak dikkati çeker. Daha ilkel toplum biçimlerinde insan doğası temel olarak şimdi olduğundan daha iyi olmamış olabilir, ama insanlar içten ve açık idiler, kendilerini oldukları gibi görünmeye bırakıyorlardı. Şimdi "bundan böyle gerçekte olduğumuz gibi görünmeyi göze alamayız ve sonu gelmez bir kısıtlamanın altında yatarız."⁹ İnsan sürüsünde herkes, çok daha güçlü başka bir güdü işe karışmadıkça, benzer olarak davranır; ve içten dostluk ve gerçek güven uzaklara sürülmüştür. Beylik bir kibarlık örtüsü her tür değersiz tutumun üzerine yayılır. Yine, kaba antlarda Tanrı adını saygısızca anmıyor olabiliriz; ama gerçek sövgüler bizi hiç de rahatsız etmez. Aşırı övünce kendimizi bırakmayız; bunun yerine başkalarının değerli yanlarını el altından karalar ve ustalıklarla onlara çamur atarız. "Başka uluslara nefretimiz azalır, ama onunla birlikte yurtseverlik de ölür. Bilgisizlik horlanır; ama onu tehlikeli bir

⁷S.B.

⁸A.g.y., s. 131.

⁹A.g.y., s. 132

kuşkuçuluk izlemiştir.”¹⁰ Rousseau Aydınlanmanın kozmopolitan tinini sevmedi ve onaylamadı.

Uygar toplum tablosunda Rousseau açıktır ki Paris’teki deneyimini evrenselleştirdi. Orada modaya düşkün toplumda o zamana dek gerçek değerleri ile değil ama küçük düşürücü bir bağımlılık konumunda görünmüştü. Bununla birlikte, söylediklerinden bir bölümü hiç kuşkusuz bütünüyle doğrudur ve öğüt arayanlar için elverişli bir başvuru kaynağı sunar. Örneğin, doğrudur ki sofistike toplumda aşırı övünçlük gülünç görülür, ama insanlar başkalarını değersizleştirmek için ustaca dolaplara baş vurarak aynı ereğe ulaşmaya çalışırlar. Bununla birlikte, Rousseau işlerin bu durumunu sanatların ve bilimlerin gelişimine yüklemeye geçer. “Anlıklarımız sanatların ve bilimlerin gelişmesi ile orantılı olarak bozulmuştur.”¹¹ Ve bilimsel ilerleme “boş bir meraka” yüklenir.¹² Ama on sekizinci yüzyıl toplumundaki belli gölgelere dikkati çekmek bir şeydir, sanatların ve bilimlerin ilerlemesini bu bozuklukların nedenleri olarak saptamak bütünüyle başka birşey.

Hiç kuşkusuz, Rousseau savını tarihe başvuru ile desteklemeye çalışır. Mısır, der, felsefe ve güzel sanatların anası oldu (oldukça su götürür bir önerme), ama çok geçmeden Pers kralı Kambisses tarafından, sonra Yunanlılar, Romalılar, Araplar ve en sonunda Türkler tarafından ele geçirildi. Yunanistan’da, der Rousseau, bilimlerin ilerlemesi çok geçmeden haz düşkünlü tutumların doğmasına yol açtı ve Makedonya boyunduruğunun dayatılmasına götürdü. “Demosthenes’in en dokunaklı konuşması bile lüksün ve sanatların bir kez zayıflattığı bir bedene yaşam soluyamaz.”¹³ Bunların karşısında erken Perslerin ve İskitlerin erdemlerini düşünebiliriz—Romalıları yenen Germanik kabilelerin “yalınlık, suçsuzluk ve erdeminin”¹⁴ sözünü etmek bile gereksizdir. Ve Sparta’yı, “bilimin yararsızlığının sonsuza dek sürecek olan tanıtını”¹⁵ unutmamalıyız.

¹⁰S.B., s. 133.

¹¹A.g.y.

¹²A.g.y., s. 134.

¹³A.g.y.

¹⁴A.g.y., s. 135.

¹⁵A.g.y., s. 136.

Söylem'in ikinci bölümünde açıkça bildirilir ki, "gökbilim boşinançtan, diluzluğu tutku, nefret, yanlışlık ve dalkavukluktan doğmuştur; geometri varsılık hırsından, fizik boş bir meraktan, ve giderek ahlak felsefesi de insan gururundan doğmuştur. Böylece sanatlar ve bilimler doğuşlarını kusurlarımıza borçludur."¹⁶ Kötülükten doğarlar, ve kötü sonuçlara götürürler. Lüks üretir ve zayıflık yaratırlar. Romalıların askeri erdemleri güzel sanatları geliştirmeleri ile orantılı olarak yitti. Ve "eğer bilimlerin gelişimi askeri niteliklere zararlı ise, moral niteliklere karşı daha da zararlıdır."¹⁷ Moral doğruluk ve dürüstlükten başka herşeyi öğreten pahalı bir eğitim verilir. Yazınsal, sanatsal ve bilimsel beceri onurlandırılır, ama moral erdem ödüsüz kalır. *Söylem*'in sonlarına doğru Rousseau gerçekten de Dijon Akademisine seslendiği ve yazınsal bir ödül için yarışmakta olduğu olgusunu anımsar. Ve Francis Bacon, Descartes ve Newton gibi insanlar, "bu insanlık öğretmenleri"¹⁸ onuruna birşeyler söylemeyi doğru bulur. Ama Doğanın kendisi tarafından onun öğrencileri olmaya esinlendirilen bu dehaları "ders-kitabı yazarları sürüsü"¹⁹ ile karşı karşıya koyar, çünkü bu sonuncular sağgörüden yoksun olarak bilimlerin mabetlerinin kapılarını kırıp parçalamış ve değersiz bir avama eksiklikleri çok daha iyi olacak olan bilgi ve düşünceleri sunmuşlardır. Rousseau'nun kimleri göz önünde tuttuğu konusunda pek kuşumuz olamaz.

Rousseau'nun eleştirmenleri onun tarihsel bilgisindeki eksiklikleri ve moral bozulmanın sanatların ve bilimlerin gelişimi tarafından yaratıldığı savından yana uslamalarının zayıflığını göstermede hiç güçlük çekmediler. Eğer bugün sağ olsaydı, hiç kuşkusuz askeri gereksinimlerin belli alanlarda bilimsel gelişimi nasıl uyarmış olduğunu gösterirdi. Ve kuşkusuz böyle bir gelişimin insanın erdemsizliğinden doğduğunu ve kötü sonuçlara götürdüğünü ileri sürerdi. Ama açıktır ki tablonun bir başka yanı daha vardır. Örneğin atom fiziğindeki ilerleme

¹⁶S.B., s. 140.

¹⁷A.g.y., s. 147.

¹⁸A.g.y., s. 152.

¹⁹A.g.y., s. 152.

belli bir anlamda savaş tarafından uyarılmış olsa bile, araştırmanın meyveleri yokedici amaçlardan başka amaçlar için de kullanılabilir. Yine, Rousseau'nun Atina pahasına Sparta'yı idealleştirmesini ve Germanik kabilelerin erdemlerini övgüsünü eleştirmek kolaydır. Bununla birlikte, Rousseau'nun kendisi çalışmadaki mantık ve düzen eksikliğini ve uslamlamalardaki zayıflığı açıkça kabul etti. Açık eksikliklerine karşın gene de ilk *Söylem* Ansiklopedicilerin sanatların ve bilimlerin ilerlemesi genel bir anlamda insan ilerlemesini temsil eder sayılıtlarına karşı bir denge ögesi olarak belli bir önem taşır. Gerçekten de, yazı uygar toplumun tam ve toptan bir yadsınışı olarak alınmalıdır. Bir duygunun, Rousseau'ya birdenbire ortaya çıkan bir aydınlanmanın gücü ile gelmiş bir düşüncenin ışığında kabul edilmiş bir tutumun anlatımı idi. Ama daha sonra, herşeyden önce *Toplumsal Sözleşme*'de, insanın ilkel durumundan örgütlü toplum durumuna geçişi aklamaya, ve hangi toplumsal kurum biçiminin insanın doğal iyiliği ile en bağdaşabilir ve hangisinin onu bozmasının ve ayartmasının en az olası olduğunu soruşturmaya girişir. Bundan başka, öyle görünür ki 1750 ya da 1751'de Rousseau *Politik Kurumlar* üzerine bir çalışma tasarlamaya başlamış, ama notlarından *Toplumsal Sözleşme*'nin tözünü çıkardıktan sonra bundan vazgeçmişti. Ve bu durumda, giderek ilk *Söylem*'i yazdığı sıralarda bile, uygar toplumun özsel olarak bütünüyle yadsınacak denli kötü olduğunu ciddi olarak savunmuş olamaz. Aynı zamanda Rousseau'nun sanatlar ve bilimler konusunda söylediklerinin içten olmadığı vargısını çıkarmak da bütünüyle yanlış olacaktır. İnsanın yapay bir uygarlığın gelişimi ve ussallık tarafından bozulmuş olduğu biçimindeki genel düşüncesinden ayrılmadı, üstelik, felsefesinin yeterli bir tablosunu elde etmek için, bu düşünceyi Devlet ve işlevi üzerine olumlu öğretisi ile dengelememiz gerekse de. Geç yazılarında gerçekten de belli bir tutum değişikliği vardır, ama bu erken görüşlerinin toptan bir geri çekilişine varmaz.

3. Eşitsizliğin Kökeni

Eğer insanın yapay bir uygarlık tarafından bozulduğunu varsayarsak, kendisinden uzaklaşmış olduğu doğal durum, doğa durumu nedir? Başka bir deyişle, ‘doğa durumu’ terimine hangi olumlu anlam yüklenecektir? Bu soruyu Rousseau *İnsanlığın Eşitsizliğinin Köken ve Temeli Üzerine Söylem*’de tartışır.

Hiç kuşkusuz doğa durumunu gözleyemeyiz; çünkü yalnızca toplumdaki insan ile tanışığızdır. İnsanın ilkel olgusal koşulları görgül araştırmadan kaçır. Yorumumuz öyleyse hipotetik bir açıklama biçimini almalıdır. “O zaman, olguları bir yana koyarak başlayalım, çünkü soruyu etkilemeyeceklerdir. Bu konuyu ele aldığımız zaman girişebileceğimiz araştırmalar tarihsel gerçekler olarak değil ama yalnızca koşullu ve varsayımlı uslamlamalar olarak alınmalıdır—uslamlamalar ki, şeylerin gerçek kökenini saptamak için değil ama doğalarını açıklamak için saptanmışlardır, tıpkı fizikçimizin dünyanın oluşumu konusunda her gün üretmekte olduğu önsavlar gibi.”²⁰ Gerçekte bu demektir ki insanı bildiğimiz gibi almalı ve sonra ancak uzun bir toplumsal gelişim süreci boyunca kazanabileceği tüm doğaüstü yetenek ve yetileri soyutlamalıyız. Aslında, toplumun kendisini soyutlamalıyız.

Bu yolda bakarsak, insanı “açlığını ilk meşede doyurur ve susuzluğunu ilk derede dindirirken buluruz; yatağını ona bir öğünlük yiyecek sunmuş olan ağacın dibine kurar; ve, bunlarla, tüm istekleri karşılanır.”²¹ Böyle bir insan fiziksel olarak gürbüz olacak, güçte olmasa da beceride kendilerine baskın çıktığı hayvanlardan korkmayacak, ve az sayıda hastalık nedeğine duyarlı olduğu için ilaca çok az ve doktorlara ise daha da az gereksinecektir. Başlıca ilgisi öz-sakinim olacaktır. Görme, işitme ve koku duyuları gelişecektir, ama yumuşaklık ve tensellik yoluyla eksiksizleşen dokunma ve tat duyuları değil.

Yabani insan hayvandan nede ayrılır? “Hayvan ve insan arasındaki türsel ayrımı oluşturan şey anlaktan çok insanın özgürlük niteliğidir ... ve özellikle onun bu özgürlük bilincindedir

²⁰E.K., Introduction, s. 175-6.

²¹E.K., s. 177.

ki ruhunun tinselliği sergilenir. Çünkü fizik duyuların düzeneklerini ve düşüncelerin oluşumunu belli bir düzeyde açıklayabilir; ama isteme ya da daha doğrusu seçme gücünde, ve bu gücün duygusunda, yalnızca tinsel olan ve mekanik yasaları tarafından bütünüyle açıklanamayan edimlerden başka birşey bulunamayacaktır.”²² Rousseau böylece salt materyalist ve mekanistik bir insan yorumunu açıkça yadsır.

İnsanı hayvandan ayıran daha öte bir nitelik de insanın kendisini geliştirme yetisi, eksiksizleşebilme özelliğidir. Ama insan ilkin dolaysız istekler tarafından, içgüdü ve duygu tarafından yönetiliyordu. “İstemek ya da istememek, istek duymak ve korkmak, yeni koşullar insanın yetilerinin yeni gelişimlerine yol açıncaya dek ruhunun ilk ve neredeyse biricik işlemleri olmuş olmalıdır.”²³ Yabani insanın istekleri hiçbir zaman fiziksel gereksinimlerinin ötesine geçemez. “Evrende iyi olarak tanıdığı şeyler yalnızca besin, bir dişi ve uykudur; korktuğu biricik kötülük ise acı ve açlık.”²⁴

Rousseau insanı “çalışma, konuşma ve bir yuva olmaksızın ormanda dolanıp duran, savaşa ve tüm bağlara eşit ölçüde yabancı olan, ne kendi türünün yaratıklarına gereksinim duyan ne de onları incitmeyi isteyen”²⁵ bir yaratık olarak ingeler. İnsan öyleyse toplumsal yaşamdan yoksun olarak ve henüz düşünme düzeyine yükselmemiş olarak tasarlanır. Böyle bir insanın moral niteliklerinin olduğu söylenebilir mi? Kesin bir anlamda hayır; ama bundan doğa durumundaki insanın kötü olduğu sonucu çıkmaz. İnsan en ilkel durumunda hiçbir iyilik düşüncesi taşııyordu, öyleyse kötü idi vargısını çıkarmaya hakkımız yoktur. Yine, nerede ‘benim’ ve ‘senin’ yoksa, orada hiçbir açık türe ve türesizlik kavramı da yoktur; ama bundan bu kavramların yokluğunda insanların şiddet uyguladıkları ve acımasız davrandıkları sonucu çıkmaz. Hobbes’un doğa durumunu herkesin herkese karşı bir savaş durumu olarak betimlemesi yanlış idi. Öz-sevginin temel dürtü olduğunu

²²E.K., s. 184.

²³A.g.y., s. 185.

²⁴A.g.y., s. 186.

²⁵A.g.y., s. 203.

söylemede haklı idi; ama öz-sevgi, öz-sakinime dürtü anlamında, kendiliğinden kötülük ve şiddet içermez. Başlangıçta bireyin kendisinden başkalarına ilgisi pek derin değildi; ve ilgisi artınca doğal ya da doğuştan şefkat duygusu işlemeye başladı. Bu duygu tüm düşünceyi önceler, ve kimi zaman onu hayvanlar bile gösterir. Bu doğal şefkat temasına ve öz-sevgi ile ilişkisine bu bölümün vargı kesiminde yeniden döneceğim. Bu arada belirtmek yeterlidir ki Rousseau için ilkel doğa durumundaki insan iyidir. Sağın ahlaksal bir anlamda iyi olarak nitelendirilemeye bile, ahlak yalnızca doğal duygu ve dürtülerinin bir gelişimidir. Böylece Paris başpiskoposu Christophe de Beaumont'a mektubunda—ki 1763'de basıldı—açıkça temel törel ilke insanın doğal olarak iyi olduğu ve insan doğasında hiçbir ilk günahın ya da sapıklığın olmadığıdır diye yazabilmektedir.

Belirtilmesi gereken bir başka nokta da Rousseau'nun ilkel insanı konuşmadan yoksun olarak betimlediğidir. Ve *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'in ilk bölümünde dilin kökenleri ve insanın anlksal gelişimindeki önemi konusunda kimi gözlemlerde bulunur. Dil “doğanın yalın ığlığında”²⁶ köken buldu; ama zamanın akışı içinde uylaşımsal imler ortak onay yoluyla yerleşiklik kazandı, her tikel şey için tikel bir ad saptandı. Ama Rousseau bu dilbilimsel gelişim evresinden genel düşünceleri anlatan genel terimlere geçişin nasıl yer aldığı açıklayabileceğini ileri sürmez. “Genel düşünceler sözcüklerin yardımı olmaksızın bilince sunulamaz, ne de önermeler aracılığıyla olmaksızın anlak onları kavrayabilir.”²⁷ Ama sözcükler düşünceleri varsayıyor görünür. Öyleyse bir problem ile karşı karşıya kalırız. Ayrıca dilin toplum ile ilişkisi problemi de vardır. “Güç olan ama o denli de kaçınılmaz olan bu problemi, dilin yaratılması için toplumun varoluşu ya da toplumun kurulması için dilin yaratılışı problemini, onu üstlenecek birine bırakıyorum.”²⁸ Bununla birlikte, böyle problemlerin çözümleri ne olursa olsun, insanın anlksal yaşamının gelişimini dilin gelişiminden ayrı olarak düşünmek olanaksızdır.

²⁶E.K. s. 191.

²⁷A.g.y., s. 192.

²⁸A.g.y., s. 194.

Eşitsizlik Üzerine Söylem'in ikinci bölümünde Rousseau doğa durumundan örgütlü topluma geçişi tartışır. İnsanların nasıl aşamalı olarak ortak girişimlerin üstünlüğünü anlamaya ve böylece nasıl, en azından özel durumlarda, toplumsal bir bağ duygusu geliştirmeye başladıklarını düşünür. Ama Rousseau'nun özellikle vurguladığı nokta özel mülkiyetin yerleşmesidir. "Bir parça toprağı kapattıktan sonra 'Bu benimdir' diye düşünmeye başlayan ve ona inanacak başkalarını kolayca bulan ilk insan uygar toplumun gerçek kurucusu idi."²⁹ Mülkiyet getirildi, eşitlik yitti, ormanlar pırıl pırıl tarlalara dönüştü, ekinler ile birlikte kölelik ve sefalet de doğdu. "Bu büyük devrim metal işleyimi ve tarım yoluyla yaratıldı."³⁰ Türe ve türesizlik arasındaki moral ayrımlar da ortaya çıktı. Ama bu demek değildir ki insanlar doğa durumunda olduklarından daha iyi idiler. "Varsıllar tarafından gasplar, yoksullar tarafından hırsızlıklar, ve her ikisinin dizginlenmemiş tutkuları, doğal şefkatin çığlıklarını ve türenin daha da zayıf sesini bastırdı ve insanları açgözlülük, hırs ve soysuzluk ile doldurdu. ... Yeni doğan toplum durumu böylece korkunç bir savaş durumuna zemin oldu."³¹ Başka bir deyişle, özel mülkiyet insanın ilkel yalınlık durumundan uzaklaşmasının sonucu idi ve arkasından anlatılması güç kötülükler getirdi.

Gördük ki Rousseau'nun ilkel doğa durumu Hobbes'un doğa durumuna karşılık düşmüyor, ve *Homo homini lupus* [insan insanın kurdudur] deyimini haklı çıkaracak bir koşulu anlatmıyordu. Ama az önce betimlenmiş olan toplum biçimi Rousseau tarafından bir savaş durumuna benzetildi, ve bu bakımdan Hobbes'un doğa durumunu andırır, gerçi daha başka önemli bakımlardan ondan ayrılrsa da. Örneğin, yüksek moral nitelikler Rousseau için uygar toplum durumunda doğar ki bu toplum biçimi, soyutlama içinde düşünüldüğünde, politik toplumun oluşumunu önceler.³² Buna karşı Hobbes için söz konusu moral nitelikler gerçekte politik toplumun ve hükümetin kurulmasını sağlayan bağittan doğar.

²⁹E.K., s. 207.

³⁰A.g.y., s. 215.

³¹A.g.y., s. 219.

³²Hegel sonraki yüzyılda yurttaş toplumu ve Devlet arasında bir ayrım yaptı.

Özel mülkiyet kurumunun yerleşmesine ve gelişmesine eşlik eden güvensizlik ve başka kötülükler verildiğinde, politik toplumun, hükümetin ve tüzenin kuruluşu kaçınılmaz bir vargı idi. “Herkes özgürlüğünü sağlama bağlama umudu ile apar topar zincirlerine koştu; ya da, tehlikeleri öngörmelerini sağlayabilecek yeterli deneyimleri olmaksızın, ancak politik kurumların üstünlüklerini görmeye yetecek bir kavrayışları vardı.”³³ Hükümet ve tüze böylece ortak onay tarafından kuruldu. Ama Rousseau bu gelişimden coşkuya kapılacak biri değildir. Tersine, politik toplumun kuruluşu “yoksullara yeni zincirler bağladı ve varsıllara yeni güçler verdi; geri alınmayacak bir yolda doğal özgürlüğü yok etti, sonsuza dek sürececek mülkiyet ve eşitsizlik yasasını yerleştirdi ve bir kaç hırslı bireyin üstünlüğü uğruna tüm insanlığı sürekli emek, kölelik ve sefilliğe bağladı.”³⁴

Rousseau buna göre ortak görüşü benimsemekle ve politik toplumun kuruluşunu “halk ve onlar tarafından seçilen şefler arasındaki gerçek bir sözleşme” olarak görmekle yetindiğini bildirir; “bir sözleşme ki, onunla her iki yan da kendilerini onda anlatılan ve birliklerinin bağını oluşturan yasalara uymaya bağlar.”³⁵ Ama politik toplumun gelişimi hangi yollardan geçti sorusunu sormaya geçebiliriz. Başına buyruk güç ve despotizm ile mi başladı, yoksa despotizm daha sonraki bir gelişim mi idi? Rousseau’nun bu soruya yanıtı ikircimsizdir. “O zaman, hükümetin keyfi güç yoluyla başlamadığını, tersine bunun hükümetin bozulması, onun aşırı ucu olduğunu ve sonunda onu tam olarak güçlülerin yasasına (ki başında bunun çaresine bakmak için amaçlanmıştı) geri götüreceğini kaçınılmaz görüyorum.”³⁶

Doğa durumunda yalnızca doğal ya da fiziksel eşitsizlik vardı ve bu ister fiziksel isterse ansal olsunlar doğal becerilerin ve yetilerin eşitsizliğinden oluşur. Kaynağının ne olduğunu sormak yararsızdır, çünkü adın kendisi Doğa tarafından

³³E.K., s. 221.

³⁴A.g.y.

³⁵A.g.y., s. 228.

³⁶A.g.y.

belirlendiğini gösterir. *Söylem*'in konusu öyleyse Rousseau'nun "moral ya da politik eşitsizlik"³⁷ dediği şeydir. Bu kökensel olarak yetilerimizin gelişimine bağlıdır, ve "mülkiyet ve yasaların kurumsallaşması tarafından süreklileştirilir ve geçerli kılınır."³⁸ Ek olarak diyebiliriz ki, ne zaman doğal ya da fiziksel eşitsizlik ile orantılı değilse, doğal hak ile çatışmaya girer. Söz gelimi, "aç çoğunluğun yalın yaşam zorunluklarının yokluğunu çektiği bir durumda ayrıcalıklı azınlığın kendini oburca tüketime vermesi haksızlıktır."³⁹ Ve despotizme vardığımız zaman, bir bakıma çemberi tamamlamış oluruz. Uyruklar, tümü de kölelere indirgenmiş olarak, ilk eşitliklerine dönerler. Ve efendileri hiçbir sınır ile karşılaşmadıkları için, tüm moral ayrımlar ve haklılık ilkeleri yiter. İnsanlar o zaman bir doğa durumuna dönmüşlerdir. Bu gene de kökensel doğa durumundan ayrılır, çünkü ikincisi bir suçsuzluk ve yalınlık durumu iken birincisi bozulmanın sonucudur.

Gördüğümüz gibi, Rousseau *Söylem*'ine olguları bir yana bırakarak bir hipotezi, eş deyişle, eşitsizliğin kökeninin varsayımsal bir açıklamasını geliştirerek başlamayı önerdi. Ve hipotezine göre moral ya da politik eşitsizlik yalnızca insan yetilerinin gelişimine değil, ama, hepsinin üzerinde, ilk olarak özel mülkiyetin ve daha sonra politik toplum, hükümet ve tüzenin kurulmasına yüklenebilir. Sonunda önümüzde duran şey bir yanda ilkel insanın doğal iyiliği ve yalınlığı ve öte yanda uygar insanın bozulması ve örgütlü toplumun kötülükleri arasındaki keskin karşıtlıktır. Aynı zamanda eksiksizleşebilme hayvandan ayrı olarak insanın ayırdedici özelliklerinden biri olarak saptanmıştı. Öyleyse, Philopolis takma adı altında yazan Charles Bonnet (1720-93) tarafından getirilen karşıcığı, eğer eksiksizleşebilme insanın doğal bir yetisi ise, uygar toplum doğaldır biçimindeki görüşü anlayabiliriz. Ve bu açıktır ki hiçbir biçimde *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'e yöneltilebilecek biricik karşıcığı değildir.

Ama gerçi Rousseau bu *Söylem*'de ilerleme düşüncesine

³⁷E.K., s. 174.

³⁸A.g.y., s. 238.

³⁹A.g.y.

karşı ilk *Söylem*'de yaptığı saldırıyı yinelese de, sonunda açıkça toplumu yoketme gibi saçma bir düşünceyi savunmadığını belirtir. "O zaman ne yapılmalıdır? Toplumlar bütünüyle yok edilmeli midir? *Meum* ve *tuum* [benimki, seninki] ortadan kaldırılmalı ve aylar arasında yaşamak için ormana geri mi dönmeliyiz?"⁴⁰ İsteyenler ormana dönebilir; ama Rousseau gibi meşe palamudu ile yaşayamayacak ve yasalar ve tüzeciler olmaksızın yapamayacak olanlar, uygarlık yapısı için sağlıklı bir küçümsemeyi sürdürürken, toplumun yeniden biçimlendirilmesi için kaygılarını dile getireceklerdir. Böylece daha olumlu bir politik toplum öğretisi için yol açık kalır. Ve gerçekte Rousseau'nun ana düşüncelerinden biri, toplumsal ya da politik sözleşme düşüncesi, gördüğümüz gibi *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de ortaya çıkar.

4. Genel İstenç Kuramının Ortaya Çıkışı

Rousseau'nun önde gelen düşüncelerinden bir başkası, genel istenç düşüncesi, *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*'de görünür. Devlet ve aile arasında bir ayırım yaptıktan sonra, Rousseau birincinin "bir istenci olan moral bir varlık"⁴¹ olduğunu söylemeye geçer. "Bu genel istenç, ki her zaman bütünün ve her bir parçanın korunmasına ve iyiliğine yönelik olduğu gibi yasaların da kaynağıdır, Devletin tüm üyeleri için, birbirleri ile ve onunla ilişkilerinde, haklı ya da haksız olanın kuralını oluşturur."⁴² Örneğin Spartalı çocuklar kıt öğünlerini tamamlamak için çaldıkları zaman, ahlaksal olarak hırsızlık ile suçlu olduklarını söylemek boşunadır. Çünkü Sparta Devletinin genel istenci ile uyum içinde davranıyorlardı. Ve bu onlar için haklı ve haksızın, doğru ve eğrinin ölçüsü idi.

Politik Ekonomi Üzerine Söylem'in *Eşitsizlik Üzerine Söylem* ile aşağı yukarı aynı zamanda ya da belki de ondan hemen önce yazılmış olduğunu anımsarsak, iki çalışma arasındaki ton

⁴⁰E.K., s. 245.

⁴¹P.E., s. 253.

⁴²P.E., s. 253.

ayırımına şaşırılmamak olanaksızdır. Ama, bu bölümün ikinci kesiminde değinildiği gibi, öyle görünür ki Rousseau Devlet konusundaki olumlu düşüncelerini Dijon Akademisi tarafından teklif edilen ödülleri kazanmak için saptanan konular üzerine diluzluğu denemeleri yazarak yarışmaya katılmadan önce oluşturmuştu. *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de doğa durumu ve örgütlü topluma geçiş düşünceleri tartışılır, ve bir sözleşme üzerine dayandırılan politik toplum kuramı kendini gösterir; ama ilk iki *Söylem*'den hiç biri politik kuram üzerine dizgesel bir inceleme olarak amaçlanmamıştır. Daha sonra *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*'de genel istenç kuramı üzerine bir taslak buluruz. Bu çalışma gerçekten de ilk iki *Söylem*'e olmaktan çok *Toplumsal Sözleşme*'ye daha yakın bir tinde olduğu izlenimini verir; ama genel istenç kavramı sanki Rousseau tarafından ilk kez düşünülmüş birşey gibi önerilmez.

Genel istenç kuramına geri dönelim. Eğer Devlet içerisindeki tikel bir toplumu, söz gelimi dinsel bir kümeyi alırsak, bu toplum kendi üyeleri ile ilişkisinde genel olan bir istenç taşır; daha açık bir deyişle, ereklerine erişmeye yönelik ortak bir istenci vardır. Ama bu istenç Devletin genel istenci ile ilişki içinde düşünülürse tikeldir. Öte yandan, moral iyilik kişinin tikel istencini genel istenç ile özdeşleştirmesi gerektiğini imler. Öyleyse, bundan şu çıkar ki bir insan söz gelimi dinsel bir kümenin iyi bir üyesi ama aynı zamanda kötü bir yurttaş olabilir. Çünkü istenci kümenin genel istenci ile bir olsa da, bu genel istenç o dinsel kümeyi kendi içinde kapsayan Devletin genel istenci ile uyumsuz olabilir.

Rousseau genel istencin ortak iyi ya da çıkara yönelik olduğunu varsayar ve “en genel istenç her zaman o denli de en haklı olandır, ve halkın sesi gerçekte Tanrının sesidir”⁴³ der. Devletin genel istenci, Devletin içerisindeki herhangi bir toplumun genel istencinden daha genel olarak, egemen olmalıdır; çünkü daha haklıdır ve daha evrensel bir iyiye yöneliktir. Öyleyse şu vargıya ulaşırız: “Meşru ya da halka dayalı hükümetin, eş deyişle, amacı halkın iyiliği olan hükümetin

⁴³*P.E.*, s. 254.

ilk ve en önemli kuralı ... herşeyde genel istenci izlemektir.”⁴⁴ Yine, “eğer genel istencin yerine getirilmesini istiyorsanız, tüm tikel istençleri onunla uyum içine getirin; başka bir deyişle, erdem tikel istençlerin genel istence bu uygunluğundan başka birşey olmadığı için, erdemın egemenliğini kurun.”⁴⁵ Ama eğer erdem genel istenç ile uyumlu olmaktan daha öte birşey değilse, erdemın egemenliğini kurmak tüm tikel istençleri genel istence uyumlu kılmaktan daha öte birşey olamaz. Bu nedenle Rousseau'nun zorunluğunu vurguladığı kamu eğitimi bu uygunluğu kolaylaştırmaya ve elde etmeye yönelik olmalıdır.

Rousseau egemenlik ve hükümet arasına bir ayrım getirir. Egemen yalnızca yasama hakkına iye olan güçtür; hükümetin işlevi yürütme ve yönetme, daha doğrusu tüzeyi yönetme işidir. “Yasamacının ilk ödevi yasaları genel istence uyumlu kılmaktır.”⁴⁶ Ve “genel istenç her zaman kamu çıkarına en yararlı olan, eş deyişle en haklı olan yandadır; öyle ki birinin genel istenci izlendiğinden emin olması için gereken tek şey yalnızca haklı olarak davranmasıdır.”⁴⁷

Genel istençten neyi anlamamız gerekir? Rousseau'nun yanılmaz genel istenci meclisteki oylama tarafından anlatıldığı gibi halkın sesi ile özdeşleştirdiği yorumuna götüren doğal bir eğilimden söz edebiliriz. Ama kendisi bu özdeşliği kurmaz. Büyük bir Devlette böyle bütün halkı kapsayan genel meclisler uygulanabilirlikten yoksundur; ama üstelik genel bir meclisi toparlamak olanaklı olsa bile, “kararının genel istencin anlamı olacağı hiçbir biçimde kesin değildir.”⁴⁸ Hiç kuşkusuz, eğer Devletin eklemli bir anlatım gereksinimi içinde duran yarı-gizemli genel istenci gibi birşeyden söz edilecek olursa, kaçınılmaz olarak onu yasamanın anlatılan kararı ile ya da halkın sözde bir temsilcisinin anlatılan istenci ile özdeşleştirme eğilimi doğacaktır. Ve bu eğilim kuşkusuz Rousseau'da da bulunur. Ve öncülleri verildiğinde başka türlü olmasını

⁴⁴PE., s. 255.

⁴⁵A.g.y., s. 260.

⁴⁶A.g.y., s. 258.

⁴⁷A.g.y., s. 259.

⁴⁸A.g.y.

düşünmek güçtür. Ama bu gene de bir eğilimden daha öteye varmaz; biçimsel olarak kabul ettiği bir konum değildir. Örneğin, egemen yasamanın edimsel bir kararının genel istencin gerçek bir anlatımı olamayabileceğini açıkça kabul eder. Bu karar pekala şu ya da bu nedenle haksız olarak geçerlik kazanmış özel çıkarların bir anlatımı olabilir. Örneğin, genel istencin haklı olanın ve haksız olanın ölçütü olduğunu söylemek, bu nedenle, Devletin yasalarının haksızlık açısından hiçbir eleştirisinin olanaklı olmadığını söylemek değildir. Rousseau'nun yasamacının ilk ödevi yasaları genel istence uyumlu kılmaktır ve genel istencin izlendiğinden pekin olabilmek için gereken tek şey yalnızca haklı olarak davranmaktır diyebilmesinin nedeni budur. Böyle bildirimler açıktır ki yasanın zorunlu ya da kaçınılmaz olarak genel istencin gerçek anlatımı olmadığını, ve giderek genel bir meclisin kararlarının bile moral eleştiriden başışık olmadığını kabul ederler.

Politik Ekonomi Üzerine Söylem söz konusu olduğu sürece, Rousseau açıkça Devletten daha yüksek birşeyin olduğunu kabul eder. Gördük ki, ona göre istenç ne denli genel ise o denli haklıdır. Öyleyse diyebiliriz ki tıpkı Devlet içerisindeki bireylerin ve tikel toplumların istençlerinin Devletin genel istenci ile ilişkide tikel istençler olmaları gibi, bireysel bir Devletin istenci de “genel istenci her zaman doğanın istenci olan ve değişik Devletleri ve halkları bireysel üyeleri olarak alan ... büyük dünya kenti ile ilişki içinde”⁴⁹ görüldüğünde ancak tikel bir istençtir. Başka bir deyişle, öyle görünür ki Rousseau'nun kafasının arkasında insanların yüreklerine kazınmış olan ve boyun eğildiğinde insana zorunlu olarak mutluluk ve gönenc getiren geleneksel bir doğal moral yasa kavramı yatmaktadır. Ve politik bir toplumun genel istenci deyim yerindeyse insan istencinin iyiye doğru evrensel yöneliminin tikel bir kanala çevrilisidir. Yasamacının görevi yasaları bu genel istence uyumlu kılmak, yurttaşın görevi ise kendi tikel istencini genel istenç ile uyum içine getirmektir.

Eğer bu genel istenç verili bir toplumda insan istencinin insanın iyiliğine doğru evrensel yönelimini temsil ediyorsa,

⁴⁹P.E., s. 253.

toplumun her üyesinin ‘gerçekten’ istemekte olduğunu temsil etmektedir. Bu nokta Rousseau’ya toplum üyeliği ve yasaya boyun eğme özgürlüğün kısıtlanmasını ve kırılmasını içerir yolundaki karşılıklıya yanıt verme olanağını sunar. İnsanlar doğal olarak özgürdür. Ve yalnızca mülkiyet ve yaşamlarını değil ama özgürlüklerini de güvence altına almak için toplumlarda birleşirler. Bununla birlikte, gerçekten de insanlar örgütlü toplumlar oluşturdukları zaman sınırlamalar altına girerler; efendiler yerine uyruklar olurlar. Ve insanların uyruklar olmakla özgür olduklarını ya da özgürlüğü koruduklarını ileri sürmek aşırı ölçüde paradoksal değil midir? Rousseau yasa düşüncesine baş vurarak yanıt verir. “Yalnızca yasayadır ki insanlar türe ve özgürlüğü borçludurlar.”⁵⁰ Ama bu yanıt ancak yasa genel istenci temsil ettiği ölçüde ve ancak genel istenç herkesin ‘gerçek’ istencini ve herkesin usunun ‘gerçekten’ buyurduğunu temsil ettiği ölçüde etkili olabilir. Yasaya boyun eğmekle bir insan böylece kendi usuna ve yargısına boyun eğer ve kendi gerçek istencini izler. Ve birinin kendi yargı ve istencini izlemesi özgür olmaktır. Bu nedenle boyun eğen yurttaş gerçekten özgür insandır; çünkü bir yasaya boyun eğmektedir ki kendi gerçek istencini anlatır. Bu kavram daha sonraki felsefede büyük bir önem kazanacaktır.

Öyleyse, daha önce de belirtildiği gibi dil açısından ilk iki *Söylem*’den çarpıcı bir biçimde uzaklaşan *Politik Ekonomi Üzerine Söylem*’de *Toplumsal Sözleşme*’nin en imlemleri kuramının, genel istenç kuramının vurgulu bir bildirimini buluruz. Kuram önemli güçlükler ve sorunlar yaratır; ama daha öte tartışmayı sonraki bölüme ertelemek en doğrusu olacaktır. Bununla birlikte, bu bölümün vargı kesimi Rousseau’nun genel dünya görüşü üzerine biraz daha ışık düşürmeye yardımcı olabilir.

Politik Ekonomi Üzerine Söylem’in son sayfalarında Rousseau vergilendirme konusunu ele alır. Onun görüşünde en haklı olan, ve buna göre bir özgür insanlar toplumuna en uygun düşen vergi dizgesi bir insanın yaşam zorunluklarının üstünde ve ötesinde iye olduğu mülkiyet miktarı ile orantılı bir baş vergisi olacaktır. Yalnızca yaşam zorunluklarına iye olanlar hiçbir

⁵⁰P.E., s. 256.

vergi ödemeyecektir. Öteki yurttaşlara gelince, vergi vergilendirilenlerin mülkiyetleri ile doğru bir orantı içinde değil, ama koşulları ve iyeliklerinin gereksizliği arasındaki ayrım ile bileşik bir orantı içinde toplanacaktır. Bir insanın ne denli varıl ise o denli vergi ödemesi bütünüyle haklıdır. Çünkü, varıllar toplumsal sözleşmeden büyük yararlar sağlarlar. Toplum onların iyeliklerini korur ve onlara kârlı saygınlık ve güç konumlarına kolay giriş yolları açar. Yoksulların yararlanamadıkları pek çok üstünlükten yararlanırlar. Bu nedenle, bir insan ne denli varıl ise, eş deyişle Devletten ne denli çok alıyorsa, vergilendirilmesi de varsılığı ile orantılı olmalıdır. Ayrıca tüm lüks mallar üzerinde ağır vergiler getirilmelidir. Çünkü o zaman ya varıllar toplumsal olarak yararsız harcamalar yerine toplumsal olarak yararlı harcamalara yönelecek, ya da Devlet yüksek vergiler alacaktır. Her iki durumda da Devlet kazanacaktır.

Eğer Rousseau'nun düşüncelerini modern terimlere çevirirsek, diyebiliriz ki aşamalı bir gelir-vergisi dizgesini savunuyordu ki, buna göre çok düşük gelir düzeyinde olanlar hiç vergi ödemezken, belli bir düzeyin üstünde gelirleri olanlar ölçek yükseldikçe sürekli olarak artan bir vergi ödeyeceklerdi. Hiç kuşkusuz tam olarak söylemekte olduğu şey bu değildir, çünkü gelir terimlerinde olmaktan çok mülkiyet ve 'gereksizlikler' terimlerinde düşünmektedir. Gene de bunun önerilerinin tinini yansıttığını söyleyebiliriz. Ve bu önerilerin göze çarpmadan "tüm varsılıkları Devletin gerçek gücünü oluşturan orta duruma yaklaştırma"⁵¹ eğilimini taşıdıklarından söz etmesi anlamlıdır.

5. Rousseau'nun Duygu Felsefesi

İnsandaki temel dürtünün öz-sevgi olduğu düşüncesi Rousseau'nun değişmez savı idi. İsteklerimiz tutkularımızı yaratır; ve ilkel insanın istekleri salt fiziksel olduğu için, öz-sakınım "onun başlıca ve neredeyse biricik kaygısı"⁵² idi. *Émile*'de

⁵¹*P.E.*, s. 286.

⁵²*E.K.*, s. 183.

der ki “ilk ödevlerimiz kendimize karşıdır; ilk duygularımız ‘kendi’ üzerinde özeklenir; tüm içgüdülerimiz ilkin kendi öz korunmamıza ve kendi öz iyiliğimize yöneliktir.”⁵³ Yine, “tutkularımızın kökeni, geri kalan herşeyin kök ve kaynağı, insan ile birlikte doğan ve onu yaşadığı sürece hiçbir zaman terk etmeyen biricik tutku öz-sevgidir; bu tutku ilkeldir, içgüdüsel, tüm geri kalanları önceler, öyle ki bunlar bir anlamda yalnızca onun değişikleridir.”⁵⁴

Ama bu temel öz-sevgi tutkusu bencillik ile karıştırılmamalıdır. Çünkü bencillik yalnızca toplumda doğan ve insanı her zaman kendini başkalarına yeğlemeye götüren bir duygudur. “Gerçek doğa durumunda bencillik yoktu.”⁵⁵ Çünkü ilkel insan bencilliğin olanaklı olması için gereken karşılaştırmaları yapmıyordu. Öz-sevgi, kendi içinde düşünüldüğünde, “her zaman iyi, her zaman doğa düzeni ile uyum içindedir.”⁵⁶ Paris başpiskoposuna mektubunda Rousseau öz-sevgi “kendinde iyiye ve kötüye ilgisiz bir tutkudur” der; “ancak ilineksel olarak ve içinde geliştiği koşullara göre iyi ya da kötü olur.”⁵⁷ Ama ister iyi isterse ilgisiz olarak adlandırılırsın, hiç kuşkusuz kötü değildir, ve bencillik denilen şey ile özdeşleştirilmemelidir.

İlkel insan ayrıca Rousseau’nun “tüm düşünce türlerine önsel olan arı doğa duygusu”⁵⁸ olarak betimlediği doğal acıma ya da şefkat tarafından güdülüyor olarak da betimlenir. Bu duygu hiç kuşkusuz ancak bir insan belli bir anlamda başkalarına dikkat etme ve ilgi gösterme noktasına geldiği zaman işlemeye başlar; ama henüz şefkatin istenebilirliğine doğru uslamlamada bulunmaz; onu yalnızca duyumsar. Salt doğal bir dürtüdür.

Rousseau kimi zaman şefkatin öz-sevgiden ayrı ve kökensel olarak bağımsız bir duygu ya da tutku olduğunu imliyor görünür. Böylece şefkatten ‘doğal bir duygu’ olarak söz eder ki, “her bireydeki öz-sevginin şiddetini yumuşatarak bütün

⁵³E., II, s. 61.

⁵⁴E., IV, s. 173.

⁵⁵E.K., s. 197, not 2.

⁵⁶E., IV, s. 174.

⁵⁷Oeuvres, 1865, III, s. 647.

⁵⁸E.K., s. 198.

türün sürdürülmesine katkıda bulunur.”⁵⁹ Ve ekler ki hipotetik doğa durumunda şefkat yasaların, ahlakın ve erdemlerin yerine geçer, onların eksikliğini giderir. Ama öz-sevgi ve şefkati birbirinden ayırdedebilirsek de, ikincisi gerçekte birincinin bir türevidir. *Émile*’de “çocuğun ilk duygusu öz-sevgidir (ve) ondan türeyen ikincisi çevresindekilere yönelik sevgidir”⁶⁰ der. Aslında Rousseau burada doğal acıma ya da şefkatin ötesine geçen birşeyden söz etmektedir. Ama daha sonra acımanın, “doğa düzenine göre insan yüreğine dokunan ilk ‘görelî’ duygunun”⁶¹ nasıl doğduğunu anlatmaya girişir. Bireyin kendisinden daha mutlu olanlara değil, ama daha talihsiz olanlara ve kendisinin bağışık olduğuna inanmadığı rahatsızlıklara uğrayanlara şefkat ve duygudaşlık gösterdiğini bildirir. Başka bir deyişle, kökensel olarak insan kendini acı çeken ile özdeşleştirdiği için acıma duyar. Ve bu durumda kökensel öz-sevgi dürtüsünün bağımsız bir doğal acıma ya da şefkat duygusunun eşliğinde olmasından ve onun tarafından değiştirilmesinden çok, ikincinin birincide kapsanması ve insan başkalarına da dikkat etmeye başladığı zaman birinciden gelişmesi söz konusudur. Bu anlamdadır ki şefkat ‘ilk görelî duygu’dur.

Şimdi, tüm ahlak bu doğal duygular üzerine kurulur. Paris başpiskoposuna mektubunda Rousseau öz-sevginin yalnız bir tutku olmadığını belirtir. Çünkü insan bileşik bir varlıktır, duyarlı ve anlaktır. Duyu-isteği bedeninin iyiliğine eğilimli iken, insanın anlamlı yanının isteği, düzen isteği ya da sevgisi, ruhun iyiliğine eğilimlidir. “Bu son sevgi, gelişip etkinleştiğinde, duyuncu adını taşır”;⁶² ama duyuncunun işlemleri, düzen sevgisi düzenin bilgisini varsayar. Öyleyse ancak insan başkalarına da dikkat etmeye ve ilişkileri anlayıp karşılaştırmalar yapmaya başladığı zamandır ki türe ve düzen gibi düşünceler taşımaya geçer ve duyuncu işleyebilir. İnsanın düşünme yetisinin zorunlu olduğu verildiğinde, ahlaksal kavramlar oluşturulur ve erdemler ve kusurlar doğar. Ama tüm bunlar insanın temel duyguları

⁵⁹E.K., s. 199.

⁶⁰E., IV, s. 174.

⁶¹A.g.y., s. 184.

⁶²*Oeuvres*, 1865, III, s. 64.

üzerine kurulur. Örneğin türe kavramı öz-sevgi üzerine kuruludur. “Böylece ilk türe kavramı başkalarına borçlu olduklarımızdan değil, ama hakkımız olandan kaynaklanır.”⁶³ Yine, doğal şefkat duygusundan “(Mandeville’in) insana iyeliğini yadsıdığı tüm toplumsal erdemler doğar. Eliaçıklık, bağışkanlık ya da insanlık gibi duygular zayıflara, suçlulara, ya da genel olarak insanlığa uygulanan şefkatten başka nedir?”⁶⁴ Ve duyunc, gördüğümüz gibi, anıklı ve ussal bir varlık olarak insanda bulunduğu gibi öz-sevgi üzerine kurulur.

Eğer bütün ahlaksal yaşamımız temel dürtü ya da tutkularımıza bağımlı ise, Rousseau’yu ahlaksal eğitimin yalnızca onların kökünü kazımdan oluştuğunu ileri sürenlere saldırırken görmek şaşırtıcı olmayacaktır.

“Tutkularımız öz-sakinimin başlıca araçlarıdır; onları yok etmeye çalışmak öyleyse saçma olduğu denli de boşunadır; bu doğayı yenmek, Tanrının yaptığı şeyi yeniden şekillendirmek olacaktır.”⁶⁵ Gerçekte ahlaksal gelişim temel öz-sevgi tutkusunun doğru yönetiminden ve genişlemesinden oluşur. “Öz-sevgiyi başkalarına genişletin ve erdeme dönüşsün—bir erdem ki kökü her birimizin yüreğindedir.”⁶⁶ Öz-sevgi gerçekten erdemli her insanın tüm insanlık sevgisi ve genel mutluluğun yükselişi gibi kaygılarına gelişmeye yeteneklidir. Ahlak böylece insanın doğal tutku ve duygularının karşı çıkılmaz ve engellenemez gelişimidir. Erdemsizlik insan için doğal değildir; onun doğasının bir çarpıklığını oluşturur. “Doğal tutkularımız sayıca azdır; özgürlüğün araçlarıdır, öz-sakinime eğilimlidirler. Bizi köleleştirip yok eden tüm başka tutkuların başka kaynakları vardır; doğa onları bize vermez; bunları ona karşın ele geçiririz.”⁶⁷ Örneğin, uygarlığın doğuşu insanın istek ve gereksinimlerini arttırmış, ve bu da bencilliği ve “nefret ve öfke dolu tutkuları” doğurmuştur. Öyleyse, Rousseau’nun yalın insanların, doğanın en yakınında duran ve duygu ve tutkuları yapay bir uygarlık tarafından en az bozulmuş olanların

⁶³E., II, s. 61.

⁶⁴E.K., s. 199.

⁶⁵E., IV, s. 173.

⁶⁶A.g.y., s. 215.

⁶⁷A.g.y., s. 173.

duyuncun sesine en açık olduklarında direktmesini anlamak kolaydır. “Erdem! Yalın anlıkların yüce bilgisi, seni bilmek için böylesine çalışma ve hazırlık gerekli midir? İlkelerin her yürekte yazılı değil midir? Yasalarını öğrenmek için tutkular suskun iken kendimizi yoklamaktan ve duyuncun sesini dinlemekten daha çoğunu mu yapmamız gerekir? Kendisi ile yetinmeyi öğrenmemiz gereken gerçek felsefe budur.”⁶⁸ Ve Rousseau Savoyard rahibine şunları söyler: “Öyleyse yüreklerimizin tam içinde doğuştan bir türe ve erdem ilkesi vardır ki, onunla, düzgülerimize karşın, kendi eylemlerimizi ya da başkalarının eylemlerini iyi ya da kötü olarak yargılarız; ve bu ilkeyedir ki duyunc diyorum.”⁶⁹ “Varolmak duyumsamaktır; duygumuz hiç kuşkusuz anlığımızdan öncedir, ve düşüncelerimiz oluşmadan çok daha önce duygularımız vardı. ... İyiyi bilmek onu sevmek değildir; bu bilgi insanda doğuştan değildir. Ama us insanı bu bilgiyi algılamaya götürür götürmez, duyunc da insanı onu sevmeye iter. Doğuştan olan bu duygudur.”⁷⁰ Bu nedenle, gerçi Rousseau us ve düşüncenin ahlakın gelişiminde oynayacak bir rollerinin olduğunu yadsımıyor, tersine bunu ileri sürüyor olsa da, vurguyu duygu üzerine getirir. “Doğru olarak duyumsadığım doğru, eğri olarak duyumsadığım eğridir ... [ve] ancak duyunc ile çekiştiğimiz zamandır ki uslamlamanın inceliklerine başvurmamız gerekir.”⁷¹ Bu sözler gerçekten de saf Savoyard rahibine söylenir; ama Rousseau’nun düşünce-sinde bulunan gerçek bir öğeyi temsil ederler.

‘Duygu’ sözcüğü, son alıntıda kullanıldığı zaman, hiç kuşkusuz söz gelimi bir acıma duygusunun anlattığı anlamda duyguyu değil ama dolaysız ayırmsamayı ya da sezgiyi belirtir. Ve sözcük az çok Savoyard rahibi onu Tanrının varoluşunun kabulü ile bağıntı içinde kullandığı zaman kazandığı anlamı taşır. Dünya karşılıklı ilişkili kendiliklerin bir dizgesidir, ve bu olgu tanrısal anlığın varoluşunu sergiler. “Duygunun iç sesine kulak verelim; hangi sağlıklı anlık onun kanıtını

⁶⁸S.B., s. 153-4.

⁶⁹E., IV, s. 252.

⁷⁰A.g.y., s. 253.

⁷¹A.g.y., s. 249.

yadsiyabilir?”⁷² “İnanıyorum ki, öyleyse, dünya bilge ve güçlü bir istenç tarafından yönetilir; onu görür, ya da daha doğrusu duyumsarım, ve bunu bilmek büyük birşeydir.”⁷³ “Tanrıyı her yerde işlerinde görürüm; onu kendi içimde duyumsarım.”⁷⁴ Yine, bilirim ki özgür, etkin bir varlığımıdır. “Bu noktayı benimle boşuna tartışıyorsun; onu duyuyorum, ve bu duygu bana onunla tartışan ustan daha büyük bir güç ile seslenir.”⁷⁵

Gördük ki ahlak insan başkaları ile ilişkilerini kavramaya başladığı zaman gelişir. Rousseau böylece “toplum bireyde ve birey toplumda incelenmelidir; politikayı ve ahlaki birbirinden ayrı olarak irdelemeyi isteyenler ikisini de hiçbir zaman anlamayacaktır”⁷⁶ diyebilir. Eğer kişi yalnızca *Toplumsal Sözleşme* ile tanışık ise, belki de bu bildirim moral nitelikler yalnızca pozitif yaşamada anlatılan genel istenç tarafından bir karara bağlanır anlamında yorumlamaya yönelebilir. Ama bildirimim ilk parçasını, eş deyişle, toplum bireyde incelenmelidir anlatımını gözden kaçırmamalıyız. Bu noktaya dek söylediklerimiz Rousseau için Doğanın kendisinin istencimizi insanın iyiliğine yöneltmiş olduğunu gösterir. Ama bu iyilik konusunda hiçbir doğuştan düşüncemiz yoktur. Bu nedenle onun üzerine yanlış düşünceler oluşturabiliriz. Öyleyse, bir mecliste biraraya gelmiş olsalar bile bireysel yurttaşların ortak iyiden yana olduğunu düşündükleri şeyin gerçekten ortak iyiden yana olduğu konusunda hiçbir güvence yoktur. Aynı zamanda, tüm çarpık tutkuların ve yanlış düşüncelerin altında yatıyor olsa da, istencin iyiye doğru evrensel ve doğal bir yönelimi vardır. Bu nedenle, bu istenci yorumlamak ve yasaları onunla uyumlu kılmak yaşamacının işidir. Ve bu nedenledir ki Rousseau *Toplumsal Sözleşme*’de şunları söyleyebilir: “Genel istenç her zaman haklıdır ve kamu yararına eğilimlidir; ama bundan insanların düşüncelerinin her zaman eşit ölçüde doğru olduğu sonucu çıkmaz. İstencimiz her zaman kendi iyiliğimiz içindir, ama bunun ne olduğunu her zaman göremeyiz; halk hiçbir zaman

⁷²A.g.y., s. 237.

⁷³E., s. 239.

⁷⁴A.g.y.

⁷⁵A.g.y., s. 242.

⁷⁶A.g.y., s. 197.

bozulmaz, ama sık sık aldatılır ve ancak bu durumdadır ki kötü olanı istiyor görünür.”⁷⁷

Demek istemiyorum ki Rousseau'nun geleneksel doğal yasa anlayışına çok şey borçlu olan genel istenç kuramının bu yanı politik kuramın tarihsel gelişimi açısından en imlemliyandır. Ve kuramın başka yanlarını sonraki bölümde tartışacağız. Ama yanılmaz genel istenç kavramı ile Rousseau'nun başka yazılarında geliştirdiği ahlak kuramı arasındaki ilişkiyi göz önünde tutarsak, bu kavramı nasıl birincil bir konumun gücü ile önermeye başladığını anlamak kolaylaşır.

Rousseau'nun sezgiyi ve iç duyguyu (*sentiment intérieur*) yüceltmesi on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında oldukça yaygın olan kuru ussalcılığa karşıt olarak doğan bir tepkiye anlatım verdi. Ayrıca bu başkaldırı üzerinde güçlü bir ivme de yarattı. Sezgi ve duyarlık kültürü Rousseau'ya çok şey borçlu idi. Tanrıya ve ölümsüzlüğe inancı katıksız ussamlama üzerine değil ama duygu üzerine temellendiren Savoyard rahibinin inanç bildirimine gelince, bu Robespierre ve izleyicileri üzerinde önemli bir etki yarattı. Ama uzun erimde Rousseau'nun duygusal deizmi belki de Katolikliğe karşı olmaktan çok onun yeniden güçlenmesinden yana işledi.

⁷⁷T.S., II, 3, s. 25.

BÖLÜM DÖRT
ROUSSEAU (2)

1. Toplumsal Sözleşme

ROUSSEAU *Toplumsal Sözleşme*'de irdelenecek ilk problemi şu terimlerde bildirir: “İnsan özgür doğar; ve her yerde zincirlere vuruludur. Kendisinin başkalarının efendisi olduğuna inanır, ama gene de onlardan daha köle kalır. Bu değişim nasıl ortaya çıktı? Bilmiyorum. Onu ne aklayabilir? Sanırım bu soruyu yanıtlayabilirim.”¹ İçinde insanların özgür oldukları kökensel bir doğa durumunu konutladıktan sonra, Rousseau ya insanın ilkel özgürlüğüne son veren toplumsal düzeni kınayarak insanların bağlarını olanaklı olur olmaz üstlerinden atmaları gerektiğini söylemek, ya da herhangi bir yolda bu düzeni aklamak zorunda kalır. Birinci yol dışlanır, çünkü “toplumsal düzen tüm başka hakların temeli olan kutsal bir haktır.”² Bu nedenle Rousseau toplumsal düzenin haklı ve meşru olduğunu göstermeye zorlanır.

Bu problemi çözmeye Rousseau daha önce Hobbes ve Locke'un felsefelerinde değişik biçimlerde karşılaştığımız sözleşme kuramına baş vurur. Toplumsal düzeni zor üzerine kurmayı istemez; çünkü güç hak sağlamaz. “Zor fiziksel bir güçtür, ve ahlaksal bir etkisinin nasıl olabileceğini anlayamıyorum. Zora

¹T.S., I, 3, s. 5.

²A.g.y.

boyun eğmek bir istenç değil ama bir zorunluk edimidir—olsa bir sağgörüden kaynaklanır. Ona hangi anlamda bir ödev denebilir?”³ Eğer yurttaşların bir boyun eğme yükümlülükleri varsa, bu yalnızca boyun eğilen kişinin ya da kişilerin gücü ellerinde bulundurmaları üzerine kurulamaz. Aynı zamanda toplum için yaşamada bulunmak için bir doğal hak da yoktur. Çünkü toplum ve doğa durumu ayrıdır. Toplumsal düzen, öyleyse, meşru ve haklı olmak için, anlaşma ya da uylaşım üzerine kurulmalıdır.

Rousseau bir hipotez önerir: İnsanlar öyle bir noktaya gelmişlerdir ki, bundan böyle yaşamlarını doğa durumunda sürdürebilmelerinin karşısında duran engeller yaşamlarını bu durumda sürdürmelerini sağlayacak kaynaklarından daha büyüktür. Öyleyse biraraya gelmeli ve bir birleşme oluşturmalarıdır. Ama problem yalnızca kişi olarak her bir üyeye ait olan şeyleri koruyacak bir birleşme biçimini bulma problemi değildir. O denli de içinde her bir üyenin yine salt kendine boyun eğeceği ve daha önce olduğu gibi özgür kalacağı bir birleşme biçimi bulmaktır. “Bu temel sorundur ki Toplumsal Sözleşme çözüm sağlar.”⁴

Toplumsal sözleşme ya da bağit özünde şöyle anlatılabilir. “Her birimiz kendi kişisini ve tüm gücünü ortak olarak genel istencin yüksek denetimi altına koyar ve birleşik yetkimizde her bir üyeyi bütünü bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz.”⁵ Bu birleşme edimi dolaysızca moral ve ortaklaşa bir küme, bir kamu kişisi, cumhuriyet ya da politik küme yaratır. Edilgin olarak düşünüldüğünde Devlet olarak adlandırılırken, etkin olarak düşünüldüğünde Egemen olarak, ve başka benzer kümeler ile karşılaştırıldığında bir Erk ya da Güç olarak adlandırılır. Üyeleri toplu olarak alındıklarında halk olarak adlandırılır, ama, bireysel olarak alındıklarında, egemen erki paylaştıkları için yurttaşlar olarak ve Devletin yasaları altında durdukları için uyruklar olarak adlandırılırlar.

Bu toplumsal sözleşme kuramı açıktır ki Hobbes’un

³T.S., I, 3, s. 8.

⁴T.S., I, 6, s. 14.

⁵A.g.y., s. 15.

kuramından ayrılır. Onun kuramına göre bireyler haklarını bağıtın dışında duran ve ona bir yan olarak katılmayan bir egemene teslim etme konusunda anlaşmaya varırlar. Hükümet böylece örgütlü bir toplum yaratan aynı anlaşma tarafından kurulur: Gerçekte, politik kümenin varoluşu özsel olarak egemen ile ilişkisi üzerine bağımlıdır—egemen ki, gerçekten de bir birey değil de bir meclis olabilir, ama sözleşmeye katılan yanlardan ayırdeedilebilirdir. Bununla birlikte, Rousseau'nun kuramında kökensel sözleşme öyle bir egemen yaratır ki, toplu olarak sözleşmede bulunan yanlar ile özdeştir, ve hükümet konusunda hiçbir şey söylenmez. Rousseau için, hükümet yalnızca bir yürütme gücüdür ki gücü açısından egemen meclise ya da politik kümeye bağımlıdır. Hobbes'un sorunu bir toplumsal iç-bağ (*cohesion*) sorunu idi. İnsana ve doğa durumuna ilişkin görüşleri göz önüne alınırsa, insan doğasındaki özekkaç kuvvetlere karşı etkili bir denge ögesi bulma görevi ile yüz yüze idi. Ya da, daha somut olarak, toplumun en büyük kötülüğüne, eş deyişle iç savaşa karşı etkili bir çözüm bulma sorunu ile yüz yüze idi. Çözümü özekselleşmiş hükümette, her şeyden önce hükümetin konumunu vurgulayan bir egemenlik kuramında buldu. Ve doğa durumu önsavını kabul ettiği için, hükümet üzerine bu vurguyu doğa durumundan örgütlü toplum durumuna geçişi getiren bağıt konusundaki açıklaması ile birleştirmesi gerekti. Buna karşı, Rousseau'nun problemi başka bir problem idi. Özgürlük üzerinde direktmesi verildiğinde, ve doğa durumundan örgütlü toplum durumuna değişimin yalnızca güvenlik uğruna özgürlük yerine köleliğin geçirilmesi olmadığını gösterme konusundaki isteği verildiğinde, toplumda doğa durumunda bulunandan daha yüksek bir özgürlük biçiminin kazanıldığını göstermeye zorlandığını duydu. Öyleyse onun kendi toplumsal sözleşme açıklamasında hükümet düşüncesini ya da sözleşmede bulunan yanların haklarını sözleşmenin dışındaki bir egemene aktarmaları düşüncesini vurgularken bulmayı beklememek gerekir. Bunun yerine, onu sözleşmede bulunan yanlar arasındaki karşılıklı bir anlaşmayı vurgularken buluruz—bir anlaşma ki, her üyeye kendini doğa durumunda yapabilecek olduğundan daha tam

olarak gerçekleştirme olanağını sunan yeni bir moral kendilik (*moral entity*) yaratır.

Açıktır ki bu ilk iki *Söylem* ve *Toplumsal Sözleşme* arasında çarpıcı bir tutum ve ton değişimini anlatır. Gerçekten de, *Eşitsizlik Üzerine Söylem*'de, son bölümde de belirtildiği gibi, Rousseau'nun olgun politik kuramının kimi öğelerinin kendilerini gösterdiğini görebiliriz. Ama ilk *Söylem* kaçınılmaz olarak Rousseau için politik toplumun bir kötülük olduğu izlenimini verirken, buna karşı *Toplumsal Sözleşme*'de insanın gerçek doğasını toplumsal düzende bir bakıma yerine getiriliyor olarak buluruz. İnsan "aptal ve imgelemden yoksun bir hayvan olmak yerine ... anlklı bir varlık ve bir insan"⁶ olur. Hiç kuşkusuz ilk *Söylem* ve *Toplumsal Sözleşme* arasında keskin bir çelişkinin bulunması söz konusu değildir. Birincide Rousseau edimsel varoluşu içindeki uygar toplumun—özellikle Fransız toplumunun—kötülükleri üzerine yazarken, *Toplumsal Sözleşme*'de daha çok olması gerektiği gibi politik toplumdaki söz eder. Ve bu ikinci çalışmada bile, insanın toplumsal sözleşme yoluyla sağladığı yararları yüceltirken belirtir ki, "bu yeni koşulu kötüye kullanması sık sık onu terk etmiş olduğu durumun altına düşürür."⁷ Aynı zamanda belirgin bir ton ve vurgu değişiminin olduğunu yadsımak da güçtür. Ve *Toplumsal Sözleşme*'nin *Eşitsizlik Üzerine Söylem* ile ilişkisi için de aynı şey geçerlidir. Bu ikinci çalışmanın yarattığı izlenim doğal olarak iyi olan insanın ahlaksal düşünceleri ve ahlaksal nitelikleri sözcüğün sağın anlamında aşamalı bir gelişim süreci sırasında kazandığıdır. Bu süreçte uygar toplum, gevşek toplumsal bağlar ile örülü bir toplum olması anlamında, örgütlü politik toplumun oluşumunu önceler. Ama *Toplumsal Sözleşme*'de Rousseau sanki politik toplumun kuruluşu yoluyla insan hemen ahlaksal-olmayan bir durumdan ahlaksal bir duruma geçiyormuş gibi konuşur. "Doğa durumundan uygar duruma geçiş insan davranışında içgüdü'nün yerine türeyi (*justice*) geçirerek ve eylemlerine daha önce onlarda eksik olan ahlakı vererek insanda çok

⁶T.S., I, 8, s. 19.

⁷A.g.y.

dikkate değer bir değişim yaratır.”⁸ Devlet türenin kaynağı ve hakların temeli olur. Burada yine belki de hiçbir keskin çelişki yoktur. Her şey bir yana, toplumsal sözleşme—Hume’ün belirttiği gibi—felsefi bir kurgudan başka birşey değildir; ve, eğer dilersek, Rousseau’yu toplumdaki insan ile toplumdaki soyutlama içinde düşünülen insan arasında tarihsel olmaktan çok kuramsal ya da mantıksal bir ayırım yapıyor olarak görebiliriz. Salt yalıtılmış bir birey olarak insan, kendinde kötü olmasa da, sözcüğün gerçek anlamında moral bir varlık değildir: Ancak toplumdadır ki entellektüel ve moral yaşamı gelişir. Ve bunlar özünde Rousseau’nun *Eşitsizlik Üzerine Söylem*’de söyledikleridir. Aynı zamanda, bir ton değişimi de vardır. Hiç kuşkusuz, bu ton değişimi büyük ölçüde amaç ayırımı tarafından açıklanabilir. *Söylem*’de Rousseau eşitsizliğin kökenleri ile ilgileniyordu, ve ‘moral ya da politik eşitsizlik’ dediği şeyi toplumun kuruluşuna yükler. Vurgu, *Söylem*’in başlığı tarafından da belirtildiği gibi, eşitsizlik üzerinedir. *Toplumsal Sözleşme*’de ise Rousseau insanın toplumun kuruluşundan kazandığı üstünlükler ile ilgilenir, söz gelimi salt ‘doğal’ özgürlüğün yerine uygar ve moral özgürlüğün geçirilmesi gibi. Ama tondaki değişim büyük ölçüde amaç ayırımı terimlerinde açıklanabilse de, gene de oradadır. *Toplumsal Sözleşme*’de Rousseau’nun politik kuramının yeni ve daha önemli bir yanı sergilenir.

Öyleyse, *Toplumsal Sözleşme*’nin birinci bölümünün açılış sözlerinin, eğer Rousseau’nun konumunun yeterli bir bildiri mi olarak alınırlarsa, ne denli yanıltıcı olabileceğini görebiliriz. “İnsan özgür doğar; ve her yerde zincirlere vuruludur.” Bu sözler bir problemi anlatır, bir çözümü değil. Çözüm doğal özgürlüğün uygar ve moral özgürlüğe dönüşmesi düşüncesinde bulunacaktır. “Bir insanın toplumsal sözleşme ile yitirdiği şey doğal özgürlüğü ve ulaşmaya çalıştığı ve ulaşmayı başardığı herşeye sınırsız haktır; kazandığı ise uygar özgürlük ve iye olduğu her şeyin onun mülkiyeti olmasıdır.”⁹ Doğal özgürlük ancak bireyin gücü ile sınırlıdır; uygar özgürlük genel istenç tarafından sınırlanır—genel istenç ki, toplumun her üyesinin

⁸T.S., I, 8, s. 18.

⁹A.g.y., s. 19.

gerçek istenci onunla birdir. Salt iyelik (*mere possession*) zorun ya da ilk ele geçirme hakkının sonucudur; mülkiyet-iyeliği (*propriatorship*) pozitif bir hak üzerine dayanır, Devlet tarafından verilen bir haktır. “Tüm bunların üstüne, insanın uygar durumda kazandıklarına moral özgürlüğü ekleyebiliriz ki, ancak bu onu gerçekten kendinin efendisi yapar. Çünkü salt isteğin dürtüsü bir kölelik iken, kendimize verdiğimiz bir yasa boyuna eğme özgürlüktür.”¹⁰ Kimi toplum biçimlerinde, örneğin baskıcı ve başına buyruk bir diktatörlükte, insanlar gerçekten de kölelik düzeyine indirilir ve doğa durumunda olduklarından çok daha kötü durumda olabilirler. Ama bu Devletin özünden kaynaklanmıyor olması anlamında ilinek-seldir. Eğer Devleti özünde irdelersek, kurumlarının insana ölçülemeyecek bir yarar getirdiğini söylememiz gerekir.

Sözleşme kuramını kabul etmekle Rousseau hiç kuşkusuz Locke’un da yüz yüze kaldığı aynı güçlük ile karşı karşıya kalır. Sözleşmede bulunan ilk yanların yalnızca kendilerini değil ama onları izleyecek kuşakları da bağladığını mı söyleyeceğiz? Ve, eğer böyleyse, bunu söyleme hakkımız nereden gelir? Rousseau bu problemi açık olarak irdeliyor görünmez, gerçi bir Devletin yurttaşlarının herhangi bir zamanda sözleşmeyi bozma konusunda anlaşabileceklerini açıkça belirtse de. “Halk kütlesini bağlayacak herhangi bir tür temel yasa ne vardır, ne de olabilir—giderek toplumsal sözleşmenin kendisi bile bu güvenceden yoksundur.”¹¹ Yine, “Devlette geri alınamayacak hiçbir temel yasa yoktur, toplumsal sözleşmenin kendisi bile; çünkü eğer tüm yurttaşlar sözleşmeyi bozmak için tam bir anlaşma içinde ise, sözleşmenin bütünüyle haklı olarak bozulacağından kuşku duymak olanaksızdır.”¹² Tek başlarına alınan yurttaşlara gelince, Rousseau Grotius’un her insan kendi Devletine üyeliğinden vaz geçebilir ve ülkeyi bırakarak doğal özgürlüğüne kavuşabilir görüşüne değinir. Görünürde bu görüşü onaylar ve ekler ki “eğer meclisteki yurttaşların tümü her birinin kendi başına yapabilecek olduğunu yapamayacaksa bu

¹⁰T.S., I, 8, s. 19.

¹¹T.S., I, 7, s. 17.

¹²T.S., III, 18, s. 89.

gerçekten saçma olacaktır.”¹³ (Rousseau bir not olarak ekler ki birinin gereksinim saatinde yükümlülüklerinden kaçmak için ülkeyi terk etmesi bir suç ve cezalandırılabilir bir edim olacaktır.) Görünürde inanıyordu ki toplumsal sözleşme yeni bir moral varlığı ortaya çıkardığı için, bu varlık, üyeler hep birlikte dönemli toplantılarından birinde sözleşmeyi bozmaya karar vermedikçe, kimi üyelerin ölmesine ve yeni üyelerin doğmasına karşın varolmayı sürdürür. Devlete üyelik Devletin moral bir varlık olarak sürekli varoluşunu etkilemez.

2. Egemenlik, Genel İstenç ve Özgürlük

Gördük ki Rousseau’ya göre toplumsal sözleşme yoluyla bireylerin birleşmesi tarafından oluşturulan kamusal kişi, etkin olarak düşünüldüğünde, Egemen olarak adlandırılır. Bu gerçekte demektir ki Egemen güç yasamacı olarak, yasanın kaynağı olarak, bütün bir halk kitlesidir. Öte yandan, yasa istencin anlatımıdır. Rousseau böylece egemenlik “genel istencin uygulamasından daha azı değildir”¹⁴ diyebilir. Her yurttaşın ikili bir sığınağı vardır. Yasanın kaynağı olan moral varlığın bir üyesi olarak, egemenin bir üyesidir. Yasa altında duruyor ve ona boyun eğmek zorunda olarak düşünüldüğünde, bir uyruktur. Bireyin hiç kuşkusuz tikel bir istenci vardır, ve bu istenç genel istenç ile uyumsuz olabilir. Kendi tikel istencini bir üyesi olduğu egemenin genel istencine uyumlu kılmak onun yurttaşlık görevidir.

Rousseau egemenliğin vazgeçilemez olduğunda diretir. Çünkü genel istencin uygulamasından oluşur, ve bu istençten vazgeçmek ya da onu devretmek olanaksızdır. Güç devredilebilir, ama istenç değil. Rousseau’nun daha sonra halkın sözcüğün tam anlamında temsilciler seçemeyeceği noktasında diretmesinin nedeni budur; halk yalnızca vekiller seçebilir. “Egemenlik, onu vazgeçilemez yapan aynı nedenle, temsil edilemez; özsel olarak genel istençte yatar, ve istenç temsil

¹³T.S., III, 18, s. 89.

¹⁴T.S., II, I, s. 22.

edilmeye izin vermez. Ya aynı ya da başkasıdır; ara bir olanak yoktur. Öyleyse halkın vekilleri onun temsilcileri değildirler ve olamazlar: Yalnızca onun kahyalarıdır, ve hiçbir belirleyici edim yerine getiremezler. Halkın doğrudan onaylamadığı her yasa boş bir sıfırdır ...”¹⁵ (Rousseau’nun vargılarından biri de İngiltere halkının ancak parlamento üyelerinin seçimi sırasında özgür olduğu ve sonra köleliğe geri döndüğüdür.)

Aynı nedenle egemenlik bölünemezdir. Çünkü uygulaması egemenlik olarak adlandırılan istenç genel istençtir, ve bu bölünemez. Bölünürse, ancak tikel istençler ortaya çıkar ve böylece bir egemenlik kalmaz. Egemenliği örneğin yasama ve yürütme güçleri gibi çeşitli güçlere bölemeyiz. Yürütme gücü ya da hükümet ne egemendir ne de onun bir parçası: Yasanın uygulaması ile ilgilenir ve yalnızca egemenin bir aracıdır. Öyleyse Rousseau için egemen güç yasama gücüdür, ve bu ise halktır. Verili bir Devlette adsal egemen halktan başka bir kişi ya da kişiler olabilir; ama gerçek egemen her zaman halktır. Söylemeye gerek yok ki, Rousseau’nun ‘halk’ ile demek istediği şey Devlette bir başka sınıftan ya da sınıflardan ayrı olarak bir sınıf değildir; demek istediği bütün yurttaşlar grubudur. Ayrıca belirtebiliriz ki ‘yasamacı’ sözcüğünü ona kendi verdiği teknik bir anlamda, yasalar hazırlayan bir kimseyi belirtmek için kullanır, örneğin Likurgus’un Spartalılar için yasalar hazırladığının söylenmesi gibi. Ama bu anlamda yasamacının hiç kuşkusuz egemen bir gücü yoktur. İşlevi aydınlatıcı bir danışman olarak egemen halkı aydınlatmak, böylece onun şimdi ve burada ortak çıkarının ne olduğu konusunda açık bir düşünce ile davranmasına katkıda bulunmaktır.

Böylece egemenliğin genel istencin uygulaması olduğu söylenir: Ve egemen halktır, bu istenç onda yaşar. Ama genel istenç ile denmek istenen nedir?

Doğal eğilim hiç kuşkusuz ‘genel istenç’ terimini birincil olarak isteyen özne ile, yasamacı işlevindeki egemen halk ile ilişki içinde anlamaktır. O zaman kolayca genel istencin her şeye karşın meclisteki bir çoğunluk oyunda anlatılan karar ile özdeşleştirilebileceğini düşünmeye yönelebiliriz. Ve

¹⁵T.S., III, 15, s. 83.

Rousseau'yu bu anlamda yorumlarsak, pekala genel istenci yanılmaz olarak ve her zaman kamu yararına eğilimli olarak betimlemesinin hem saçma hem de zararlı olduğu yorumuna gidebiliriz. Saçma, çünkü halk meclisi tarafından çıkarılan bir yasanın gerçekten de kamu yararına olacağı konusunda hiçbir güvence yoktur; zararlı, çünkü tiranlığı ve hoşgörüsüzlüğü yüreklendirir. Ama bu vargılara dayanak olan yorum doğru değildir; her ne olursa olsun, burada vurgu yanlış yere düşer.

Herşeyden önce Rousseau'nun genel istenç (*volonté générale*) ve herkesin istenci (*volonté de tous*) arasındaki ünlü ayrımını anımsamamız gerekir. "Herkesin istenci ve genel istenç arasında çoğu kez oldukça büyük bir ayrım vardır. İkincisi yalnızca ortak çıkarı ilgilendirirken, birincisi özel çıkarı göz önüne alır ve tikel istençlerin bir toplamından daha çoğu değildir."¹⁶ Genel istenç gerçekten de evrensel bir öznenin, egemen halkın istenci olması anlamında geneldir; ama vurgu Rousseau tarafından hedefin evrenselliği üzerine, eş deyişle ortak çıkar ya da iyi ya da yarar üzerine getirilir. Ve bu genel istenç doğrudan doğruya bir çoğunluk oyununda ya da giderek bir oy-birliği durumunda sergilendiği gibi bir tikel istençler toplamı ile özdeşleştirilemez. Çünkü oylamanın sonucu ortak iyinin neyi imlediği ya da istediği konusunda yanlış bir düşünceye anlatım verebilir; ve oylamanın sonucu olarak çıkarılan bir yasa pekala kamu yararına aykırı olabilir. "Kendiliğinden halk her zaman iyi olanı ister, ama kendiliğinden hiçbir biçimde her zaman onu göremez. Genel istenç her zaman haklıdır, ama onu güden yargı her zaman aydınlanmış değildir ... kamu göremediği iyiyi ister."¹⁷ Bu olgudur ki yukarıda betimlenen anlamda "bir yasamacıyı zorunlu kılar."¹⁸

'Herkesin istenci,' öyleyse, yanılmaz değildir; yalnızca 'genel istenç'tir ki yanılmaz ve her zaman haklıdır. Ve bu demektir ki her zaman ortak iyiye yöneliktir. Sanırım Rousseau'nun insanın doğal iyiliği kavramını toplumsal sözleşme yoluyla doğan yeni moral varlığa genişletmiş olduğu açıktır. Birey,

¹⁶T.S., II, 3, s. 25.

¹⁷T.S., II, 6, s. 34.

¹⁸A.g.y.

temel olarak öz-sevgi (ki bunun moral olarak değersizleştirici bir anlamda bencillik ile özdeşleştirilmeyeceğini anımsayabiliriz) tarafından güdülenerek, doğallıkla kendi iyiliğini arar, gerçi bundan zorunlu olarak gerçek doğası konusunda açık bir düşüncesi olduğu sonucu çıkmasa da.¹⁹ Toplumsal sözleşmenin varoluşa getirdiği 'kamusal kişi' de kaçınılmaz olarak kendi iyiliğini, ortak iyiyi bulmaya çalışır. Ama halk her zaman kendi gerçek iyisinin nerede yattığını anlayamaz. Bu nedenle genel istencin doğru olarak anlatılabilmesi için aydınlanma gereksinimindedir.

Uslamlamanın gidişi uğruna varsayalım ki, Devletten istekte bulunma yeteneğindeki moral bir kendilik olarak söz etmek olanaklı olsun. Eğer onun istenci, e.d. genel istenç her zaman haklıdır dersek, ve eğer bu istenç ve tüm tikel istençlerin toplamı olarak düşünülen herkesin istenci arasında bir ayırım yaparsak, o zaman genel istenç yanılmazdır bildirimini bizi halk meclisi tarafından çıkarılan her yasa zorunlu olarak verili koşullar altında kamu yararına en uygun yasadır bildirimine bağlamaz. Henüz haklı olabilecek bir eleştiri için zemin vardır. Aynı zamanda bir totolojiye düşme sakıncası ile de karşı karşıyayız. Çünkü eğer genel istenç her zaman haklıdır dersek, ve bununla genel istenç her zaman ortak iyiyeye yöneliktir demeyi istersek, eğer, başka bir deyişle, genel istenci evrensel bir amacın, eş deyişle, ortak iyinin ya da çıkarın terimlerinde tanımlarsak, ortak iyi için istenç ortak iyi için istençtir demekten daha öte bir şey söyleyip söylemediğimiz sorusu doğar. Bu nedenle ileri sürülebilir ki, Rousseau kamu meclislerinin yasama kararlarına eleştirel olmayan bir tapınma tutumundan ancak söyledikleri zararsız bir totolojiye indirilerek kurtarılabilir.

Bu durumda gerçekten gerekli olan şeyin Devletten istenci olan bir moral kendilik olarak söz etmenin ne anlama geldiğinin duru bir açıklaması olduğu yorumuna gidilebilir. Eğer bu istenç herkesin istenci ile özdeş değil ise, tam olarak nedir? Tüm tikel istençlerin üzerinde duran birşey midir? Yoksa hep birlikte alınan ve onları taşıyanların iyiyeye ilişkin tikel

¹⁹Bir insan ne isterse *sub specie boni* ister biçimindeki Skolastik öğretisi ile karşılaştırabiliriz.

kavramları tarafından yönlendiriliyor olarak değil de iyiye doğru doğal yönelimlerine göre düşünülen tikel istençler midir? İlk durumda varlıkbilimsel bir problem ile, daha açık bir deyişle, varolan genel istencin varlıkbilimsel konumu problemi ile yüz yüze kalırız. İkinci durumda Rousseau'nun başlangıçtaki bireyciliği üzerinde yeniden biraz daha düşünmesi istenecek görünür. Çünkü A'nın istenci A'nın iyisine yöneliktir, ve B'nin istenci B'nin iyisine. Öyleyse, eğer A, B, C vb.nin istençlerinin, iyiye doğru doğal yönelimleri içinde düşünüldüklerinde, hep birlikte genel istenci (ki ortak iyiye yöneliktir) oluşturduğunu söylemeyi istiyorsak, öyle görünür ki insanların doğal olarak ve başlangıçtan bu yana toplumsal varlıklar olduklarını ve istençlerinin doğal olarak yalnızca kendi özel iyiliklerine değil ama ayrıca ortak iyiye, ya da ortak iyinin içerisinde kapsanıyor ya da ona katkıda bulunuyor olarak düşünülen özel iyilerine de yönelik olduğunu ileri sürmemiz gerekir. Sanırım Rousseau'nun kafasında buna benzer birşey yatıyordu. Ama ilkin bize bireyci bir insan tablosu sunarak ve sonra kendine özgü istenci olan yeni bir moral kamu kişisi düşüncesini ileri sürerek, genel istencin sağın doğasını ve tikel istençler ile sağın ilişkisini bulanık bırakmıştır. Gerçekten de, Rousseau'nun bu problemler üzerinde gerektiği gibi düşündüğünü gösterecek pek bir belirti yok gibi görünür. Politik felsefesinde uyumlu kılınmaları oldukça güç pek çok düşünce çizgisi saptayabiliriz. En imlemlenmiş düşünce çizgisi hiç kuşkusuz kendi istenci ile örgensel bir kendilik olarak Devlet düşüncesidir—bu istenç oldukça belirsiz bir anlamda Devletin her üyesinin 'gerçek' istenci olmak üzere. Bu kavrama birazdan döneceğiz.

Demek istemiyorum ki Rousseau için genel istenç ile ege-men halkın yasama etkinliği arasında hiçbir bağıntı yoktur. Rousseau ile birlikte, herkesin istenci ile genel istenç arasında çoğu kez oldukça büyük bir ayırım vardır demek, bunlar hiçbir zaman çakışmaz demek değildir. Ve bir politik kuramcı olarak Rousseau'nun problemlerinden biri de yanılmaz genel istencin yasada somut anlatıma erişmesini güvenceye almanın (hiç kuşkusuz olanaklı olduğu ölçüde) araçlarını önermektir. Önerdiği araçlardan birine daha önce değindik—bilge bir

'yasamacı'nın kullanılması. Bir başka araç da, yerine getirilebildiği ölçüde, Devletin içerisinde bölümsel toplumların oluşmasının önlenmesidir. Özsel olan nokta şudur. Eğer her yurttaş bütünüyle bağımsız olarak oylamada bulunacak olursa, Rousseau'ya göre aralarındaki ayırım ortadan kalkar "ve genel istenç ayırımların toplamı olarak kalır."²⁰ Bununla birlikte, eğer her biri kendi (bir bakıma görelî) genel istenci ile bölüngüler ve partiler oluşacak olursa, ayırımlar sayıca azalacak ve sonuç daha az genel olan ve daha az anlatım bulan bir genel istenç olacaktır. Daha da kötüsü, bir birleşme ya da parti eğer istenci kaçınılmaz olarak başka yurttaşların istençleri üzerinde üstünlük kazanacak denli güçlü ve kalabalık ise, sonuç herhangi bir yolda Devletin genel istencinin değil, ama ancak tikel bir istencin (ki Devletin genel istenci ile ilişki içinde tikeldir, üstelik birliğin ya da partinin üyeleri ile ilişki içinde genel olsa bile) anlatımı olacaktır. Rousseau'nun vargısı şudur: "Öyleyse, genel istencin kendini anlatabilmesi için Devletin içerisinde hiçbir bölümsel toplumun olmaması, ve her bir yurttaşın yalnızca kendi düşüncelerini düşünmesi özeldir."²¹

Bu hiç kuşkusuz Rousseau'nun Hıristiyan Kiliseden hoşlanmamasının nedenlerinden biridir. "Nerede dinadamları birleşik bir küme oluşturmuşsa, kendi ülkelerinde efendi ve yasamacılar onlardır. ... Tüm Hıristiyan yazarlardan yalnızca felsefeci Hobbes kötülüğü ve nasıl giderilebileceğini görmüş, kartalın iki başının yeniden birleşmesini ve politik birliğin baştan sona yeniden kurulmasını önermeyi göze alabilmiştir. ... Ama Hıristiyanlığın efendilik tininin kendi dizgesi ile bağdaşmadığını ve rahiplik çıkarlarının her zaman Devletin çıkarlarından daha güçlü olacağını görmesi gerekirdi."²² Aslında Rousseau Hıristiyan Kiliseye karşı ve salt yurttaşlık dininden yana konuştuğu zaman, doğrudan doğruya genel istenç ve anlatımına ilişkin tartışmanın alanından uzaklaşır. Ama söyledikleri gene de bu nokta ile açıkça ilgilidir. Çünkü eğer Kilise kendini bir yarı-egemen konumuna koyarsa, kaçınılmaz olarak

²⁰T.S., II, 3, s. 25.

²¹A.g.y., s. 26.

²²T.S., IV, 8, s. 116.

gerçek egemenin, eş deyişle halkın genel istencinin anlatımını engelleyici bir etki yaratacaktır.

Rousseau'nun eğer yurttaşlar yeterince aydınlanmış ise, ve eğer Devletin içerisindeki bölümsel toplumlar bastırılmış ise (ya da, bunun olanaklı olmadığı yerde, sayıca çoğaltılarak birbirlerinden ayrılan çıkarlarının ve etkilerinin ortadan kalkması sağlanmış ise), çoğunluk oyununun nasıl kaçınılmaz olarak genel istenci anlatacağını varsaydığı gözden kaçırılmamalıdır. "Eğer, yeterli bilgi ile donatılmış halk düşünüp taşınıp karara vardığı zaman, yurttaşların birbirleri ile hiçbir iletişimleri olmamış olsaydı, küçük ayrımların tam toplamı her zaman genel istenci verir, ve karar her zaman iyi olurdu."²³ Yine, "ancak bir yasa vardır ki, doğasına bağlı olarak, oybirliğine gereksinir. Bu toplumsal bağittir. ... Bu kökensel sözleşmeden ayrı olarak, çoğunluğun oyu her zaman geri kalanları bağlar. ... Genel istenç oyların sayımı ile bulunur."²⁴ Bu tam olarak Rousseau'nun genel istenç ve herkesin istenci arasındaki ayrım konusunda söyledikleri ile çelişmez. Çünkü ayrımın özel çıkarların, özellikle meclisteki halkın kararlarını belirleyen bölümsel kümelerin ve birleşmelerin çıkarlarının olanağına izin vermesi gerekir. Ve bu kötüye kullanma yer aldığı zaman, oylamanın sonucu genel istenci temsil etmez. Ama böyle kötüye kullanmalardan kaçınıldığı zaman, sonuç hiç kuşkusuz genel istence anlatım verecektir.

Hiç kuşkusuz, bir anlamda bu açıkça doğrudur—bir çoğunluğun istencinin bir azınlığın istencinden daha genel olması anlamında. Ama bu bir apaçıklıktır. Ve Rousseau'nun düşündüklerinin bütünü anlatmaz. Çünkü genel istencin anlatımı olan bir yasa onun için ortak iyiye ya da çıkara eğilimli olan ya da bunu güvence altına alan ve koruyan bir yasadır. Öyleyse, eğer küme çıkarlarının etkisinden kaçınılırsa, meclisin anlatılan istenci yanılmaz olarak kamu iyiliğine katkıda bulunur. Meclisin anlatılan istencinin eleştirisi ancak özel parti ve kümelerin uygunsuz etkileri zemininde haklı görünecektir. Eğer her yurttaşın 'kendi düşüncelerini düşündüğünü' ve haksız baskılar altında bulunmadığını varsayarsak, Rousseau'nun

²³T.S., II, 3, s. 25-6.

²⁴T.S., IV, 2, s. 94.

öncüleri üzerine, meclisin anlatılan istencini eleştirmek için hiçbir zemin kalmıyor görünür, üstelik yalnızca bir çoğunluk oyu ile anlatılsa bile. Rousseau'nun karar verilecek sorunların ağırlığı ile orantılı olarak çoğunluğun oybirliğine yaklaşması gerektiğini ileri sürdüğü doğrudur; ama bu “genel istenç oyların sayımı yoluyla oluşturulur (ve) genel istencin tüm nitelikleri gene de çoğunlukta bulunur”²⁵ olgusunu değiştirmez.

Rousseau'nun genel istenci tartışması özgürlük problemi ile yakından bağlantılıdır. Gördüğümüz gibi, hipotetik doğa durumundan örgütlü politik toplum durumuna geçişi aklamayı istiyordu. İnsanın doğal olarak özgür olduğuna ve özgürlüğün ölçülemez bir değer olduğuna inanarak, Devleti ortaya çıkaran toplumsal sözleşme yoluyla insanın özgürlüğü yitirmek yerine tersine daha yüksek bir özgürlük türünü kazandığını göstermek zorunda kaldığını gördü. Çünkü “özgürlüğü yadsımak bir insan olmayı yadsımaktır.”²⁶ Rousseau buna göre toplumsal sözleşme yoluyla doğal özgürlüğün uygar özgürlük ile değiştirildiğini ileri sürdü. Ama toplumda insanların yasaya boyun eğmeye zorlandıkları da açıktır. Eğer boyun eğmiyorlarsa, ceza görürler. Ve, bu durum verildiğinde, insana fiziksel sığınağı elverdiğince yapabileceği her şeyi yapma özgürlüğünü veren doğa durumunun politik toplum durumuna değişmesi ile insanın öncekinden daha az değil ama daha çok özgürleştiğini, ya da en azından daha gerçek ve daha tam bir özgürlük kazandığını savunmak olanaklı mıdır? Rousseau'nun bu problemi irdelemesi ünlüdür.

İlk olarak, toplumsal sözleşme herkesin genel istence boyun eğmesi ve bunu yapmayı yadsıyanların zorlama altına getirilmesi noktalarındaki sözsüz anlaşmayı içeriyor olarak anlaşılmalıdır. “Yurttaş yasaların tümüne onayını verir, onun karşı çıkmasına karşın kabul edilmiş olanları, ve üstelik çığnemeyi göze aldığı anda onu cezalandıracak olanları bile içine almak üzere.”²⁷

İkinci olarak—ki bu en dikkate değer noktadır—, genel

²⁵T.S., IV, 2, s. 94.

²⁶T.S., IV, 4, s. 10.

²⁷T.S., IV, 2, s. 93.

istenç her insanın gerçek istencidir. Ve genel istencin anlatımı her yurttaşın gerçek istencinin anlatımıdır. Öte yandan, kendi istencini izlemek özgürce davranmaktır. Bu nedenle kendi istencini genel istence uydurmaya zorlanmak özgür olmaya zorlanmaktır. İstenç öyle bir duruma getirilir ki kişi orada 'gerçekten' istediğini ister.

Burada Rousseau'nun ünlü paradoksu yatar. "Toplumsal bağıt boş bir formül olmaması için örtük olarak şu anlaşmayı içerir (ki salt bu geri kalanlara güç verebilir): Kim genel istence boyun eğmeyi yadsırsa, boyun eğmeye bütün bir küme tarafından zorlanacaktır. Bunun anlamı özgür olmaya zorlanacak olmasından daha azı değildir."²⁸ Yine, "... genel istenç oyların sayımı ile bulunur. Öyleyse, aykırı görüş benim kendi görüşüme üstün çıktığı zaman, bu benim yanılmış olduğumdan ve genel istenç olarak düşündüğümün böyle olmadığından ne daha çoğunu ne de azını tanıtlar. Eğer kendi tikel istencim üstün gelmiş olsaydı, istencim olanın karşısını elde etmiş olacaktım; ve özgür olmayacaktım."²⁹

Kendi görüşümden ayrı bir görüşün bir çoğunluk oyu ile üstünlük kazanması olgusunun yanılmış olduğumu nasıl 'tanıtladığını' anlamak güçtür. Rousseau yalnızca tanıtladığını varsaymakla yetinir. Bununla birlikte, bu noktanın üzerinden geçerek, özgür sözcüğünün ikircimli kullanımına dikkati çekebiliriz. Başka biri eğer özgürlük yapmayı istediği ve yapmaya fiziksel olarak yetenekli olduğu herşeyi yapma özgürlüğü demekse, özgürlük aslında Devlete üyelik tarafından kırılır demekle yetinebilir. Ama kişinin özgürlüğünün yasa tarafından kısıtlanması toplumun iyiliği için özeldir, ve, toplumun yararlarının zararlarına baskın geldiği olgusu göz önüne alındığında, böyle bir kısıtlamanın getirdiği yararlıktan başka hiçbir aklamaya gereksinimi yoktur. Biricik ilgili sorun kısıtlamayı ortak iyi tarafından gerektirilen bir enaza indirgemektir. Bu salt görgül ve yararçı yaklaşım, bununla birlikte, Rousseau'nun beğenisine uygun değildi. Özgürlüğün görünürdeki kısıtlamasının gerçekte hiç de bir kısıtlama olmadığını göstermeyi

²⁸T.S., I, 7, s. 18.

²⁹T.S., IV, 2, s. 94.

ister. Bu nedenle insanın özgür olmaya zorlanabileceğini ileri sürme gibi paradoksal bir konuma götürülür. Ve konunun hemen paradoksal olarak göze çarpması olgusunun kendisi özgür sözcüğüne ne olursa olsun genellikle taşıdığı anlamdan ya da anlamlardan ayrı bir anlam verildiğini düşündürür. Bu sözcüğü örneğin belli bir yasaya boyun eğmeye zorlanan bir insana uygulamak açıklığa katkıda bulunmaz. Çünkü bu yaklaşım sözcüğü olağan kullanım eriminin dışında uygulayarak zor ve zorlamanın gerçekten zor ve zorlama olmadıklarını imlemiş olacaktır.

Dilbilimsel eleştiri kimilerine sıkıcı ve yüzeysel görünebilir. Ama gerçekte kılışal önemi oldukça derindir. Çünkü övücü adların ya da sanların olağan kullanım erimlerinin dışındaki durumlara aktarılması, bu durumları daha kabul edilebilir kılmak isteyen politik propagandacıların yedek aygıtlarıdır. Böylece demokrasi terimi, belki de 'gerçek' öneki ile, kimi zaman bir azınlığın zor ve terörün yardımı ile çoğunluk üzerinde tiranlık sürdürdüğü duruma uygulanır. Ve zorlamayı 'özgür olmaya zorlama' olarak adlandırmak aynı şeyin bir başka örneğidir. Daha sonra Robespierre'in Jacobinlerin istencini genel istenç olarak bildirdiğini ve devrimci hükümeti özgürlüğün despotizmi olarak adlandırdığını görürüz. Dilbilimsel eleştiri bu sorunlu sulara çok gerekli olan ışıktan birazını düşürebilir.

Bu notlar hiç kuşkusuz Rousseau'nun kendisinin herhangi bir yolda despotizmin ya da tiranlığın ya da terörün bir yandaşı olduğunu imlemek için amaçlanmamıştır. Onun paradoksu halkı karanın ak olduğunu inandırmak için bir istekten değil, ama toplumsal yaşamın olağan bir özelliğini, kişisel özencin evrensel yasalar tarafından sınırlanmasını doğa durumuna ilişkin olarak vermiş olduğu tablo karşısında aklama gücünden doğar. Ve gerçi böyle paradoksların kullanımına bağlı sakıncaları göstermek yalnızca doğru bir tutum olsa da, yine doğrudur ki kendimizi değinmiş olduğum tipte dilbilimsel eleştiriye sınırlamak Rousseau'nun genel istenç kuramının tarihsel önemini ve gelişiminde tutabileceği değişik yolları gözden kaçırmak olacaktır. Belki de böyle bir eleştirinin sıkıcı ve yüzeysel görünmesinin nedenlerinden biri de budur.

Ama Rousseau'nun kuramı üzerine daha ileri gözlemleri bu bölümün son kesimine ayıracağız. Şimdi hükümet konusuna dönebiliriz.

3. Hükümet

Her özgür eylem, der Rousseau, iki nedenin birlikteliği yoluyla üretilir. Biri ahlaksal bir nedendir—edimi belirleyen istenç; öteki fiziksel bir nedendir—edimi yerine getiren fiziksel güç. Her iki neden de gereklidir. Bir felçli koşmayı isteyebilir; ama bunu yapmak için gereken fiziksel güçten yoksun olarak olduğu yerde kalır.

Bu ayrımı politik kümeye uygularken yasama gücü, eş deyişle egemen halk, ve yürütme gücü ya da hükümet arasında bir ayrım yapmalıyız. Birincisi evrensel yasalarda genel istence anlatım verir ve tikel eylemler ya da kişiler ile ilgilenmez. İkincisi yasayı uygular ve işletir, ve öyleyse tikel eylemler ve kişiler ile ilgilenir. “Yürütme gücünün yasal uygulamasını *hükümet* ya da en-yüksek yönetim olarak, ve bu yönetim ile görevlendirilen insanı ya da kurulu prens ya da magister (*magistrate*) olarak adlandırıyorum.”³⁰

Bir halkın kendini bir prensin yönetimi altına koymasını sağlayan eylem bir sözleşme değildir: “Bu bütünüyle ve yalnızca bir görevlendirme ya da yetkilendirmedir [*commission*].”³¹ Bundan şu çıkar ki egemen yürütme gücünü dilediği gibi sınırlayabilir, değiştirebilir ya da geri alabilir. Gerçekten de, Rousseau egemen halkın dönemsel toplantılarını öngörür ki bunlarda iki soru üzerine ayrı ayrı oylama yapılacaktır: “Yürürlükteki hükümet biçimini sürdürmek egemeni memnun ediyor mu?” ve “yönetimini edimsel olarak onunla görevli olanların ellerine bırakmak halkı memnun ediyor mu?”³² Açıktır ki Rousseau burada İsviçre kantonları gibi küçük Devletleri düşünmektedir, çünkü bunlarda halkın dönemli toplantıları fiziksel olarak

³⁰T.S., III, 1, s. 50.

³¹A.g.y.

³²T.S., III, 18, s. 89.

olanaklıdır. Bununla birlikte, hükümetin yalnızca egemen halkın aracı olduğu biçimindeki genel ilke tüm Devletler için geçerlidir. Hiç kuşkusuz, halk yürütme gücünü ‘geri alabilir’ demek bu gücü kendisi uygulamaya karar verebilir demek değildir. Küçük bir İsviçre kantonunda bile halk sürekli olarak her gün yönetimi yürütemez. Ve, Rousseau’nun ilkeleri üzerine, egemen halk her ne olursa olsun yasama ile ilgilenir, yönetme ile değil, ama ancak varolan hükümetin yönetiminden hoşnut değilse onu görevden almaya ve yürütme gücünü bir başka hükümete vermeye hakkı olduğu anlamı dışında.

Yürütme gücünün, Rousseau’ya göre, “tikel bir kişiliği, üyelerine ortak bir duyarlılığı, ve sürmesini sağlayan kendine özgü bir gücü ve istenci”³³ vardır. Ama bu gene de “Devlet kendi başına ve hükümet ancak egemen yoluyla varolur”³⁴ olgusunu değiştirmez. Bu bağımlılık gerçekte hükümeti dinç ve çevik davranıştan alıkoyamaz; ama başat istencinin yasada anlatıldığı gibi genel istenç olması gerekir. Eğer egemenin istencinden daha etkin ve güçlü olan ayrı bir tikel istenç kazanacak olursa, o zaman “deyim yerindeyse biri haklı ve öteki edimsel iki egemen olacak, toplumsal birlik hemen buharlaşacak, politik küme çözülecektir.”³⁵ Rousseau başına buyruk ve baskıcı prens ve hükümetlerin bir yandaşı değildi.³⁶ Onlar halkın hizmetçileri olmalıdır, efendileri değil.

Rousseau hükümet tiplerini tartışsa da, burada bu nokta üzerinde uzunlamasına durmak gereksizdir. Çünkü tüm halklar ve koşullar için tek bir ideal hükümet biçiminin olduğu gibi görüşü çok akıllıca yadsır. “Saltık olarak en iyi hükümet biçimi nedir?’ sorusu belirsiz olduğu denli de yanıtlanamazdır; ya da, daha doğrusu, tüm ulusların saltık ve görelî durumlarında ne denli olanaklı bileşim varsa o denli olanaklı yanıt vardır.”³⁷

³³T.S., III, 1, s. 53.

³⁴A.g.y.

³⁵A.g.y.

³⁶Tiranik sözcüğü burada sıradan anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte, Rousseau’nun teknik dilinde bir tiran kraliyet yetkesini gasp eden biri iken, bir despot ise egemen gücü gasp eden biridir. ‘Böylece tiran bir despot olamaz, ama despot her zaman bir tirandır’ (T.S., III, 10, s. 77).

³⁷T.S., III, 9, s. 73.

Yine, “tüm çağlarda en iyi hükümet biçimini ilgilendiren pek çok tartışma yapılmıştır, ama her birinin kimi durumlarda en iyi ve başka durumlarda en kötü olduğu konusunda hiç kafa yorulmaksızın.”³⁸ Bununla birlikte, diyebiliriz ki demokratik hükümetler küçük Devletlere, aristokratik hükümetler orta boy olanlara, ve monarşik hükümetler büyük Devletlere uygun düşer. Ama tüm anayasa biçimleri kötüye kullanılmaya ve bozulmaya açıktır. “Eğer bir tanrılar halkı olsaydı, hükümetleri demokratik olurdu. Böylesine eksiksiz bir hükümet insanlar için değildir.”³⁹ Rousseau burada sözel anlamda demokrasiden söz etmektedir ki, tüm anayasa biçimleri arasında bölüngülere ve iç savaşa neden olması en olanaklı olanıdır.

Monarşinin kötüye kullanıma açık olduğu tartışma götürmez. “En iyi ve en doğal düzenleme” “en bilge olanların çoğunluğu yönetmesidir, ama ancak kendi yararlarına değil, tersine çoğunluğun yararına yönetecekleri sağlama bağlandığı zaman.”⁴⁰ Gene de hiç kuşkusuz bu sağlama bağlanamaz. Aristokrasi, başka herhangi bir hükümet biçimi gibi, yozlaşabilir. Gerçekte, yozlaşma eğilimi tüm anayasa biçimlerinde doğal ve kaçınılmazdır. “Politik örgenlik, ve ayrıca insan örgenliği, doğar doğmaz ölmeye başlar, ve yokoluşunun nedenlerini kendi içerisinde taşır.”⁴¹ Gerçekten de, insanların politik örgenliği olabildiğince uzun bir süre sağlıklı bir koşulda tutmaya çalışmaları gerekir, tıpkı kendi örgenlikleri için yaptıkları gibi. Ve bunu başarabilmenin en iyi yolu yürütme gücünü yasama gücünden ayırmak ve çeşitli anayasal aygıtları kullanmaktır. Ama en iyi kurulmuş Devletin bile, üstelik başkalarından daha uzun süre yaşıyor olsa da, önceden görülmeyen koşullardan ayrı olarak, bir sonu olacaktır, tıpkı sağlıklı ve gürbüz bir insan bedeninin de en sonunda ölecek olması gibi, üstelik önceden görülmeyen ilinekler bir yana bırakılacak olursa hasta ve zayıf bedenlerden daha uzun yaşama eğiliminde olsa bile.

³⁸T.S., III, 3, s. 57.

³⁹T.S., III, 4, s. 59.

⁴⁰T.S., III, 5, s. 60-1.

⁴¹T.S., III, 11, s. 77.

4. Vargı Notları

Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'de söylediklerinin belli bir bölümü onun tıpkı kendi kenti olan Cenevre gibi küçük bir cumhuriyetten yana eğilimleri ile ilgilidir. Ancak çok küçük bir Devlettedir ki örneğin yurttaşların dönemsel olarak toplanmaları ve yasama işlevlerini yerine getirmeleri olanaklı olacaktır. Yunan kent-Devleti ve küçük İsviçre cumhuriyeti ona büyüklük açısından kendi Devlet idealini verdi. Dahası, modern Fransa'yı çirkinleştirmiş ve Rousseau'yu dehşete düşürmüş olan varsıllık ve yoksulluk uçları İsviçre halkının daha yalın yaşamında bulunmuyordu. Yine, Rousseau'nun onaylamadığı temsilcilik dizgesi Devletlerin genişliği tarafından dayatılır, üstelik "bize feodal hükümetten, insanlığı değersizleştiren ve insan adını onursuzlaştıran o tüzesiz ve saçma dizgeden gelse"⁴² bile. Hiç kuşkusuz, Rousseau çok küçük bir Devletin örneğin kendini savunma güçlüğü gibi belli sakıncaları olduğunu çok iyi görüyordu; ama bir küçük Devletler federasyonu düşüncesini kabul etti.

Gene de Rousseau'nun küçük Devletleri yeğleyen görüşü politik kuramının görünüşte hoş olsa da görelî olarak önemsiz bir yanını oluşturur. Örneğin Fransa'nın gerçekte bir küçük Devletler çokluğuna ya da böyle Devletlerden bir konfederasyona indirgenebileceğini düşünecek denli düşlemci değildi. Her ne olursa olsun, halkın egemenliği düşüncesi ve halk için hükümet ideali Devletlerin uygun büyüklükleri konusundaki düşüncelerinden çok daha önemli ve etkili idi. Halk egemenliği düşüncesi Robespierre ve Jacobinler üzerinde biraz etkili oldu. Ve diyebiliriz ki Özgürlük ve Eşitlik belgileri Avrupa üzerine yayıldığı zaman, yayılmakta olanlar, gerçi kendisi devrimin bir savunucusu olmamış olsa da, belli bir düzeyde Rousseau'nun düşünceleri idi. Rousseau bir kozmopolitan değildi: Aydınlanmanın kozmopolitanizmini sevmiyordu ve Sparta'nın, erken Roma Cumhuriyetinin ve İsviçre halkının karakteristiği olmuş olan o vatanseverlik ve ülke sevgisi duygusundan yoksunluğunu küçümsüyordu. Öyleyse, en azından

⁴²T.S., III, 15, s. 83.

diyebiliriz ki Rousseau'nun ulusal halk egemenliği kavramı uluslararası toplumculuktan ayrı olarak ulusal demokrasinin gelişimi ile belli bir yakınlık gösteriyordu.

Bununla birlikte, Rousseau'nun yazılarının politik gelişimler üzerindeki kılğısal etkisini ölçebilmek pek olanaklı değildir; kendimizi az çok genel belirtilere sınırlamak zorundayız. Hiç kuşkusuz kuramlarının başka felsefeciler üzerindeki etkilerini izlemek çok daha kolaydır. Ve ilk akla gelen iki düşünür Kant ve Hegel'dir.

Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramının bu bakımdan önemi ya çok azdır ya da hiç yoktur. Gerçekten de, ana politik çalışmasının başlığının açıkça gösterdiği gibi, bu kurama büyük önem veriyordu; ama bu salt yapay bir aygıt idi ve hipotetik doğa durumundan politik toplum durumuna geçişi aklamak için başka yazarlardan üstlenilmişti. Geleceği olan bir kuram değildi. Genel istenç öğretisi çok daha önemli idi. Ama bu öğretisi en azından iki yolda geliştirilebilir.

Toplumsal Sözleşme'nin ilk taslağında Rousseau genel istençten her insandaki arı bir anlama edimi olarak, bir insanın komşusundan neyi isteyebileceği ve komşusunun ondan neyi istemedi hakkı olduğu üzerine bir usamlama olarak söz eder. İstenç burada ussal olarak gösterilir. Buna *Toplumsal Sözleşme*'de anlatılan öğretiyi ekleyelim: "Salt istek dürtüsü köleliktir, oysa kendimize dayattığımız bir yasaya boyuneğme özgürlüktür."⁴³ O zaman önümüzde özerk, ussal bir istenç ya da bir kılğısal us durmaktadır ki, bununla insan deyim yerindeyse yüksek doğasında kendi için yasamada bulunur, bir ahlaksal yasa bildirir ve kendini alt doğasında buna bağlı kılar. Ve bu yasa evrenseldir, şu anlamda ki, us haklı olanı ve, en azından örtük olarak, her insanın aynı durumda yapması gerekeni buyurur. Ahlaksal alanda yasamada bulunan bu özerk istenç kavramı Kantçı töre anlayışının açık bir öncelenişidir. Karşı çıkılabilir ki, Kant'ın gözünde istenç arı ussal bir istenç iken, buna karşı Rousseau yasa insanların yüreklerinde silinemez harfler ile yazılı olmadıkça usun bir eylem kılavuzu olarak etkisiz olacağı olgusunu vurgular. Ussal istenç insanın temel dürtülerinde

⁴³T.S., I, 8, s. 19.

yatan güdülendirici bir güce gereksinir. Bu doğrudur. Başka bir deyişle, Rousseau'nun insanın ahlaksal yaşamında *le sentiment intérieur* tarafından oynanan rolü vurguladığı doğrudur. Ama Rousseau'nun genel istenç kuramının ve Kant'ın kılışsal us kuramının bir ve aynı şey olduklarını ileri sürmek söz konusu olamaz. Önemli olan nokta yalnızca birincinin kuramında Kantçı bir yönde gelişmeye açık öğelerin bulunmasıdır. Ve Kant hiç kuşkusuz Rousseau'nun yazılarından etkilendi.

Bununla birlikte, genel istenç yalnızca nesnesi ile ilişkide evrensel değildir. Rousseau için ayrıca öznesi ile ilişkide de evrenseldir. Daha açık bir deyişle, genel istenç o denli de egemen halkın, toplumsal sözleşme tarafından varoluşa getirilen moral varlığın ya da kamusal kişinin de istencidir. Ve burada Hegel tarafından geliştirilecek olan örgensel Devlet kuramının tohumlarını buluruz. Hegel toplumsal sözleşme kuramını eleştirdi ve yadsıdı; ama istenci Devletin ilkesi olarak saptadığı için Rousseau'yu salık verdi.⁴⁴ Hegel hiç kuşkusuz Rousseau'nun Devlet ve genel istenç kuramlarını üstlenmedi; ama onu inceledi, politik kuramının gelişiminde ondan etkilendi ve esinlendi.

Rousseau'nun küçük Devletlerden yana bir eğilim taşıdığını belirttik. Bir ideal olarak gördüğü politik toplum türünde genel istenç doğrudan demokratik olarak nitelendirebileceğimiz bir yolla, eş deyişle bir halk meclisinde yurttaşların oy vermeleri yoluyla sergilenecekti. Ama böyle meclisleri bütünüyle olanaksızlaştıran büyük bir Devleti alacak olursak, genel istenç doğrudan yaşamada anlatım bulamayacaktır. Ancak dönemsel seçimlerde belli bir düzeyde anlatım bulabilecek, ama yasamacı yanının anlatımı için egemen halktan başka bir insanın ya da insanların yorumlarına gereksinecektir. Ve bu noktadan öteye belli bir önderin dilinde açık anlatım bulacak olan yanılmaz ulusal istenç anlayışına giden yol çok uzak değildir. Demek istemiyorum ki Rousseau kuramının böyle bir yorumunu onaylayacaktı. Tersine, böyle bir şeyden büyük bir rahatsızlık duyacak ve yazılarının buna karşı çıkan kesimlerini gösterecekti. Aynı zamanda eklemli anlatım bulmaya çalışan

⁴⁴Bkz. *The Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Oxford 1942, s. 156-7.

yarı-gizemli bir istenç kavramı bu tür bir kötüye kullanıma karşı kapalı da değildir.

Bununla birlikte, genel istenç kuramının gelişiminin girebilecek olduğu bir başka yol daha vardır. Bir ulusu belli bir işlemsel ideale iye olarak düşünebiliriz. Ve bu ideal onun tarihinde ve gelenek ve kurumlarında belli bir ölçüde anlatılıyor olarak, ve durağan, eklemli bir ideal değil ama aşamalı olarak yaratılmış olan ve ulusal gelişimin ışığında değişim ve yeniden biçimlenme isteyen bir ideal anlamında yoğrulabilir olarak görülebilir. Ve belki de o zaman yasamacıların ve politik kuramcılarının görevlerinden, en azından belli bir düzeyde, bu ideale somut anlatım verme ve böylece ulusa ‘gerçekte ne istediğini’ göstermeye çalışma görevi olarak söz edebiliriz. Bu anlayışın eleştiriden bağımsık olduğunu düşünmüyorum. Ama önemli olan nokta yorumlama örgenini yanılmaz bir sözcü olarak tasarlamaya zorlanmaksızın bir genel istenç kuramını ortaya koymanın olanaklı olduğudur. Yasama ve hükümet ulus için neyin iyi olduğunu onun geleneklerinin, kurumlarının ve tarihsel koşullarının ışığında görmeye çalışabilir; ama bundan en iyi olana ilişkin yorumun doğru olduğu ya da doğru olarak görülmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Kendi için en iyi olanı isteyen bir ulus düşüncesini ve bu istence anlatım vermeye çalışan ya da anlatım vermeye çalışma yükümlülüğü altında duran bir hükümet ve yasama düşüncesini taşımak olanaklıdır—yanılmaz bir yorum ve anlatım aygıtı olduğu varsayılmaksızın. Başka bir deyişle, Rousseau’nun kuramını Batı kültürümüzde bulunduğu gibi demokratik bir Devletin yaşamına uyarlamak olanaklı olacaktır.

Rousseau’nun kuramının birbirinden uzaklaşan gelişmelerinin olanaklı olmasının ana nedenlerinden biri de hiç kuşkusuz onun kuramı bildiriminde bulunabilecek olan ikircimdir. Önemli bir ikircim şudur. Rousseau toplumsal düzenin tüm hakların temeli olduğunu söylediği zaman, eğer ‘hak’ ile yasal hakkı anlıyorsak, bu bildirim zararsız bir anlamda alınabilir. O zaman bildirim bir apaçıklık örneği olur. Ama yasama ahlaki doğurur dediği zaman,⁴⁵ bu Devletin ahlaksal niteliklerin

⁴⁵T.S., IV, 7, s. 111.

kaynağı olduğunu imler. Ve eğer bunu bölümsel toplumlar üzerine saldırıları ile ve aracılığı Kilisede tarafından yapılan bildirilmiş dinden ayrı olarak bir yurttaşlık dinini savunması ile birleştirecek olursak, Rousseau'nun politik kuramının totaliterlik yönünü gösterdiği görüşünün nasıl ortaya sürülebildiğini anlamak kolaydır. Gene de gerçekte ahlakın yalnızca Devlete bağımlı olduğunu düşünmedi. Herşey bir yana, Devletin kendisinin iyi olabilmesi için erdemli yurttaşlara gereksinim olduğunda diretti. Böylece Platon'un ikilemi ile yüz yüze kaldı. İyi yurttaşlar olmaksızın iyi bir Devlet olamaz. Ama eğer yasama ve hükümet alanlarında Devlet yurttaşları yozlaştırma ve bozma eğiliminde ise, onların iyi yurttaşlar olmaları olanaksızdır. Rousseau'nun bir Solon ya da Likurgus tipinde aydınlanmış bir 'yasamacı' düşüncesine başvurmasının nedenlerinden biri budur. Ama yalnızca bu ikilem ile yüz yüze kalmış olduğu olgusu bile gösterir ki, Devletin doğru olduğunu bildirdiği herşeyin doğru olduğu anlamında, ahlakın yalnızca Devlete bağımlı olduğunu düşünmüyordu. Dahası, insanların yüreklerinde doğal bir yasanın yazılı olduğuna inanıyordu. Ve eğer, belli koşullar ve önlemler verildiğinde, bu doğal yasanın hiç kuşkusuz egemen halkın bildirilmiş istencinde açık anlatım bulacak olduğunu düşündüyse, bu iyimserlik törel pozitivizme olmaktan çok insanın doğal iyiliğine duyulan inanca bağlı idi. Bununla birlikte, açıkça öyle bildirimlerde bulundu ki, ahlakın yasamadan ve toplumsal görüşten türetilmesini imliyor görünmeleri anlamında, törel pozitivizm kokusu verdiler. Başka bir deyişle, bir bütün olarak alındığında kuramı ikircimlidir. İnsan her zaman iyiyi ister, ama bunun doğası konusunda yanılabilir. Ahlaksal yasayı kim yorumlayacaktır? Yanıt ikircimlidir. Kimi zamanlar bunun duyunc olduğunu söyler, ama başka zamanlar yasama gücü olduğunu duyarız. Bir yandan, yasamanın sesi zorunlu olarak yanılmaz değildir; bencil çıkarlar tarafından etkilenebilir ve o zaman genel istenci anlatamaz. Öyle görünür ki duyunc belirleyici etmen olmalıdır. Öte yandan, bir insan kendini egemen halkın kararına uydurmalıdır: Eğer gerekirse, özgür olmaya zorlanmalıdır. Burada hiçbir ikircim olmadığını söylemek oldukça güçtür. Bu nedenle, Rousseau'nun

kendisinin insanların yüreklerine silinemez harfler ile kazınmış yasayı ve duyuncun sesini vurgulamasına karşın, kuramında bağdaşmaz öğelerin bulunduğu ve yeni öğenin doğal bir ahlaksal yasaya ilişkin geleneksel anlayışı ortadan kaldırma eğilimi olduğu savını anlayabiliriz.

Son bir gözlem. Rousseau'yu Fransız Aydınlanması genel başlığı altında irdeledik. Ve kendisini Ansiklopedicilerden ve d'Holbach çevresinden ayırdığı olgusunu göz önüne alırsak, bu uygun olmayan bir sınıflandırma olarak görünebilir. Dahası, yazın sanatının gelişiminde Rousseau yalnızca Fransız değil ama Alman yazını üzerinde de önemli bir etki yarattı, özellikle *Sturm und Drang* döneminde. Ve bu onu Fransız Aydınlanmasından ayırmak için ek bir neden olarak görünebilir. Ama Rousseau duyarlık yazınının yaratıcısı değildi, üstelik ona güçlü bir dürtü vermiş olsa bile; ne de insan yaşamında tutkuların ve duygunun önemini vurgulayan on sekizinci yüzyıl Fransız felsefeci ve yazarları arasında yalnızdı. Örneğin yalnızca Vauvenargues'yi anımsamak yeterlidir. Durum şöyle görünür. Eğer Aydınlanmanın Fransa'daki ana özellikleri olarak kuru bir ussalcılığı, dinsel kuşkuculuğu ve bir özdekçilik eğilimini ayıklarsak, o zaman hiç kuşkusuz Rousseau'nun Aydınlanmanın üstesinden geldiğini ya da ötesine geçtiğini söylememiz gerekir. Ama pekala dönem konusundaki anlayışımızı Rousseau'yu da içine alacak bir yolda yeniden gözden geçirebiliriz: Onda kuru bir ussalcılıktan, özdekçilikten ve dinsel kuşkuculuktan daha öte şeyler de bulabiliriz. Bununla birlikte, işin gerçeği şudur. Rousseau'nun görüşlerinin köklerini on sekizinci yüzyıl Fransız genel düşünce deviminde bulmuş olmasına karşın, felsefe ve yazın tarihinde öylesine önde gelen bir yerde durur ki, ona yalın bir sınıf-etiketi vermek ve böylece hakkının verilmiş olduğunu sanmak doğru olmayacaktır. O Jean-Jacques Rousseau'dur ve öyle kalacaktır, yalnızca belli bir tipin örneği değildir. Kuramlarından kimileri, söz gelimi bir toplumsal sözleşme kuramı, kendi çağına özgüdür ve tarihsel bir ilgiden daha ötesini hak etmez. Düşüncesinin başka yanlarında, özellikle politik, eğitsel ve ruhbilimsel boyutlarında, ileriye, geleceğe bakıyordu. Ve problemlerinden kimileri, örneğin

birey ve Devlet arasındaki ilişki problemi, açıktır ki şimdi de onları yazmakta olduğu zamanki kadar somut problemlerdir, üstelik onun sorularına şimdi değişik formülasyonlar veriyor olsak bile.