

# FELSEFE DÜNYASI

2013/1 Sayı: 57 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Prof. Dr. Celal TÜRER  
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR  
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL  
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 25 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi  
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU’NUN DÜŞÜNCESİNDE “BİRLİKTE YAŞAM OLANAĞI”NA KARŞIN POLİTİK ÇIKMAZLAR

Adem YILDIRIM\*

### Giriş

Mitolojik, teolojik, antropolojik ve etnolojik metinlerde insanın öyküsüyle ilgili bir takım düşünceler ileri sürülür. İlk insanın ya da insan topluluklarının oluşumunda etkili olan faktörler birbirinden farklı yaklaşımlara göre ele alınır. Örneğin Adem ile başlayan insanın öyküsü, teolojik minvalde sürdürülür. Ya da insanın atası olarak *homo sapien*’in kabul edilmesi, öyküsünün de antropolojik bir okumaya tabii olmasını gerektirir. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Ancak burada önemli olan Aristoteles’in insan için yaptığı *politikon zoon* tanımlamasına göre politik insanın öyküsünü ortaya koymaktır. İnsanın politik bir hayvan olması sosyal ve kültürel bir varlık olarak anlaşılmasını gerektirir. Bunun için insanın öyküsü *ethosa* dayandırılmalıdır. Hayy Bin Yakzan ya da Robinson Crusoe gibi uç durumları anlatan karakterlerde bile *ethosun* gerekliliğine vurgu yapılır. Bu anlamda *ethos*, başkalarıyla bir arada olma sorunsalı etrafında dolanır. Başkalarıyla birlikte olma, aile gibi küçük bir grubun zorunlu ilişkilerinin bir sorunsalı olmayabilir ancak daha büyük ölçekte farklı gruplarla etkileşimde bulunan politik toplumun önemli bir sorunudur. Bu anlamda birlikte yaşam düşüncesi, bir arada olmayı gerekli kılan ilişkiler bütününe kapsar. Bu düşünce yardımlaşma duygusu, ihtiyaç durumu, tanıma-tanınma diyalektiği ve yaşama doğrudan ya da dolaylı yönelmişlikle ilgilidir. Politik tarzda olan “birlikte yaşamın olanağı”, siyaset felsefesi için büyük bir önem taşır. Çünkü olanaklılık durumu, aynı zamanda olanaksızlığın olumsuzlamasını da içerir. Yani olanaklılığın olumlanması, olumsuzlanan bir durumun varlığını da teyit eder. Böylece birlikte yaşamın olanaklılığı, aynı biçimde birlikte yaşamın olanaksızlığını ya da onun çatışkılarını da akla getirir. Siyaset felsefesinin rolüyse birlikte yaşam düşüncesi ve birlikte yaşam olanağının araştırılmasına yöneliktir. Antik Yunan’dan modern düşünceye bakıldığında, birlikte yaşam politikası, Platon ve Aristoteles tarafından etraflıca tartışılmış olup modern döneme kadar sürüklenmiştir. Platon ve Aristoteles’in politik görüşleri,

\* Adem Yıldırım, Ankara Üniversitesi, DTCF Sistemantik Felsefe ve Mantık ABD, Arş. Gör.

polisin yaşam deneyimine uygundur. Buna göre Platon *Devlet*'te, mevcut politik ortama yani demokrasi pratiğine karşın ideal bir yönetim tarzını ortaya koyar. İdeal yönetiminde filozoflar kraldır; herkes doğuştan farklı özlere ve yeteneklere sahiptir. Ayrıca Platon insanların doğuştan altın, gümüş veya tunç yaradılışlı olarak doğduklarını iddia eder. Devletin göreviyse bu farklılığa uygun yurttaşlar yetiştirmektir. Böylece Platon'da birlikte yaşamın formülü, herkesin hakkına razı olmasıyla olanaklıdır. Buna paralel olarak Aristoteles, erdemli bir yaşamın (*phronesis*) olanaklılığı üzerinde durur. Sınıfsal farklılıklar, birlikte yaşamın olanağını sağlar. Yani herkesin sınıfına uygun yaşamı, birlikte yaşamayı olumlar. Platon ve Aristoteles'in görüşlerine bakıldığında birlikte yaşam düşüncesinin politik tartışması, akla dayalı bir tasarımı öngörür. Aklın kılavuzluğundaki yaşamın politik olanağıysa bilgelik ve mutluluk etiğiyle ilgilidir. Çünkü onlara göre *phronesis*, mutlu olmanın temel kuralıdır. Bu durumda toplumsal problemlerin kaynağının araştırılması için harcanan çaba, politika yerine etikle olanaklıdır. Ya da birlikte yaşam üzerine ortaya konulan görüşler, etik-politik ilişki içinde incelenmelidir. Bu anlamda ilkçağın birlikte yaşam düşüncesinin felsefi dayanakları, etiko-politik bağlamı içinde akla dayanırken Ortaçağ'da skolastik düşüncenin hâkimiyeti söz konusudur. Skolastik düşüncede, bütün çabalar Tanrının varlığını ve inayetini doğrulamaya dayanır. Her şey Tanrı'nın öğretilerine dayandırılırken insanlardan istenense buna mutlak itaattir. Bu durumda Tanrıya borçlu olan insanlar, skolastik inancın gereklerine uygun hareket etmeli ve ona göre bir yaşam sürmelidirler. Böylece birlikte yaşam düşüncesi, politik bir tartışmadan öte teolojik angajmanlar olan dayanışma, yardımseverlik, kardeşlik ve dindaşlık gibi duygulara dayanır. İnsanlar arasındaki ilişkilerin boyutu seküler düzeyden uzaktır. Böyle bir durumda siyaset alanından mahrumiyet söz konusudur. Kilisenin bu etkisine karşı Rönesans ve sonrasında modern dönemin seküler siyaset düşüncesi, tarihsel bir zorunluluk olarak açığa çıkar. Bu durumda siyaset felsefesinin en önemli tartışması olan birlikte yaşamın olanaklılığı, Antik düşünce ve Ortaçağ skolastik öğretilerinden ziyade modern dönemin bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Çünkü insanların doğuştan suçlu oldukları (asli günah), yüce bir varlığa borçlu oldukları ve sınıfsal bir yapının içinde doğdukları düşüncesinin yerine herkesin doğal olarak eşit olduğu modern paradigma hâkimdir. Kısaca antik düşünce ve skolastizm öğretilerinde birlikte yaşamın politikası için herkesin eşitliği söz konusu değildi. Ancak modern dönemin sorunsalı olan birlikte yaşamın olanağı tartışması, siyaset felsefesinin en önemli problemi haline gelir. Bu problem herkesi ilgilendiren bir niteliğe sahip olduğu için doğal hak, mülkiyet, eşitlik, demokrasi, halk gibi kavramlar çerçevesinde tartışılır. Böylelikle birlikte yaşam olanağının yasası aranmaya başlanır. Bu anlamda birlikte yaşamın olanaklılığının hipostazı herkesin eşitliğidir.

Eşitlik düşüncesi, 17. yüzyılda Locke, Hobbes ve Spinoza ile başlayarak Aydınlanmaya değin siyaset felsefesinde tartışılır. Çünkü modern paradigmanın dayanağı, insan merkezli bir dünya tasarımıdır ki bu tasarım Tanrı, sınıf, inanç ve toplumsal hiyerarşinin alaşağı edildiği bir düzene dayanır. Herkes aynı düzlemde kendi tarihini, ortak akla dayanarak oluşturduğu kurumlarla, inşa etmeye çabalar. Burada akıl merkezli bir dünya görüşünün hakimiyeti söz konusudur. Aklın merkeze alınması, 17. yüzyıl siyaset felsefesi düşünürlerinin hemfikir olduğu bir dayanak noktasıdır. Ancak -parantez içinde- Aydınlanmayı farklı açılardan anlamlandıran J.J.Rousseau için akıl, birlikte yaşamın politikası için birincil nitelikte değildir. Ona göre duygular, birlikte yaşamı olanaklı hâle getiren birincil niteliklerdir. Akıl ancak duyguların harekete geçirilmesi dolayımında önemli olabilir. Bu durumda “birlikte yaşam düşüncesinin politikası bir icat mı yoksa rastgele ortaya çıkmış, kendiliğinden oluşan bir durum mudur?” sorusuna Aydınlanma, aklın kendiliğinden bulduğu bir keşfi olduğunu söyleyerek cevap verecektir. Rousseau’nun yanıtı ise, modern düşüncenin politik yaklaşımı bağlamında bunun bir icat olduğu yönündedir. Çünkü birlikte yaşam düşüncesi, duygusal bir birlikteliğe dayanır. Bu birlikteliğin kurumsal bir biçime kavuşturulması, aklın kavramsal icadıyla olanaklıdır. Öykülemek gerekirse şöyle denebilir: İnsanlar doğada yaşarken kendi özgürlüklerine uygun olarak her şeyi kendi başlarına yaparlar. İhtiyaç durumu özgürlüklerin kısıtlanması anlamına gelir. Bu kısıtlama da, birlikte yaşamı erteleyen bir özelliğe sahiptir. Böylece doğal yaşama karşı yapılan her dışsal müdahale, kendiliğindenliğin gereği olarak değil, toplumsal düzeni biçimlendirmeye dönük kurgulanmış eylemin bir sonucudur. Bu kurgusal müdahale, “birlikte yaşam olanağı”nı doğallıktan uzak ya da doğadan koparılmış bir biçime dönüştürür. Rousseau’nun bu görüşü Aydınlanma paradigmasına ters düşer. Çünkü Aydınlanma düşüncesi, akıl merkezli bir yaşamın olanağı ve doğa felsefesi ışığında maddi uygarlığın ilerlemesine dönüktür. Buna göre birlikte yaşam düşüncesi, aklın doğayı tahakküm altına almasının bir sonucu olmalıdır. Çünkü akıl, birlikte yaşamın olanağını kendiliğinden yaratır. Rousseau ise buna itiraz eder. Fakat bu itiraz duyguların hesaba katılmadığı araçsal akla yöneliktir. Bu anlamda Rousseau’nun çabası Aydınlanma aklının yıkıcılığına dönükken; duyguların ve tutkuların gerekliliği Aydınlanma aklına yapılan en büyük katkı olarak görülmelidir. Yine de Rousseau bir taraftan birlikte yaşamın olanaklılığını formüle ederken politik kavramların ve tartışmaların ucu açık, çerçevesi kapanmamış açıklıklarını yani çıkmazlarını da gözden geçirir. Bu açıklıklara Rousseau’nun politik çıkmazları adını veriyorum. Çünkü Rousseau -görüleceği üzere- politik argümanlarını kuşatıcı biçimde açıklamamaktadır. Söylevlerinde (*Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* ile İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı) uygarlığın sıkıntıları, Aydınlanma aklının olumsuzlukları, mülkiyetin ve sınırla-

manın yarattığı sonuçları birlikte yaşam düşüncesinden uzak ele alması politik düşüncesinin doğaya uygun yaşamı salık verdiğini gösterir. Ancak “Ekonomi Politik” ve “Toplum Sözleşmesi” çalışmalarında bu sorunsalın Aydınlanmaya yakın bir düşünceyle ele alındığı görülecektir. Buna göre Rousseau’nun iki farklı çerçeveden birlikte yaşamın politikasını ele aldığı görülür. İlki Aydınlanma karşıtlığını içerirken ikincisi, Aydınlanma düşüncesine yakındır. Rousseau’nun temel çelişkisi, sistematik bütünlüğü olmayan düşüncesiyle birlikte yaşam felsefesini ortaya koymaya çalışmasıdır. Bunun için çalışmamızda, Rousseau’nun Aydınlanma düşüncesine yönelik karşıt görüşlerinin yanında toplumsal düzen, ortak fayda ve yönetim felsefesi hakkındaki görüşleri ile politika felsefesinin çetrefilli kavramları olan genel istenç, toplum sözleşmesi, yasa ve özgürlük kavramı üzerinde durulacaktır. Bunun için önce Aydınlanma’nın neliği üzerinde durmak gerekir. Daha sonra Aydınlanmanın ilerleme fikrine karşı bilimlerin ve sanatların erdemli yaşamla ilgili tartışması yürütülüp insanın doğal bir varlık olmaktan toplumsal-kurumsal bir varlık olmaya doğru nasıl dönüştürüldüğü ortaya konulacaktır. Bunun için hareket noktamız Aydınlanma felsefesidir.

Aydınlanma, 17. yüzyılın sonlarından itibaren aklın merkeze alınıp her şeyin ona göre tasarlandığı bir düşünce biçimidir. Bu düşünce, Ortaçağ’dan sonraki evrede, Bacon’ın aklı güç olarak kabul etmesine dayanır. Aklın doğaya karşı bir güç olması ile doğayı tahakküm altına alması, onun araçsal bir işlevde kullanılmasının yolunu da açar. Bununla, fizik dünyanın akıldan ayrı tutulmasının gereği ortaya çıkar. Daha sonra felsefi temellerini atan Descartes, düşünce (res cogitans) ile dış dünya (res extans) ayrımını formüle eder. Bu durumda her şey *cogitoya* dayandırılır. Dış dünya bunun bir tasarımıdır. Böylece bu düşüncenin politik projesi de *cogitoya* dayanmak zorundadır. Yani politik bir problem olan “birlikte yaşamın olanaklılığı”, aynı zamanda akıl merkezli Aydınlanmanın *cogitoya* temellendirilmesi anlamına gelir. Bu durumda Aydınlanmanın felsefesi *cogitoya* dayanır.

Aydınlanma filozoflarından Hobbes ve Locke, birlikte yaşamın politikasına uygun düşünceler ortaya koyarken, yönetim biçimleri için de bir dizge oluştururlar. Böylece “birlikte yaşam” tartışmaları, teoloji-politika arasındaki gerilimin sekülerlik lehine evrilmesine yol açar. Temel sorun aslında birlikte yaşam değil de bunun “nasıl olacağı” konusundaki anlaşmazlıklardır. İngiliz düşüncesinin bu anlaşmazlıkları daha sonra Kıta Avrupa’sına taşınır. Yani Fransa’da benzer tartışmalar yürütülür. Orada özellikle Kilisenin mülkiyeti, Aristokrasi-Kilisenin ortaklığı ve bunun sonucunda ortaya çıkan sınıfsal farklılıklar sıradan halk ile onun üstündeki kurumların oluşmasına neden olmuştur. Fransız düşüncesinin tavrı, bu kurumların bertaraf edilmesi için her yönüyle çaba harcamaya dönüktür.

Bunun için özellikle 17. yüzyılın son yarısında, İngiltere'nin politik tartışmaları Voltaire ve Montesquieu kanalıyla Fransa'ya taşınarak tartışılır. Locke'un bireysel fayda, doğal hukuk, toplumsal sözleşme ile Newton'un yeni bilimi ve İngiliz parlamento modeli de bunun araçları olmuştur. Ancak Fransızlar, İngiltere'den ithal edilen düşünceleri ve yaklaşımları Ansiklopedistler vasıtasıyla halkı topyekün aydınlatarak uygulamaya çalışırlar. Özellikle edebiyat ve felsefe yoluyla bu misyon yerine getirilmeye çalışılırken, bir taraftan da halkın faydası adına Aydınlanmanın zorlayıcılığının başka bir yüzü gösterilir<sup>1</sup>. Bu yüz, Aydınlanmanın cehalete, mitoslara, geleneksel değerlere, hurafelere ve ayrıcalıklara karşı bütün insanlar adına yürüttüğü bir mücadeledir. Çünkü kötülüğü kaynaklarının bunlar olduğu düşünülür. Dayanak olarak genel anlamda herkesin akıllı olduğu, doğal hukukun zalimlere karşı bireyin haklarını koruduğu, öz-çıkarların uyum sağladığı, mülkiyet hakları ve birey özgürlüğünün garanti altına alındığı kabul edilir. Bu durumda bireysel özgürlük merkeze alınır, bireysel faydaya dönük yaşam vaadi sunulur<sup>2</sup>. Mutluluk getiren bir yaşamın akıl yoluyla ve faydayla sağlanabileceği inancı da yaygınlaşır. İnsanların birlikte yaşama fikri ise, bireyin mülkiyetini ve haklarını sağlayan sözleşmelerle ve politik kurumlarla sağlanabilir. Fransız aydınlanması tam olarak bu paralelde gelişmeye de politik yaşamı ilgilendiren bütün alanlarda bireysel ve toplumsal özgürlüğün materyalist bir tasarımıyla sürer. Bunun da akla dayandırılması gerektiği savunulur. Uygarlığın gelişmesine katkıda bulunacak ne kadar işlem varsa hepsinin bu çerçevede ele alınması gereği dayatılır. Ancak Rousseau buna itiraz eder. Nitekim tanınmasına vesile olan tavır, Aydınlanma görüşünün en yoğun yaşandığı ve herkesin her gün biat ettiği bu paradigmaya olan karşıtlıktır. Rousseau, Dijon Akademisi'nin düzenlediği yarışmada "*Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmiş midir?*" sorusuna karşılık bir Aydınlanma reddiyesiyle "hayır" diyerek Aydınlanma karşıtlığını başlatır. Daha sonra aynı akademinin "İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nedir ve bu eşitsizlik doğa kanununa mı dayanır?" sorusuna yine Aydınlanma karşıtı bir bakış açısıyla olumsuz bir metinle cevap verir. Rousseau'nun bu iki metinde dayandığı temel sav, insanın doğal ve saf bir varlık olduğu; eşitsizliğin ve kötülüğün daha sonra toplumsallaşmayla gerçekleştiğidir. Rousseau'nun Aydınlanma karşıtlığını birlikte yaşam felsefesinin birinci düzey yaklaşımı olarak kabul etmek gerekir. Bu anlamda öncelikle Söylevler'in birlikte yaşam düşüncesiyle olan bağlantısına bakmak gerekir.

1 Skirbekk ve Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları: İstanbul 2006, s. 315.

2 Skirbekk ve Gilje, a.g.e, s. 317.

## Söylevlerde Birlikte Yaşam Düşüncesi

Söylevler, Rousseau'nun politik düşüncesini ortaya koyduğu ilk çalışmalarıdır. Ancak birlikte yaşam politikası için daha sonraki metinlerine göre daha zayıf argümanlara dayanır. Burada kışkırtıcı ve yıkıcı bir dille bir takım savlar ileri sürülürken ideal düşüncenin en güzel sözcükleri sarf edilir. Bu sözcükler Aydınlanma ve ilerleme düşüncesinin tam karşısındadır. Rousseau'nun tarzı da bu aykırılığı taşır. Bunun için bilim ve sanat karşıtlığı Rousseau'nun erken düşüncesine bir anlamda bir girizgahtır. Rousseau, *Bilimler (B) ve Sanatlar (S) Üzerine Söylev*'de, toplumsal yaşamın ve değerlerin (B) ve (S) ile bozulduğunu söyler. Bozulmayla toplumsal bütünlük de yok olur. Bu da erdem eksikliğinden kaynaklanır. Rousseau erdemi, ruhun gücü ve sağlamlığı olarak tanımlar. Erdemli insan öncelikle fiziksel olarak güçlüdür; dövüşmeyi seven bir yapıya sahiptir. Merttir, mücadelecidir. Yurtsever bir karakteri vardır. Bilgiyle bozulmamış bir zihni vardır. Her zaman yaşadığı ülkeye sadıktır. Ancak (B) ve (S) insanların bu erdemli yönünü zayıflatır; nezaket, kibarlık, kurallara uyma gibi zorunluluklara sokar<sup>3</sup>. İnsan olduğu gibi görünmemeye başlar. İnsanların doğal, kaba yönleri inceltilecek erdemsiz bir yaşam önerilir. Bir arada yaşam formülünün de buraya dayandığı görülebilir. Çünkü (B) ve (S), insanların daha iyi yaşayabileceği ve ilerleme sağlayacağı düşüncesi ekseninde yoğunlaşır. Bunun için yaşamın olduğundan farklı bir biçimini dayatır. Bu dayatma bütünlüğün parçalanmasına neden olur. Burada politikanın işlevi, zenginliği ve varlıkları korumakla sınırlanmamalı, erdemli ve sağlıklı insanlar yaratmaya da yaramalıdır. Rousseau'nun ahlâk ve erdem üzerinde konuşulan çağa, antıklara dönmesi<sup>4</sup> de onların vatanseverliklerinden ve vatanlarını düşmandan koruyacak bir politika yürütmelerinden kaynaklanır.

Nitekim Rousseau, vatanın (B) ve (S) 'nin gelişmesiyle korunamayacağını savunur. Lükse bulaşmış bir neslin yetişmesi aynı zamanda yıkıma da zemin hazırlar. Çünkü askerlik özelliklerini kaybeden toplumların birlikte yaşamı gerçekleştirmeleri zor olur. Değerler korunmadığı zaman çöküş yaşanır. Artık insanlar, erdemli olmak yerine sanata yeteneği olup olmadığına; erdemli insan yerine parlak zekâli insana, bir kitabın yararlı olmasına değil onun iyi yazılmış olmasına ve güzel eylemler yerine güzel sözlere önem vermeye başlarlar<sup>5</sup>. Burada ortaya çıkan sorun, erdemli yurttaşların yetişmediği bir toplumun varlığıdır. Rousseau'nun nezdinde bu, Aydınlanma düşüncesinin ürünüdür. Bu söylevin sistematik olma-

3 J.J. Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* "BS", Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Yayınları: İstanbul 2009, s.10.

4 A.M. Melzer, "Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will", *The American Political Science Review*, 1983: Vol. 77, No.3, pp 633

5 Rousseau, BS, s. 24-28.

yan bütünlüğüne bakıldığında mutlak anlamda bir karşıtlık görülür. Bu da Aydınlanma aklına yöneliktir. Karşıtlığın dayanağı ise, insanın doğal yönünü gös-  
teren duyguları ve tutkularıdır. Rousseau'da da ahlâkın düzelmesi bu dolaysız  
duygulara bağlıdır. Çünkü insanların yaşama olan yönelimleri güzel duyguları  
vasıtasıyla gerçekleşir. İyi duygular insanlarla barış içerisinde yaşamayı olanaklı  
kılarken, Rousseau'ya göre kötü duyguları (B) ve (S) doğurmuştur. Örneğin boş  
inançlardan astronomi; hırs, dalkavukluk ve yalandan belagat; cimrilikten geo-  
metri; insanın kendini beğenmesinden ahlak; adaletsizlikleri doğuran hukuk bili-  
mi; zalimlik ve haksızlıkları da tarih bilimi doğmuştur<sup>6</sup>. Rousseau'nun (B) ve (S)  
düşmanlığı, doğal duruma olan övgüsünden kaynaklanır. Fakat doğal durumun  
erdemli toplumları, birlikte yaşamın zeminini her zaman sağlamayabilir. Çünkü  
birlikte yaşam, yalnızca erdemli insanların gerçekleştirebileceği bir eylem olarak  
görülmemelidir ya da askerlerle disipline edilmiş bir yaşam her zaman mümkün  
olamayabilir; olsa da bu, tek tip insanların olduğu ve politika yapma imkânını  
ortadan kaldıran (Platon'un ideal devleti gibi) bir durumdur. Ayrıca bilimler ve  
sanatlar fonksiyonel anlamda, birlikte yaşam politikasını güçlendirebilirler. Ya da  
toplumların yeni yaşam alanları yaratmaları ve yaşamı daha iyi kılmaları için sa-  
natsal ve bilimsel faaliyetler araç olarak kullanılabilir. Burada Rousseau'nun (B)  
ve (S) düşmanlığının romantik bir tepki olduğunu düşünüyorum. Çünkü, erdemli  
insanların toplum ideali ile çok farklı mizaçlara sahip insanların oluşturduğu  
gerçekçi toplum birbirine uymayabilir. Bu durumda Rousseau'nun *ilk politik çık-  
mazı* ideal-gerçek arasındaki çelişkiyi göz ardı etmesi ve katıksız bir Aydınlan-  
ma karşıtlığı yapmasıdır. Bunun için düşüncüyü saf erdeme tercih eder. Böylece  
birlikte yaşam düşüncesi politik bir tartışmaya dahil olmadan -Sparta gibi- er-  
demlilerin yalnızca savaş için yetiştirdikleri bir tartışılmazlığa sürüklenir. Burada  
Rousseau'nun doğal durumla erdemi eşleştirmesi, herkese hitap edebilecek tarzda  
olmayabilir. Çünkü erdemliyle erdemli olmayanın birlikte yaşamı, etik ve politik  
bir muammadır. Yine de doğal duruma ve iptidai ilişkilere bakılmalıdır. Burada  
Rousseau'nun doğal durumu övmesi, insan doğasının iyi olduğuna inanmasına  
dayanır. Deleuze, bunun, Rousseau'nun en ünlü tezlerinden biri olduğunu söyler.  
Buna göre "insanlığın iyi bir doğası vardır". Bu, yürekte gelen bir öneri ya da bir  
iyimserlik ifadesi değil; son derece kesin bir mantık bildirgesidir. Rousseau şunu  
demek ister; bir doğa halinde varsaydığımız şekliyle insan kötü olamaz, çünkü  
insanın kötülüğünü ve bu kötülüğün uygulanışını mümkün kılan nesnel koşullar  
doğanın kendisinde bulunmazlar. Doğa hali, insanın (kısa süreli karşılaşmalar  
hariç) başka insanlarla değil, nesnelere ilişki içinde olduğu bir haldir. İnsanlar  
karşılaştıkları anda birbirlerine saldırıyorlardı, ama birbirleriyle nadiren karşı-

6 Rousseau, *BS*, s. 19



laşıyorlardı. Doğa hâli yalnızca bir bağımsızlık hâli değil aynı zamanda yalıtma hâlidir. Rousseau'nun değişmez temalarından birisi, ihtiyacın bir yakınlaşma etkeni (daha sonra dilin kökeninde görüleceği gibi) olmadığıdır; ihtiyaç birleştirmez tersine yalıtır. Doğa halindeki ihtiyaçlarımız sınırlı oldukları için yapabildiklerimizle zorunlu olarak bir tür dengede durur, bir tür kendi kendine yeterlilik kazanırlar<sup>7</sup>. Yine de Deleuze'ün iyi niyetle ortaya koyduğu doğal durum henüz toplum halindeki bir yaşamın olanaklarına geçişi sağlayıcı görünmez. Bu anlamda birinci söylevin birlikte yaşamın olanağı için ortaya koyduğu iyimser bir söylem görülmemektedir. Birlikte yaşamın metodolojik karşılığını ikinci söylemde eşitlik-eşitsizlik hattında araştırılabilir. Buna göre Rousseau “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev”de bu problemi temellendirir. Bu çalışmada Rousseau, doğal durumdaki insanın toplumsal duruma geçişini anlatır. Ancak geçişin olanaklı olması için bir takım faktörleri devreye sokmak gerekir. Bunun için öncelikle doğal durumun ne olduğu ve bu durumda insanın hangi duyguları taşıdığı ortaya koyulmalıdır. Ancak daha sonra toplumsal yaşama geçişte hangi etkenlerin etkili olduğu üzerinde durulabilir ancak.

Rousseau insanları oldukları gibi görmekten başka bir şey öğretmeyen bilimsel kitapları bir yana bırakıp insan ruhunun ilk ve en basit faaliyetleri üzerinde durur. Buna göre doğal durumda insan, akıldan önce iki duyguya sahiptir. Bunlardan biri refah ve varlığımızı korumamızı yakından, şiddetle ilgilendiren yönümüz (*conatus*<sup>8\*</sup>); ötekiyse bütün duyarlı varlıkların, hepsinden önce de hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce doğal olarak içimizin hoşnutsuz duygularla dolmasını sağlayan *merhamet duygusudur*<sup>9</sup>. Rousseau merhamet duygusunu “birlikte yaşamın olanağı” ya da sosyalleşme için ayırt edici görür. Çünkü birincisi ile insanın hayvandan ya da herhangi bir bitkiden farkı yoktur. İnsanlar bu duygulara, aklın gelişimi ve toplumsallık öncesinde sahiptirler. Örneğin hemcinslerimize karşı fenalık yapmamamız duygularla donatılmış bir varlık olduğumuzu gösterir. Onları, duyguları olan varlıklar olarak duyumsarız bundan dolayı kötülük yapmaktan vazgeçeriz. Bu durumda doğal olarak herkes zaten benzerdir.

7 Gilles Deleuze, *İssiz Ada Metinler ve Söyleşiler (1953, 1974)*, Yayına Hazırlayan David Lapourjade, (Çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer), Bağlam Yayınları: İstanbul 2009, s. 85.

8 \* Adorno ve Horkheimer “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı eserlerinde Aydınlanmacı akıl anlayışı eleştirisi yaparken *conatus*un yani kendi varlığını koruma çabasının Batı uygarlığının gerçek maksimi olduğunu söylerler (Aydınlanmanın Diyalektiği, Çev. N.Ülner, Elif Ö. Karadoğan, Kabalcı Yayınevi: İstanbul 2010, s. 51.

9 “Akıldan önce” ibaresi problemler gibi görünmektedir. Ancak Rousseau'nun vurgulamaya çalıştığı nokta duyarlılıktır. Çevirisinde orijinaline sadık kalmıştır. Orijinali “*j'y crois apercevoir deux principes anterieur à la raison*” (Discours Sur L'Origine De L'Inegalité Parmi Les Hommes, s. 18) ve Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı “EK”, Çev.Nuri İleri, Say Yayınları: İstanbul 2001, s. 79.

Bu benzerliğin eşitlik-eşitsizlik polemiğine dahil edilmesi aklın devreye girmesiyle mümkündür. Bu polemikte öne çıkarılacak olan eşitlik, aklın ve uygarlığın bir icadıdır. Bunun yerine duyguların eşitliği ve önemi vurgulanmalıdır. Duygular eşitsizliğin kaynağı değildir. Bunun yerine Rousseau, insanlar arasında iki tür eşitsizlik görür; Biri doğa tarafından meydana getirilen yaş, sağlık, bedendeki güçler ve zekâ ya da ruh eşitsizliği olan *fiziksel ve doğal eşitsizlik*; diğeri uzlaşmaya dayanan ve insanların onamasıyla kurulmuş ya da insanlarca kabul edilmiş *manevi veya politik eşitsizliktir*<sup>10</sup>. Uygarlığın eşitsizliğinin kaynağı, politik ve kurumsal eşitsizliğe dayanır. Ancak politik durumun doğal durumdan kopuşunu ele almak gerekir. Bunun için Rousseau eserinin birinci bölümünde fiziksel ve metafiziksel/ahlaksal yönüyle insanı ele alırken ikinci bölümde toplumsal yaşama geçişin olanaklarını inceler.

Doğal durumdaki insanın fiziksel yönü bir hayvan gibi tasarlanır. Doğada karşılaştığı zorluklar, bedenini güçlendirir ve böylece bu zorlukların üstesinden gelir. Hayvanların koştuğu gibi; ağaç üzerinde ev de yapabilir. Sürekli yalnız başınadır ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Bu da özgür olmasından kaynaklanır. Doğayla yaşam sağlıklı ve dindir. Hatta Rousseau biraz daha ileri giderek “sıhhatli bir yaşam alınımıza nakşedilmişse, düşünmenin doğaya aykırı olduğuna ve düşünen insanın yozlaşmış bir hayvan olduğuna hemen hemen inanmaya cüret ederim”<sup>11</sup> diyerek insanın saflığını doğal durumla ilişkilendirir. İnsanın içgüdüsellliği, hayvani olan yönünü gösterirken aynı zamanda toplumsal bir varlık olma olasılığının olmadığını da gösterir. İnsan ve hayvan bir makine olarak düşünüldüğünde insan gibi hayvanın da duyuları olduğuna göre fikirleri de vardır. Fakat aradaki fark insanın tinselliğine dayanan *istemek* eylemidir. Çünkü *istemek* daha doğrusu *seçmek* kudretinde ve bu kudretin duyusunda, sadece tinsel eylemler bulunur; mekanik kanunlar bu eylemlerin hiçbirini hakkında bir şey açıklayamazlar. En önemli fark ise insanın yetkinleşme ve olgunlaşma yetisidir. Bu, insanda gerek tür gerekse de kişi olarak bulunur. Oysa hayvanın bütün yaşamında ve yüzyıllarca aynı kaldığı görülür<sup>12</sup>. Ancak arzulamak ve istemek insanın, insan ruhunun ilk işlemleridir ve bu hep sürecektir. Bu durumda insan zihni tutkulara çok şey borçludur. Çünkü akıl, tutkuların faaliyetiyle yetkinleşir ve olgunlaşır. Yararlanmak istediğimiz içindir ki bilmeye çalışırız. Arzuları ve korkuları olmayan bir kimse- nin neden düşünmediği de buradan anlaşılır. Bunun yanında insanın hayvandan koptuğu tinsel kopuşlardan en önemlisi ölümü, ölümün dehşetini bilmesidir<sup>13</sup>

10 Rousseau, *EK*, s. 83.

11 Rousseau, *EK*, s. 92.

12 Rousseau, *EK*, s. 96.

13 Rousseau, *EK*, s. 98. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken nokta mekanik ilişkilerden hiçbir şeyin çıkmayacağıdır. Descartes'ın kartezyen anlayışına bakıldığında töz ayrımları bize ethosla

Yetkinleşip olgunlaşmak insanın dış dünyaya müdahalesine dayanır ki, bu, kendi varlığını sürdürmesi için zorunlu bir müdahaledir. Bu da tutkuların akli harekete geçirmesi anlamına gelir. İnsanlar bunun için bir araya gelirler. Onlar arasında konuşmayı gerekli kılar. Fakat zorunluluk yani ihtiyaç değil duygusal birliktelik söz konusudur. Böylece insanların bir arada yaşamalarını sağlayan ve birlikte yaşamın kodlarını yaratan özellik dildir. Çünkü dillerin kökeni insanların gereksinmesinden kaynaklanmaz; onları birbirinden ayıran budur zaten. Ancak güçlü duygulanımlar insanları birbirlerine yaklaştırır. İnsanlardan ilk sesleri çekip alan açlık ya da susuzluk değil aşk, nefret, acıma ve öfkedir. Örneğin meyveler elimizden kaçmazlar, konuşmadan da onları besin olarak kullanabiliriz; yiyeceğimiz avı sessizce izleriz ama genç bir kalbi heyecanlandırmak için, haksız bir saldırganı püskürtmek için doğa vurguları, çığlıkları, yakınmaları dayatır<sup>14</sup>. Böylece dilin temelinde yatan duygulanım, insanların birlikte yaşamı bir duygu dolayımında düşünmeleridir. İnsanın iyi olması ve merhamet duygusu taşıması sıradan biri olmasına dayanır. Bu sıradanlık başkasını önemsemeyi de gerekli kılar. Fakat Aydınlanma düşüncesi için bireysel özgürlük önemsenir. Bu konuda Rousseau insanı çevresinden ayırıp yalnız bırakanın; acı çeken bir insan karşısında ona gizlice “istersen geber, ben güvenlik içindeyim”<sup>15</sup> dedirtenin bu düşünce olduğunu söyler. Ancak merhamet, doğal bir duygudur; her bireyin kendisine karşı duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün karşılıklı olarak kendisini muhafazasına yardım eder. Bizi, acı çektiğini gördüklerimizin yardımına koşturan bu duygudur, “sana nasıl yapılmasını istiyorsan, başkalarına öyle yap” yerine, daha iyisi “yapacağın iyiliği başkalarına olanağı olduğu kadar az zarar vererek yap” sözünü esinleyen bu duygudur<sup>16</sup>. Ancak Rousseau, Ekonomi Politik’te toplumsal duruma geçişte bu duygunun sınırlandırılması gerektiğini savunur. Çünkü toplumsal durumla birlikte tutkuların ekonomisinin yapılması neredeyse zorunlu hale gelir<sup>17</sup>. Bu anlamda toplumsal durum, duygularımızın gemlenmesi anlamına da gelecektir. Gemlenen duygular, ilk sınırların oluşturulmasına dayalı olarak ailede oluşur. Aile ekonomi politüğün temellerini taşıyan çe-

---

ilgili herhangi bir ipucu vermemektedir. Canlıları bir makine gibi görüp Tanrı tözünü anlamaya çalışan cogito burada duyguları hesaba katmadan birlikte yaşamı inşa etmek için ne kadar etkili olabilir ki? Aslında Rousseau’nun çıkışı bir anlamda Descartes’in duyguları hesaba katmayan düşüncesine hem karşı çıkış hem de bir katkı olarak kabul edilebilir.

14 Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* “DK”, Çev. Ömer Albayrak, İş Bankası: İstanbul 2007, s.10.

15 Rousseau, *EK*, s. 113.

16 Rousseau, *EK*, s. 114.

17 Rousseau, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev* “EP”, Çev. İsmail Yerguz, Say: İstanbul 2008, s.143.

kirdek bir yapıdır. Ancak ailenin oluşması duyguların ekonomi politikğine dayanır. Bu da mülkiyetle birlikte başlayan bir süreçtir.

Mülkiyet eşiği ilk olarak şöyle başlar; *bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip bu, bana aittir ! diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu.* Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine *Bu sahtekâra kulak vermekten sakınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutturmanız, mahvolursunuz* diye haykıracak olan adam, insan türünü nice suçlardan, savaşımlardan, cinayetlerden, yoksulluklardan ve korkunç olaylardan korumuş olurdu<sup>18</sup>. Çitle sınırlama eylemi neticesinde oluşan ayrıcalıklar, kültürün zıtlık üreten bir makine olmasına neden olmuştur. Böylece kültürün ürünü olan mülkiyet yalnızca ekonomi politik değil bunun yanında hiyerarşi ve eşitsizliğin kodlarını da üretir. Bu anlamda mülkiyet, doğal durum ile toplumsal yaşam arasındaki eşikte durur. Yani eşitsizliğin kapısını aralar. Doğal durumdan toplumsal duruma geçişteki mülkiyetin rolü, Hegelci anlamda bir olumsuzlamadır. Çünkü ilerlemenin yolu tinin tarihsel yönünü açmakla olanaklıdır. Mülkiyet de bu yolun açılması adına önemli bir faktördür. Nitekim mülkiyet düşüncesiyle birlikte ilerlemelerin gerçekleştiği görülür. Bu ilerlemelerle sınırların genişlediği, toplumsal kurumların küçük ve büyük ölçeklerde katmanlı olarak geliştiği görülür. Bu gelişimde devrimsel bir sınırlanmanın sonucu olarak aileler oluşur. Ailelerin varlığı konutların inşasına neden olur. Böylece ailenin bütünlüğü mülkiyetin parçalanmazlığı anlamına gelir. Bununla da sınırların korunması pekiştirilir. Yani ailenin varlığı ile mülkiyetin korunması arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Ayrıca kalbin ilk gelişmeleri<sup>19\*</sup> bir ortak konut içinde eşlerin, babalar ile çocukları bir araya getiren durumun sonucu oldu. Bir arada yaşama alışkanlığı, insanların tanıdığı ilk yumuşak, tatlı duyguları, eşlerin aşkını, ebeveyn sevgisini meydana getirdi<sup>20</sup>. Sınır koymanın sonucu olan aile, burada “birlikte yaşam” olanağını yaratan kurumsallığın kaynağını oluşturur. Böylece aile kurumu mülkiyetin yerleştirilip sağlama alındığı çekirdek bir rol oynar. Bu durum toplumsal yaşamda ehlileşmeyi hızlandırır. Ehlileşmeyle birlikte toplumsal kurumların oluşup geliştiği görülür.

Bu durumda aileler, toplumun büyümesine ve gelişmesine yol açar. Temel ihtiyaçlar ailelerin dayanışması yoluyla giderildikten sonra artık sosyalleşmey-

18 Rousseau, *EK*, s. 123.

19 \* Rousseau burada duyguların ekonomisinden bahsediyor olmalı çünkü yalın biçimiyle kalbin gelişmesi çok anlamsız bir ibare gibi duruyor. Orjinali şöyle “ *Les premiers développemens du coeur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissoit dans une habitation commune les mari s et les femme, les père et les enfans*” Rousseau, *Discours Sur L'Origine De L'Inegalité Parmi Les Hommes*, Librairie A.Hatier: Paris 1965, p. 48.

20 Rousseau, *EK*, p. 128.

le birlikte yaşamı geliştirmeye dönük statüler, konumlar yaratılmaya başlanır. Böylece herkes başkalarına bakmaya, kendisine bakılmasını istemeye, toplumun verdiği saygınlık değerli olmaya başlar. En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en becerikli, en güçlü olan ya da en güzel konuşan en iyi insan olurdu. Bu, toplumsal yaşamın içinde eşitsizliğe, kötülüğe doğru ilk adımdır. Bu ilk üstün tutmalardan bir yanda gurur (amour propre), başkalarını küçük görme, öte yandan utanma ve kıskançlık doğdu<sup>21</sup>. Bu anlamda Rousseau ahlak sorununu, doğanın “içimizde duyduğumuz ses”ini izleme sorunu olarak görürken bu sesin, başkalarına olan bağımlılığımızın getirdiği tutkular nedeniyle susturulduğunu; bu bağımlılıkların başlıcasının da gurur olduğunu ortaya koyar. Buna karşın ahlaki açıdan kurtuluşumuz, kendimizle gerçek ahlaki temasını yeniden kurabildiğimiz zaman gelecektir. Rousseau, insanın kendisiyle kurduğu, her türlü ahlaki görüşten daha temel bir nitelik taşıyan, sevinç ve hoşnutluk kaynağı olan bu yakın temasa bir ad koyar: *le sentiment de l'existence* (Varolma hissi). Bu, Herder ile birlikte “sahicilik ideali” biçiminde anlam kazanır. Herder, insan olarak her birimizin özgün bir varolma biçimimiz bulunduğunu öne sürer: herkesin kendi ölçüsü vardır<sup>22</sup>. Bu durumda varolmamızı ya da sahicilik değeri taşıdığımızı teyid eden bir motivasyon gereklidir. O da var olanın başkası tarafından tanınmasıdır. Nitekim çağdaş bir tartışma olan “kimlik politikaları”nı inceleyen Charles Taylor, tanınma söylemini *kimlik* ile ilişkilendirirken argümanlarını Rousseau ile temellendirir. Çünkü Rousseau, eşit saygı üzerine düşünür; bu da eşit saygıyı özgürlük açısından vazgeçilmez bir nitelik olarak görmesine dayanır. Rousseau, eşitlik-içinde-özgürlük durumunu hiyerarşinin ve diğer bağımlılıklarla nitelenen durumun karşısına koyar. Bu durumda insan, başkalarına siyasal iktidarı ellerinde tuttukları ya da varlığını sürdürebilmek, çok değer verdiği projelerini başarıya ulaştırabilmek amacıyla onlara gereksinme duyduğu için değil, her şeyden çok onların saygısını kazanma açlığı içinde olduğu için bağımlı oluyor<sup>23</sup>. Böylece başkasına bağımlılık, başkalarının olumlu kanılarına duyulan gereksinmeyle bağlantılı olur; bu gereksinme de geleneksel şeref çerçevesi içerisinde yani *préférences* ile iç içe bir şey olarak anlaşılır. Bu durumda kazanmaya çalıştığımız saygı, içkin olarak farklılıklara dayalı bir şeydir<sup>24</sup>. Peki ama hem sahicilik hissi taşıyıp hem de birbirine bağımlı olmak aynı anda nasıl gerçekleşebilir? Rousseau'nun çelişkisi burada belirir. Yukarıda da değinildiği üzere insanın, tinsel varlığından kaynaklanan bir yönelimi olan istemek, aslında bu durumun oluşmasını kaçınılmaz kılar.

21 Rousseau, *EK*, s. 130.

22 Charles Taylor, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, YKY 3. Baskı, Hazırlayan Amy Gutmann, Ed. Cem Akaş, 2010, s. 51.

23 Taylor, a.g.e., s. 65.

24 Taylor, a.g.e., s. 65.

Bununla, gelişmek için her şeyin bir olumsuzlamaya dayanma zorunluluğu ortaya çıkar. Yine de Rousseau doğal durumdan yanadır. Bu anlamda Rousseau'da beliren çelişki yani *ikinci çıkmaz*; hem doğal ve tözsel hem de yetkinleşip olgunlaşmak isteyen bir varlığın olanaklılığıdır. Çünkü yetkinleşmek için olumsuzlama yapmak gerekir. Bu da bilincin dış dünyaya yönelmesine yol açar. Hem bilincin hem de eylemin dış dünyaya karşı bir müdahalesi olmalıdır. Böylece sınırların oluşması, dışa yönelmenin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Ancak bu, Rousseau'daki doğal özgürlük durumuna uygun görünmemektedir. Çünkü mülkiyet eşiği doğal yaşama müdahale ederken aynı zamanda doğal duruma dönüşün olanaksızlığını da pekiştirir.

Mülkiyetin oluşmasıyla sonuçlanan dışsal müdahale (olumsuzlama) hiyerarşik ve sınıfsal bölünmeyi yaratır. Mülkiyet sahibi olanlar, onu işletmeye dönük hamlelerde bulunurlar. Böylece mülkiyet sahibi ile o mülkiyeti işleyenler diye iki ayrı grup oluşmaya başlar. Mülkiyetin çoğalması için çalışan imtiyazsız grup, mülkiyet sahibi olmak için ya da yaşamını sürdürmek için çabalar. Mülkiyet sahipleri ise, ekonomik faydanın yanında başkalarının nezdinde değerlerini yüceltmekle de uğraşırlar. Vermiş oldukları mücadele, altta olanlarla değil dengi olanlardır. Bunun için rekabet, yarış, çıkar çatışmaları, çıkarını başkalarının zararına yeğleme arzusu insanlar arasındaki ilişkileri belirlemeye başlamıştır. Rousseau bu durumun derebeylikten ziyade burjuvanın özelliği<sup>25</sup> olduğunu belirtir. Bu eşitsizliğin yarattığı kaotik ve rekabetçi ortam, çatışmaların doğmasına yol açar. İlerleme- kötülük arasındaki bağlantı koşulların olgunlaşmasıyla olanaklı bir hâle gelir. Nitekim Hobbes'un *insan insanın kurdu* dediği nokta tam olarak burada yani toplumsal durumda belirir. Böylece en güçlüler ya da en zavallılar, kendi güçlerini ya da kendi gereksinimlerini başkalarının malı üzerinde bir tür hak, kendilerine göre mülkiyet hakkıyla eşdeğer bir hak haline getirdikleri için, bozulan eşitsizliği korkunç bir kargaşalık izler. Zenginlerin gaspları, fakirlerin haydutluğu, herkesin dizginleri boşanmış tutkuları doğal merhameti ve adaletin henüz zayıf olan sesini boğarak insanları açgözlü, cimri, kendine tapan kötü kişiler haline getirdi. En güçlünün hakkı ile ilk el koyanın hakkı arasında devamlı çatışma, kaotik bir durum yarattı. Buna karşılık insanlar kendi güçlerini kendilerine karşı yöneltmek yerine, bu güçleri, bilgece yapılmış kanunlara göre yöneten, birliğin bütün üyelerini koruyan, savunan, ortak düşmanları defeden, sonsuz bir anlaşma içinde bulunduran üstün bir iktidar halinde birleştirdiler<sup>26</sup>. Bu durum herkesin kendi kötülüğünü koruduğu bir yarı-şeffaflık durumunu yaratmıştır. Amaç, çıkarların korunmasıdır.Çıkar gözetmeyen kötülük de yoktur. Karmaşık

25 Rousseau, *EK*, s. 137.

26 Rousseau, *EK*, s. 140.

toplumsal çıkarlar uyarınca baskı ilişkilerine dahil olmayan insani kötülük yoktur. Rousseau'nun mantığına dayanan şu ilke hatırlatılması ve yenilenmesi için Engels'i beklemek gerekecektir: şiddet ve baskı birincil bir olgu değildir, medeni bir hal, toplumsal durumlar ve ekonomik belirlenimler gerektirir. Eğer Robinsion Cuma'yı köleleştirebiliyorsa, bunun sebebi doğal bir yatkınlık hatta bileğinin gücü değil; bu, Robinsion'un batıktan kurtardığı küçük sermaye ile üretim araçları sayesinde, kazananın ona unutturamadığı toplumsal görevlere Cuma'yı tabi kılmak için yapılmıştır<sup>27</sup>. Böylece Robinsion ile Cuma arasında bir ayırım oluşur. Bunun dayandığı sınır ise, sözleşme fikridir<sup>28\*</sup>. Böylelikle insanlar birbirleriyle yaptıkları anlaşmalarla zincirlerini daha da çoğaltmış oldular. Bu da mülkiyet boyunduruğunun sistemli olarak yerleşmesine; yumuşak koşullarla daha acımasız ilişkilerin doğmasına yol açmıştır. Böylece boyunduruksuz yaşanacak ya da herkesin başının üzerinde asılı gördüğü, çoğu zaman da kötü yönetilen kılıçtan başını kurtarabileceği bir köşe bulmak mümkün olmayacaktır. Doğal durumdan toplumsal duruma geçişte hukuk kurallarının boyunduruk işlevini yerine getirdiği görülür. Özellikle medeni hukuk, yurttaşların ortak kuralı haline gelir. Toplulukların kuralları ise devletler hukukuyla güvence altına alınır. Böylece doğal olan merhamet duygusunun yerini, evrensellik misyonunda olan devletler hukuku alır<sup>29</sup>. Grotius ile başlayan -aşağıda ele alınacağı gibi- devletler hukuku süreci, mülkiyetin dolaşımıyla ilgili olarak ortaya çıkan bir anlaşma ya da karara varma durumudur. Buradan itibaren Rousseau'nun mülkiyete karşı olumsuz tavrı, olası bütün hukuksal ve yasal meşrulukların kurgusal olduğunu ilan edecektir. Böylece mülkiyet ile başlayıp devletle son bulacak olan eşitsizlik, (d)evrimsel bir çizgide ilerler. Bunun ilk aşaması kanun ve mülkiyet hakkının korunmasıdır. Bu, zengin ile fakir çelişmesini doğurmuştur. İkinci aşaması yüksek makamların kurulmasıdır. Bu ise güçlü ile zayıfın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Son olarak da meşru ve kanunlara uygun erkin, keyfi erk haline gelmesi sonucu efendi ile köle karşıtlığının oluşmasına neden olmuştur<sup>30</sup>. Eşitsizliğin serüveninin karşıtlıklar yaratarak ilerlemesi, Rousseau'da olumlu bir ilerleme olarak kabul edilmemektedir. Çünkü Rousseau başından beri doğa durumunun saflığını vurgular. Yetkinleşme ve olgunlaşma isteği, bozulmanın kıvılcımını başlatan bir aşamaya yöneltmiştir

27 Deleuze, a.g.e., s. 85.

28 \* Bu sözleşme aslında hileli sözleşmedir. Çünkü buradaki sözleşme yalnızca, malların korunması için hukuku bir araç olarak kullanma durumudur. Daha sonra Rousseau asıl özgürlüğün dayandığı toplum sözleşmesini yazacaktır (J.L. Lecercle, "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine İnceleme: Yorum ve Giriş ", "EK" içinde İstanbul 2001, s. 56.

29 Rousseau, EK, s. 141.

30 Rousseau, EK, s. 153.

insanı. Sınırlarla birlikte yaşamın her anında ekonomiklik hâkim olmaya başlar. Çünkü sınırlarla birlikte insani olan bir takım duyguların da sınırlandırılması, ekonomize edilmesini gerektirmiştir. Bunun için sınırlama, birlikte yaşamın olağanını da büyük ölçüde yaratan bir role sahiptir. Bu sınırlama ilk olarak aileyle başlamıştı. Aile, görüldüğü kadarıyla, toplumsal düzen ve sözleşmenin zemini için çok kritik bir role sahiptir. Çünkü doğal durumdan toplumsal duruma geçişte mülkiyet eşliğinin odaklandığı nokta ve insanların doğal duygularının toplumsal yaşama geçilirken evrildiği yer yine aile kurumudur. Birlikte yaşamın zorunluluk arz ettiği ailede mülkiyet, bir elde toplanır ancak herkesin ortak malıdır. Yalnız bu prensip bile sözleşmeyle oluşturulan siyasal bir entite için uygundur. Fakat ailenin yapısı ile devletin yapısı birbirinden farklıdır. Bu fark halen ailenin yapılanmasında doğal bir durumun olduğuna işaret ederken, devletin durumu bununla her zaman örtüşmeyebilir. Örneğin Rousseau'nun adaletin kaynağı olarak gördüğü doğanın sesi, iyi bir babanın dinlemesi gereken en iyi öğüttür; ancak bir yüksek devlet görevlisi için sahte bir rehberdir. Çünkü onu sürekli olarak hizmet verdiği insanlardan uzaklaştırmaya çalıştırır, yüce bir erdeme bağlı değilse eninde sonunda kendisinin ya da devletin mahvına neden olur. Bunun yanında baba tutarlı davranmak için yalnızca kalbine danışmalı ancak yönetici, kalbinin sesini dinlediğinde hain olur; aklından bile kuşkulmalıdır ve yasadan başka bir şey olmayan halkın sesinden başka kural tanımamalıdır<sup>31</sup>. Burada doğal yaşamdan toplumsal yaşama geçiş kaçınılmaz olduğu için Rousseau, doğanın sesinin yerine halkın sesini koyar. Bunların birleştiği yer ise herkesin faydasına olan noktadır. Rousseau buna genel istenç (volunté generalé) demektedir.

“Genel istenç” ilk olarak Ekonomi Politik’te ele alınan ama tam olarak açıklanmayan bir kavramdır. Yasanın, yönetim anlayışının, sözleşmenin temelinde genel istenç vardır. Bu anlamda genel istenç, ekonomi politığın ruhudur. Mekanik ilişkilerin, çürümüş değerlerin ve toplumsal kuralların özüdür. Fakat genel istencin kaynağı nedir? diye sorulduğunda birlikte yaşamı olanaklı kılan ve sürekli hâle getiren duygulara dayanabileceğini düşünüyorum. Rousseau'nun doğal durumda duyguların etkilerine olan vurgusunda genel istencin özü aranabilir mi? Örneğin her insanın *yetkinleşip olgunlaşma isteği* ya da *merhamet duygusu (vicdan) aracılığıyla iyiye eğilimli olması* kendileri adına istediklerini, aynı zamanda hemcinsleri için de isteyebileceklerini olanaklı kılar. Sözleşme fikrinin (hileli olmayan) de temelini oluşturan genel istenç, birlikte yaşamı özendirir<sup>32</sup>. Bu durumda sözleşme fikrinin toplumsal temelleri incelendiğinde, genel istencin “birlikte yaşam” olanaklılığındaki rolü ortaya çıkacaktır. O zaman doğal duru-

31 Rousseau, *EP*, p. 133.

32 Rousseau, *EP*: p. 135-142.



mun toplumsal durumla ilişkisi, duyguların yönettiği insanların akıl yoluyla nasıl dönüştüğü; yasanın ne olduğu, nasıl uygulandığı, yasa yoluyla birlikte yaşamın nasıl tasarlandığı sözleşme düşüncesiyle açığa çıkacaktır. Burada sözleşme fikri, Aydınlanmaya uygun görünür. Çünkü Aydınlanma, bireylerin biraraya gelerek çıkarlarını korumak ve birlikte yaşamı olanaklı hâle getirmek için akıl yoluyla siyasal bir oluşumu benimser. Bu oluşum da devlettir. Ancak şimdiye dek bakıldığında Rousseau'nun yapmaya çalıştığı, akıl temelli bir politik düşünceyi savunmak değil de aklın doğal duygulardan arındırılmadan insanlara fayda sağlamasının yollarını bulmaktır. Bu anlamda Aydınlanma fikrine olan mesafesi bu düzeyde olmuştur. Burada beliren ikinci eşik sözleşme fikridir. Yani hileli sözleşmeyle cumhuriyet arasındaki eşikte toplum sözleşmesi vardır. Yani ilki mülkiyet ikincisiyse toplum sözleşmesidir. Ya da şöyle söylenebilir; Rousseau'nun politik düşüncesini ayırmak gerekirse üçe ayrılır; *Emile* ve İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'nda belirtilen insanın doğal iyilik teorisi, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de ilerleme ve Aydınlanma eleştirisi ya da aklın gerçekçiliğine karşı şüpheli tutumu ve de hukuksal ve politik tartışmaların yapıldığı *Toplum Sözleşmesi*'nde ise, genel istencin mutlak egemenliğidir<sup>33</sup>. Çalışmanın bundan sonraki kısmı Rousseau'nun politik ve hukuki tartışmalarını yaptığı asıl metni *Toplum Sözleşmesi* üzerine olacaktır.

### **Birlikte Yaşamın Politik Güvencesi: Toplum Sözleşmesi**

Sözleşme düşüncesi -yukarıda da değinildiği gibi- insanlar arasında baş gösteren çatışmalarla, birbirlerini daha fazla yok etmemek için ortak noktalarda buluşmaya dönük bir müdahaledir. Mülkiyetin sonucu olan ilk sözleşme, ortak yarara dayanmaktan ziyade mülkiyetin korunması ve huzur içinde yaşamının güvenceye alınmasına dayandığı için hilelidir. Ancak yine de doğal durumdan toplumsal duruma geçişin zeminini oluşturduğu için önemlidir. Bu da bize artık doğal duruma dönülemeyeceğini, toplumsal ilişkilerin gerçekliğinde hakların doğallığının tartışılması gerektiğini gösterir. Daha öncesinde aile, toplumsal teorisinin oluşmasında çekirdek rol üstlenmişti, ama ailenin özel alana (hane) ait olması, işleyişini zorunluluklara dayandırır. Ancak yine de Rousseau için aile, politik toplumların ilk örneğidir. Gereğesi de bir tür sözleşmenin işler olmasıdır<sup>34</sup>. O zaman sözleşmenin ilk örneği aileyse, birlikte yaşamın koşulu da sözleşme olur. Ancak toplumsal durumla ortaya çıkan birlikte yaşam olanağının açıklanması için aile kavramından daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bunun için sözleşme düşüncesi etraflıca açıklanmalı ve dayandığı umdeler incelenmelidir. Daha sonrasında Rousseau'nun birlikte yaşam düşüncesinin niteliğine yaklaşılabilir.

33 Melzer, a.g.e, s. 633.

34 J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* "TS", Çev. Vedat Günyol, İş Bankası: İstanbul 2012, s. 5.

Sözleşme düşüncesi, 17. yüzyılın politika felsefesinin birlikte yaşam düşüncesinin önemli argümanlarından biridir. Hobbes ve Locke'un politik tartışmalarına dayanır. Rousseau da bunlardan etkilenecek toplumsal durumu temellendirir. Toplumsal durum ise doğal hak düşüncesinden hareket eder. Vardığı nokta son kertede sözleşme fikridir. Burada Marx, diğerlerinde olduğu gibi doğal olarak bağımsız, özerk özneleri sözleşmeyle ilişki ve bağlantı içine sokan Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi" fikrini büyük bir doğalcılığa dayandığından eleştirir. Marx'a göre bu, dış görünümdür; irili ufaklı Robinsoncuların salt estetik dış görüntüsüdür. Daha çok 16. yüzyıldan beri hazırlanmakta olan ve 18. yüzyılda olgunluğa doğru dev adımlar atan burjuva toplumunun (sivil toplum) habercisidir. Bu serbest rekabet toplumunda birey, önceki tarihsel dönemlerde kendisini belirli ve sınırlı bir insan yığınının aksesuarı haline sokan doğal bağlardan kurtulmuş görünüyor<sup>35</sup>. Doğal bağlar yerini toplumsal bağlara bırakıyor. Bunun için Rousseau "insan özgür doğar oysa her yerde zincire vurulmuştur" sözü ile sözleşme-hileli sözleşme arasındaki farkı "toplum düzeni bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır"<sup>36</sup> sözüyle birbirinden ayırt ederken bu çelişkiyi aşmaya çalışıyor olabilir. Çünkü doğal duruma olan özlem yerini gerçeğe dayanan ve olgusal bir içeriğe bürünen ilişkilerin inşa edilmesine bırakır. Bu dönüşüm olurken hileli sözleşmeden farklı olarak toplumsal sözleşmenin meşruiyeti tartışılır. Örneğin güç ve hak kavramlarına bakıldığında güçlünün gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokması gerekir yoksa egemenliğinin meşruiyeti olmayacaktır<sup>37</sup>. Yani güçlünün meşruiyetini sağlaması, hakka uygun olarak davranmasına dayanır. Hak da insanın özgürlüğüne dayanmalıdır. Çünkü insanların tercihlerine göre bir davranış, gücün meşruiyetini sağlar. Bu durumda özgürlük önemli olmaktadır.

Sözleşmenin koşullarından biri olan özgürlük, kişinin kendi üzerindeki doğal yetkisidir. Bu da sözleşmede ortak yarar adına daha iyi bir birliktelik için önemli bir koşuldur. Ortak yarar sağlanacak diye özgürlüklerden vazgeçilemez. Yani bir çeşit kölelik durumu öngörülemez. Bu nedenle örneğin Grotius'un "insanın yaşayabilmesi için köle olabileceği" düşüncesini kabul etmez Rousseau. Çünkü özgürlükten vazgeçmek, insan olmaktan, insanlık haklarından hatta ödevlerden vazgeçmek demektir. Bu durumda bir yandan mutlak bir yetke, öte yandan sınırsız bir boyun eğme koşulu koymak, tutarsız ve boş bir sözleşme olur<sup>38</sup>. Bu, Grotius'un düşüncesine karşı sert bir eleştiridir. Çünkü özgürlük ve kölelik bir

35 Karl Marx "Grundrisse" *Felsefe Yazıları* içinde, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları: 2003, s.179.

36 Rousseau, *TS*, s. 4.

37 Frederick Copleston, *Aydınlanma*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea: İstanbul 2004, s.109.

38 Rousseau, *TS*, s. 8-9.

arada olamaz. Sözleşmenin bir sonucu bile olmamalıdır. Nitekim Grotius, kölelik hakkından bahsederken savaş durumuna vurgu yapar. Şöyle ki “savaşta yenen, yenileni öldürme hakkına sahiptir. Ancak yenilen yaşamını, özgürlüğü pahasına satın alabilir. Bu anlaşma her iki tarafın işine geldiği ölçüde yasal olur”<sup>39</sup>. Grotius’un bu görüşü pragmatik bir kategoriye girer. Çünkü daha iyi bir yaşam yerine “ne olursa olsun yaşam devam etmeli” görüşü, kölelik-özgürlük ayrımını anlamsızlaştıran bir yaklaşımdır. Grotius’un bu görüşü doğal hakka dayanır. İnsanın yaşama hakkı, doğal hakkın temel ilkesi olup bunu mülkiyetin içine yerleştirir. Çünkü insanın bedeni, insanın dünyaya birlikte getirdiği ilk mülkiyettir. Köleliğin haklılığı da buraya dayanır. Bu durumda mülkiyet, beden varlığını sonlandırmamak için satılabilir ya da devredilebilir<sup>40</sup>. Ancak Rousseau savaş dahi olsa, insanın özgürlüğünün ya da insanca muameleye tâbi olması gerektiğini savunacaktır. Bu durum Rousseau’nun özgürlüğe verdiği önemi gösteren bir karşı çıkıştır. Ancak Althusser, Rousseau’nun bu çıkışını temellendirmekte yetersiz olduğunu düşünür. O, savaş durumunu yabancılaşmayla ilişkilendirir. Buna göre savaş durumunun tehditi altında olan şey, insanın sonlu özünü oluşturan nitelikleridir; özgürce yaşaması, doğrudan doğruya canı, insanı canlı tutan içgüdü ve kendine saygısıdır. Ancak bu sürekli ve evrensel savaş durumu, insanın yabancılaşması olarak adlandırılabilir. Bu, kuramsal bir sezgidir. Rousseau’nun yabancılaşma kavramını kullandığını ancak bunu savaş durumunun yarattığı sonuçları nitelenmek için kullanmadığını<sup>41</sup> sözlerine ekler. Althusser’in bu eleştirisi doğrudan sözleşme fikrine yönelik olabilir. Belki eleştiriler doğrudan Hobbes’a yöneltilebilir ancak Rousseau’daki sözleşme koşulları, savaştan türetilen bir statüde değildir. Aslında Rousseau, daha önce ileri sürüldüğü gibi, hileli-gerçek sözleşme ayrımının yabancılaşmayı genel istenç lehine dönüştürmesi olarak da görülebilir. Böylece asıl önemli olanın toplum sözleşmesinin Rousseaucu karşılığının ne olduğudur?

Toplum sözleşmesi, üyelerinin her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan, her insanın herkesle birleştiği halde, kendi buyruğunda kaldığı ve de sözleşmeye rağmen eskisi gibi özgür olduğu bir durumdur<sup>42</sup>. Toplum üyeleri, haklarıyla birlikte kendilerini topluma bağlar; bu durumda her biri kendini topluma verdiğinde herkes için aynı durum söz konusudur. Herkes için aynı durum söz konusuysa başkalarına zarar vermek kimsenin faydasına olmayacaktır. Bu durumda özgürlüğün itaate dönmesi, birinin yaptığı yasaya kendisinin uyma-

39 Rousseau, *TS*, s. 9.

40 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi 11. Baskı, İstanbul 1999, s.188.

41 Louis Althusser, *Politika ve Tarih*, Çev. Alaeddin Şenel-Ömür Sezgin, V Yayınları: Ankara 1987, s. 97.

42 Rousseau, *TS*, s. 14.

sır<sup>43</sup> anlamına gelecektir. Yani kişi, yasayı kendi için yapar. Ona uyar ve ona itaat eder. Bu da kendine itaat etmesiyle aynı anlama gelir. Yine Althusser sözleşmenin şematik bir çözümlemesini yaparak; sözleşmenin işleyişinin bir iç kuramsal tutarsızlığın yarattığı oyunla sağlandığını söyler. Ayrıca siyasal sorunun toplum sözleşmesiyle çözümü ancak bu tutarsızlığın yarattığı kuramsal oyun ile olanaklıdır. Bununla birlikte toplum sözleşmesinin, bu kuramın işlemlerini sağlayan tek etmen olan söz konusu tutarsızlığın oyununu maskeleyerek, örtbas etmek gibi yakın bir işlevi vardır<sup>44</sup>. Burada beliren tutarsızlık iki yönlülüğün aslında öyle olmadığı halde, öyleymiş gibi gösterilmesidir. Çelişki de sözleşmenin sağlanması ile sözleşmeden her an çekilme arasındaki örtüşmezliktir. Bu beliren üçüncü çıkmazımızdır. Çünkü hem sözleşmeye tâbi olup başkalarına uymak gerekecek hem de uygun olmayan bir durum karşısında sözleşmeden vazgeçilebilecektir. Böylece keyfiliğin kaçınılmazlığını kim inkar edebilir ki? Bu durumdan çıkış yolu olarak Rousseau'nun "genel istenç" kavramı işaret edilebilir. Çünkü "her birimizin bütün varlığını ve bütün gücünü bir arada, genel istencin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz"<sup>45</sup>. Rousseau'nun genel istenç görüşünü destekleyen çağdaş Fransız düşünürü Badiou, genel istencin halkın kendisiyle ilişkide olduğu çifte aidiyet (co-belonging) durumu olduğunu söyler. Bu nedenle yalnızca bütün bütüne yalnızca insanlar için etkileyicidir. Bunun açık örneği de, görüleceği gibi, yasalardır. Genel istenç hiçbir zaman ne tekil ne de tikel bir eylemdir. Bu nedenle ayırt edilmeksizin birbirleriyle bağlantılıdır<sup>46</sup>. Yani genel istenci indirgenemez bir bütün gibi görmek gerekir ki bu da egemen ile yasa arasındaki ilişkiyi güçlendiren bir dolayımıdır.

Üçlü İttifak: Genel İstenç - Egemen Varlık - Yasa

Genel istenç kavramının toplum sözleşmesinin en çetrefilli kavramı olduğu söylenebilir. Bu kavram, teorik tanımlamalarla değil sözleşmenin pratikleriyle anlaşılabilir. Yalın bir tanımlama ya da içeriğin açıklanmasına dayalı bir kavram olmadığı gibi matematiksel sembollerle de açıklanamayabilir. Anlaşılmasını sağlamak için bazı ayrımlar ve örnekler verilebilir. Bunun için öncelikle *genel istenci (la volonté générale)*, herkesin istencinden (*volonté de tous*)<sup>47\*</sup> ayırmak gerekir.

43 Jonathon Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press: New York 1996, p. 97.

44 Althusser, a.g.e. s. 90.

45 Copleston, *Aydınlanma*, s.114 ve Rousseau *TS*, s. 15.

46 Alain Badiou, *Being and Event*, Translated by Oliver Feltham, Continuum, London-New York 2005, s. 347.

47 \* Kitap II, Bölüm III'teki başlık "Si La Volonté Générale Peut Errer". Bu bölümde Genel İstenç ile Herkesin İstenci arasındaki ayırım ele alınmaktadır. Ancak niteliğine bakıldığında Genel

Buna göre genel istenç yalnız ortak yararı gözetirken, herkesin istenciye özel çıkarla ilgilidir veya tikel istençlerin toplamından ibarettir ama bu tikel istençlerden birbirini yok eden artı ve eksiler atıldığında geriye farklılıkların toplamı olarak genel istenç kalır<sup>48</sup>. Bir örnekle anlaşılması istendiğinde şöyle denilebilir; John'un istenci  $(x+a)$  olsun, Richard'ınki  $(x+b)$  olsun, Thomas'ın da  $(x+c)$  olsun. Eğer genel istenç artı ve eksiden arta kalanlarsa o zaman genel istenç,  $x$  olur; fakat farklılıkların toplamıysa  $a+b+c$  olur. Her ikisi de olmaz; hele ikincisi hiç olmaz<sup>49</sup>. Çünkü farklılıkların toplamından arta kalan, en azı olanı bize verir. Yani toplamdakinin önemi değil de azami olanda, ancak özsel olarak herkeste olanda, karar kılınabilir. Bu durum neredeyse asal bir bölünemezliğe denk düşer. O nedenle farkları matematikle detaylandırmak zor görünür. Bir başka örnek; 1000 işçilik bir şirket düşünün, toplamda da şirketin ücret artışı için 1 milyon doları olsun. Her birey bu paranın alabileceği kadarını ister. Yani herkes aslında bu paranın tamamını elde etmek ister. Bu duruma herkesin istenci (*volonté de tous*) denilebilir. 1 milyon dolar isteği bir fırsat değildir. Fakat çalışanlar, kendilerine eşit fayda sağlayan ticari bir şirket tarafından temsil edilirler. Şirket de ayrıcalık yapmadan çalışanlarına eşit bir şekilde bunu dağıtır. Ve her birine 1000 dolar düşer, genel politika da herkese eşit olunmasıdır. Bu durum ortak yarar olmasına rağmen, özel çıkara girmez. Burada genel istenç, ortak faydaya yani eşitliğe dayanır. Bunun bir şirket değil de 10 şirket olduğunu ve 100 işçisi olduğunu düşünelim. Burada her şirketin çalışanları, kendilerine daha fazla vermeleri için birbirlerini çürüterek haklılaştırıcı sebepler öne sürerler<sup>50</sup>. Rousseau'nun ayırımına paralel olarak görünen şudur: Her bir şirketin genel istenci, çalışanlarını doğrudan ilgilendirir ancak tikel istenç herkesin istenciyle ilgilidir. Böylece genel istenç, eşitlik ve ortak yararın gözetilmesine dayanırken tikel istenç, tercihlere dayanır. Genel istenç sağduyuyla, tikel istençse faydayla açıklanabilir. Yine de tikel istenç, genel istençle birleşebilir. Ancak genel istenç değişmez bir kuraldır, yanılmazdır. O zaman herkesin istenci buna uymak zorundadır. Örneğin bir takımındaki oyuncunun durumunu ele alalım. Bu oyuncu takıma her ne kadar fayda sağlayacağını düşünse de, takımın paradigmasını benimsemek zorundadır. Çünkü öncelik takımın paradigmasına uygun davranmak ve daha sonra buna uygun

İstenç (*la volonté générale*) dışıl bir yapıdayken *volonté de tous* eril bir yapıdadır. Çünkü Fransızca'da "*tous*", eril için "bütün" anlamındadır. Dışıl içinse *tout* kullanılır. Bu sözcüklerin farklı kullanımlarında bile Rousseau'nun genel-tikel istenç arasındaki ayırımını görmek mümkündür (Bkz. Rousseau, *Du Contract Social*, Librairie Larousse Paris VI, s. 35).

48 Rousseau, Toplum Sözleşmesi "TOS", Çev. Turhan Ilgaz, Paragraf Yayınları: İstanbul 2005, s.63.

49 J. Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theory*, McGraw Hill Book Company, USA 1963, s. 393.

50 Wolff, a.g.e., s. 87, 91.

fayda sağlamaktır. Bu durum genel istencin tikel istençle çakıştığına örnektir. Ters durumda herkesin istenci yanlışı seçiyorsa, o zaman genel istencin durumu ne olur? Yani herkesin hileli bir sözleşme yapacağı olanağı kabul edildiğinde genel istencin pratiği nasıl olur? Burada genel istencin pratiği, egemen varlığın işleviyle anlaşılabilir. Egemen varlık kimdir ya da nedir? Egemen varlık tabii ki halktır.

Egemen varlık olarak halk, sözleşmenin doğal kaynağıdır. Özgürlük düşüncesi egemen varlığın bir tasarrufudur, mutlak anlamda hâkimdir. Birlikte yaşamı olanaklı kılan yasaların ruhudur. Sözleşmeyi sağlarken, sözleşmeyi bozabilir de. Çünkü uyrukları egemen varlığa karşı borç altına sokabilen kamu kararı, karşıt nedenden, egemen varlığın kendisini borç altına sokamaz; onun için egemen varlığın, bozamayacağı bir yasanın buyruğu altına girmesi politik bütünün özüne aykırı düşer. Egemen varlık, kendini yalnız bir tek bakımdan görebildiği için, kendi kendisiyle sözleşme yapan kişi durumundadır. Bu da gösterir ki, halkın bütünü için hiçbir temel zorunlu yasa yoktur<sup>51</sup>. Çünkü halk, özgürlüğünü kısıtlayan bir sözleşmeyi reddedecektir. Bu durumda sözleşme, eşitlik için bir tür ortaklıktır. Bu ortaklığın dışında kalan hiçbir şey sözleşmeye dahil değildir. Bunu dahil etmeye ya da genel istence zıt davranmaya çalışanlar özgür olmaya zorlanacaklardır. “Özgür olmaya zorlamak” genel istenç adına yapılmalıdır yoksa yanlışı anlaşılması sonucu Fransız Devrimini gerçekleştirenlerin bu ibareyi eylemlerinin meşruiyeti olarak kullanmalarına yol açabilmiştir<sup>52</sup>. Ancak bu olay, Rousseau’nun politik düşüncesine aykırı bir durumdur. Çünkü Rousseau, artık doğal durumdan toplumsal (sivil) duruma geçişle birlikte, koşulların değiştiğini de kabul eder. Daha önce yürütülen savaşlar yerini toplumsal kurallara bırakır. Örneğin davranışlardaki içgüdüler yerini toplumsal kurallara bırakır. Eğilimler akla evrilmiştir. İnsan doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirse de toplumsal durumun akıllı bir varlığı olarak birçok şey kazanmıştır. Kısaca temel sözleşme doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine, doğanın insanlar arasına koyduğu fiziksel eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zeka bakımından olmasalar da sözleşme ve hak-hukuk yoluyla eşit olurlar<sup>53</sup>. Bununla Rousseau önceki düşüncesini inkar eden bir pozisyonda-

51 Rousseau, *TS*, s. 17.

52 M. Simpson, “A Paradox of Sovereignty in Rousseau’s Social Contract” *Journal of Moral Philosophy*, 2006: Vol 3(I): 55. Ayrıca Foucault “İktidar ve Benlik” adlı söyleşisinde “Bir özgürlük aşığı olan Rousseau, Fransız Devrimi’nde bir toplumsal tahakküm modeli kurma maksadıyla kullanıldı” demektedir. Michel Foucault, “İktidar ve Benlik”, *Kendini Bilmek* içinde, M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton, Om Yayıncılık, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 2003.

53 Rousseau, *TS*, s. 18-22.

dır. Çünkü uygarlığın, kötülüğün kaynağı olduğunu ileri sürmesi ile sözleşmeyle birlikte toplumsal yaşamı övmesi iki farklı Rousseau'dan bahsettiğimiz anlamına gelir. Hatta bir bütün olarak ele alınırsa derin bir çelişkinin olduğu söylenebilir. Bir başka çelişkiyle bu durum teyid edilir. O da mülkiyettir. Yukarıda ele alındığı gibi mülkiyet eşiği kötülüklerin Pandora kutusudur. Ancak toplumsal yaşamla birlikte en kutsal ve korunması gereken bir hakka dönüşür<sup>54</sup>. Fakat eşitsizliğin derinleştiği bir sistemde, mülkiyetin korunması genel istence zarar verir. Genel istenç, ancak tehlike oluşturacak kadar ciddi farklılıklara dayanmayan bir bütünle mümkündür. İnsanlar ne zengin ne de fakir olmalılar, aralarında çok az fark olmalıdır. Ne insanları satın alabilecek kadar zengin, ne de kendini satabilecek kadar fakir bir toplum olmalıdır. Yani sosyal, kültürel ve ekonomik dengelerin korunduğu bir toplum olmalıdır<sup>55</sup>. Böylece mülkiyet olumsuz bir nitelikten, fayda üreten bir pozitifliğe yerleştirilir. Bu durum egemen varlık olan halkın, sözleşmeye sadık olmasının gerekçelerinden biri olarak görünür.

Egemen varlık olarak halkın gücüne dönüldüğünde, egemenliğin devredilemezliğinden ve bölünemezliğinden bahsedilmelidir. Yani demokratik kurumlarda Locke'un yasama-yürütme; Montesquieu'nun yargıyı da eklediği güçler ayrımı<sup>56</sup> Rousseau tarafından kabul edilmez. Egemenlik, halk oyununun yürütülmesi olduğu için başkasına geçirilemez; kolektif bir varlık olan egemen varlığı da ancak kendisi temsil edebilir; iktidar başkasına geçirilebilir ancak istenç geçirilemez. Egemenlik hangi nedenle olursa olsun başkasına bağlanmadığı gibi bölünemezdir de. Çünkü ya geneldir ya da değildir. Ya halkın istencidir ya da bir grubun istencidir. Halkın isteği yasayı oluşturur ancak bir grubun istenci yani tikel istenç ise yönetimin işidir<sup>57</sup>. Rousseau'nun egemenliğin devredilemezliği ve bölünemezliği görüşü, egemenlik durumunun asal niteliğinden kaynaklanır. Bu durumda parçalanamaz ve bölünemez olan egemenlik nasıl temsil edilecek? Ya da temsil edilebilecek midir? Bu anlamda Badiou bir ayrıma işaret eder. Bu, gücün devredilebilirliği ile genel istencin devredilemezliği arasındaki derin ay-

54 Rousseau, *EP*, s.152 ve Rousseau, *TS*, s. 20.

55 M. Canovan, M, "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics", *The Journal of Politics*, 1983: Vol.45, No. 2, pp. 290.

56 *Dağdan Mektupların* sekizincisinde Rousseau Cenevre'yi baz alarak şöyle der; "Egemenliğin halkın elinde olduğu devletinize benzer bir yerde yasama meclisi, kendisini göstermese de her zaman vardır. Yalnızca genel kurulda toplanır ve konuşur fakat yalnızca genel kurul dışında yokturlar; üyeleri dağınık ama ölü değildirler. Yasalar hakkında konuşmazlar her zaman fakat yasayı yapanları gözetim altına alırlar. Bu üyelerinin yükledikleri ödevleridir ve ellerinden alınamaz bir haktır". Rousseau, "Mektuplar"daki bu örnekle egemenin bölünebileceğini ortaya koyarken "Toplum Sözleşmesi"nde bunun olanaksız olduğunu söyler. Bu farklı değil zıt sistem yaratmıştır (Simpson, a.g.e, s. 50).

57 Simpson, a.g.e, s.49.

rımdır. Bu durum politikayı devlet karşısında özgürleştirir. Sadık bir süreç olarak sözleşmede politika temsil ya da yetki vermeyi hoş görmeyebilir. Tamamen yurttaşların kolektif varoluşuna dayanır. Aslında iktidar, politik varoluş tarafından teşvik edilir; politik varoluşun yeterli tezahürü değildir. Bu durum genel istencin iki tane totalitaryen şüphesini yükseltmektedir. Onun bölünemezliğini ve yanılmazlığını. Nitekim Rousseau politik görünümün özüne istenç demeyi tercih eder. Ancak başka biri bunu iktidarın kendisi (power) olarak anlarsa, Rousseau için anlamsız olur. Çünkü Rousseau, iktidarın dengesi ya da bölünmesinin mantığını kabul etmez<sup>58</sup>. Bu durumda yapılacak hamle temsilden ziyade emanet ya da vekaletle olanaklıdır. O zaman egemen varlığın sürekliliği, maddi koşula bağlı olarak sağlanır. Bu da yasadır yani herkesin hakkının maddi kriteridir. Ya da yasa bir süreklilik düşüncesi içerisinde genel istencin pratiğidir. Yasa, tek tek her yurttaşın sağduyusuna ve değer yargılarının ilkelerine göre hareket etmesini ve kendisiyle çelişkiye düşmemesini öğreten ilahi bir sestir<sup>59</sup>. Ya da genel istenç bütün üyelerinin eşit olduğu ve yasa yapan bir istençtir. Genel istenç egemenlik yapabilir çünkü o hepsine zarar vermeden birine zarar vermez. Başka deyişle toplum sözleşmesi, genel yasaların içinde ifade edilen halkın egemenliğini ya da yasaların egemenliğini inşa eder<sup>60</sup>. Bu durumda bütünün haklarını organize eden, konumlandırılan niteliktedir. Hatta Rousseau “bütünün kurulmasını ve birleşmesini sağlayan ilk sözleşme” olduğunu söyler. Bu durumda yasanın konusu geneldir; yurttaşları bir bütün, davranışları da soyut olarak göz önüne alır; yoksa özel bir kişiyi ya da özel bir davranışı dikkate almaz. Böylece yasa bir takım ayrıcalıklar kabul edebilir ama adları ya da grupları belirterek kimseye ayrıcalık tanıyamaz. Örneğin yasa bin krallık yönetimi kurabilir, kral ve hanedan düzeni koyabilir ama ne bir kral seçebilir ne de ne de kral ailesi atayabilir. Bu durumda kişisel olan bütün işler yasama yetkisi dışında kalır<sup>61</sup>. Yasama yetkisi yasanın kaynağı olan egemen varlığa dayanır, ancak egemen, yaptığı yasaya göre yönetemez. Yönetme yani yürütme işlemi emaneten hükümdar, başkan ya da hükümete verilir. Bu anlamda yasa istenç iken, yasanın pratiği yani yürütme istenci organize eden güç olur. Yasayı yapan yönetmediği gibi, yöneten de yasayı yapamaz. Bu durumda örneğin başkan ya da bir milletvekili (deputy) halkın temsilcisi değil fakat vekilidir. Çünkü egemenlik aktarılmadığı gibi temsil de edilemez. Zaten yürütmenin işleyişi de sözleşmeye dahil olmadığı için mutlak anlamda bağlayıcılığı da söz konusu değildir<sup>62</sup>. Buradaki dördüncü yani *son politik çıkmaz*, yasamanın

58 Badiou, a.g.e., s. 348.

59 Rousseau, *EP*, s. 139.

60 Melzer, a.g.e., s. 646.

61 Rousseau, *TS*, s. 34-35.

62 Rousseau, *TS*, s. 90.



kendini yürütmeye açabileceği ancak yürütmenin ya da hükümetin sözleşmeye dahil olmamasıdır. Peki yürütmenin genel istence göre davranmadığı durum nasıl olacaktır? Ortak yarar, genel istenç adına yürütme tarafından nasıl yerine getirilecektir? Ara formül olarak yasalar görünmektedir. Çünkü yasalar; devlet ile egemen varlığın ilişkisini düzenleyen anayasa, yurttaşların birbirleriyle ve bütünlü ile ilişkisini düzenleyen sivil yasalar, insanla yasa arasındaki ilişkiyi düzenleyen ceza yasaları şeklinde ortak yararın koşullarını yürütürler. Asıl önemli olan yüreklere işlenen yasalardır. O da devletin gerçek anayasasıdır<sup>63</sup>. Bu yasa mermere, tunca değil insanın yüreklerine kazılır; devletin gerçek anayasasıdır, her gün yeni güçler kazanır, eskiyen ya da ortadan kalkan yasalara yeniden can verir ya da onların yerini alır, halkı yasalarının ruhuna bağlı tutar. Bu da ahlak, töreler ve kamuoyudur<sup>64</sup>. Bu durumda yasa, “birlikte yaşamı” olanaklı hâle getirmenin özü olur. Çünkü birlikte yaşam, yasanın içeriğine göre olanaklıdır. Nitekim Rousseau yasayla yönetilen her devlete cumhuriyet denilebileceğini iddia eder. Çünkü işler yalnızca halkın yararına yönetilir<sup>65</sup>. Ancak yasayla yönetilip de aristokrasi ya da monarşiyle yönetilen devletlerin de cumhuriyet olduğu sonucu çıkar mı? Evet bu sonuç çıkarılabilir çünkü cumhuriyette halkın (genel) istenci, yasayı yürütenlere emanet edildiği için, bu durum demokrasi, arsitokrasi ve monarşi için de fark etmeyecektir. Ancak bunlar arasındaki farklılık, yurttaşların ve üzerinde yaşanılan toprağın niceliğine göre değişir. Demokrasi, küçük ölçekli, Aristokrasi orta ölçekli ve de monarşi büyük ölçekli devletlerde uygulanabilir. Bu durumda yasa, birlikte yaşamı farklı kılıklara bürünmüş yönetim anlayışlarıyla, genel duruma göre, işlevini yürütebilir. Bu da yasanın donuk, kalıplaşmış ve her yerde her şeyin uygulanabileceğini değil de ilişkisel bağlamda birlikte yaşamı olanaklı kılacak koşulların toplumdan topluma, çağdan çağa değişebileceğini gösterir. Günümüzde ise neredeyse her yerin tek yönetim biçimi olarak idealize edilen demokrasi, içeriği yaşayan yasalara göre güçlendirilmeden klasik anlamıyla uygulanmaktadır. Bu durum demokrasinin bir mitosa dönüştüğünün bir göstergesidir. Çünkü herkesin istediği demokrasi, her yerde yetişen bir meyve olamayabilir. Bu da bazen yumuşak bir emperyalizmin ve politik yozlaştırmanın meşrulaştırıcı bir aracı haline gelebilir. Yine de çağımızın seçeneksiz bir yönetim biçimi olarak kendi mitosunu bütün söylemlerde göstermektedir. Demokrasinin olumsuzluğunu ileri sürecek herhangi bir düşünce, her türlü şiddeti de sıradanlaştırır. Bu da birlikte yaşamın politikasını inşa eden düşüncenin her zaman manipülatif saldırılara açık olduğunu gösterir.

63 Canovan, a.g.e., s. 289.

64 Rousseau, *TS*, s. 52.

65 Rousseau, *TS*, s. 36.

## Sonuç

Rousseau'nun "birlikte yaşam" düşüncesine yönelik görüşleri olanaksızlıktan olanaklılığa doğru bir seyir izler. İlk söylevlerinde romantik bir çıkışla doğal durumu övdüğü; toplumsal durumla birlikte yarı-realistik bir yöne evrildiği görülür. Ancak bu dönüşüm gerçekleşirken kuşatıcı ve dört başı mamur bir politik yaklaşım ortaya koyduğunu söylemek güçtür. Çünkü Rousseau'nun görüşlerini bir bütün olarak görmek için, bir çizelgeyle göstermeye çalıştığımızda, birbirinden farklı renklerle ya da çizgilerle düzensiz olarak dağıldığı görülür. Bazen aynı eserde bile çelişkiler ve paradokslar bulunur. Çelişkilerde aranan politik şey, politik çıkmazlardır. Bu çıkmazlarda doğal durum ile toplumsal durum arasında örtüşmezlik söz konusudur. Ya da bir bütünlük oluşturacak biçimde kuşatıcı bir çerçevenin yoksun olmasıdır. Nitekim söylevler ile sözleşme düşüncesi arasındaki tutarsızlık açık bir biçimde bunu ele verir. Çelişkilerin kaynağında Rousseau'nun düşüncesini sistematik olarak ortaya koymaması vardır.

Doğal durum saf haliyle insanın duygularıyla yaşamı yönettiği ve yaşama katıldığı bir süreçtir. Doğal durumun karakteristik zemini de yaşamı yöneten duygulara dayanır. Buna karşın toplumsal durum birlikte yaşamı zorunlu kıldığı için duyguların rolü ikincil olur. Bunun yerine kuru ve normatif akıl, birlikte yaşamın formülü için vazgeçilmez bir değer taşır. Rousseau'nun ilk söylevlerindeki aklın (Aydınlanma) reddiyesi, "birlikte yaşamın" araçsal akılla kurgulanmasına ve duyguların bir tarafa itilmesine karşıdır. Fakat devlet gibi politik entiteler daha fazlasına ihtiyaç duyar, ona duygu ve akıldan fazlası gerekir. Bu da politik düşüncenin dengesiyle olanaklıdır. Nitekim Rousseau, ilk söylevlerinde "birlikte yaşamın olanağı"ni formüle eden görüşlerden ziyade birlikte yaşamın hastalıklarını ortaya koyar. Bunu yıkıcı bir söylemle yapar. Ancak bunun olanaksızlık hâli, her zaman doğaya özlemin ve ulaşılmazlığın doğurduğu öfke olarak kabul edilebilir. Nitekim daha sonra hileli sözleşmeye karşı "Toplum Sözleşmesi" olanaklara kapı aralayan bir durumdur. Rousseau çağının ruhuna uygun olarak bu olanaklılığı sözleşmede görür ve sözleşmenin önemini kavrar. Ancak bir çok konuda Aydınlanma düşüncesinden ayrılır. En temel ayrım akılla ilgilidir. Rousseau'nun akli ile Aydınlanma'nın akli birbirinden farklıdır. Rousseau'nun akli, kuru ve formel değildir. Daha ziyade Rousseau'da duyumsallığın desteğiyle örgütlenen ve kuşatılan ahlaki ve politik bir anlayış hâkimdir. Buna vicdanın sesi ya da sağduyunun yol göstericiliği de denilebilir. Böylelikle Rousseau'nun İngiliz sağduyu okulunun etkisinde kaldığı da söylenebilir. Bununla Fransız ve Aydınlanma düşüncesinin sözleşme görüşüne şerh koyar. Örneğin "halka rağmen halk için" şiarına dayanan politik bir eylem Rousseau'nun sözleşme düşüncesine uymaz. Bu, Aydınlanma için olanaklı olabilir; ancak Rousseau, her zaman bundan sakınmayı

önerir. Burada Aydınlanma düşüncesiyle Rousseau'nun görüşlerinin örtüşmezliği ontolojik mesafeye dayanır. Ben bu mesafenin "Toplum Sözleşmesi"nde genel istencin asal olan yapısıyla kapanabileceğinin düşünüyorum. Ancak temel problem genel istencin bu asallığının nasıl işlevsel hâle geleceğidir. Yasa ve sözleşmeyle bu anlaşılmazlığın giderilebileceği belirtilmişti ancak bu yine de genel istencin anlaşılması için yetersiz bir durumdur. Çünkü genel istencin mutlaklığı aynı zamanda değişmez prensiplerin özlemine de taşır. Rousseau'nun düşüncesinde her türlü kirlenme ve kötülüğe karşı değişmezlik ısrarla açığa çıkan bir yönelimdir. Her zaman bizi bekleyen bir son gibi bunun da doğaya açılan bir arka kapı, bir kaçış kapısı olduğunu düşünüyorum. Bu kaçış uzamsal olan doğaya değil, insanın kendi doğasıdır; bu kaçış rücu edilen en masum alanadır yani akli besleyen saf duygu alanıdır. O zaman genel istençle ortaya çıkan çıkmazların, insanın geri çekilmeleriyle aşıldığını düşünüyorum; çünkü doğa halinde herkes kendi iyiliğini düşünürken aynı zamanda hemcinsinin de iyiliğini düşünür. Böylece sözleşme hâlinin dayanağı da akıldan ziyade kökensel olan doğaya uygun duygulardır. Bu bağlamda sözleşmeden vazgeçme de, doğaya kaçış özlemi olarak görülebilir. Çünkü var olan sözleşmenin, herkesi bağlaması gerekir. Ancak Rousseau'da sözleşmeyi yapanlar sanki her an (suya hasret bir içgüdüyle) yaşadıkları adanın dışına kendilerini atacak gibidirler. Ancak yine de sözleşmeden vazgeçiş, ortaklık birliği haricinde mümkündür. Bu da transendental bir sorumluluk bilincini gerektirir. O halde uygulanabilirliği zor görünmekte hatta Platon'un devletine benzer biçimde ideal bir "birlikte yaşam" projesi gibi görünmektedir. Ancak her ne kadar formel ve biçimsel olsa da değişen koşullara karşı değişmesi gereken yasaların ruhunu taşır. Çünkü donuk ve esnemeyen yasaları ancak belirsizlik yani genel istencin yorum gerektiren belirsizliği süreklileştirebilir. Bu durumda genel istenç, tıkanan politik sürecin anahtarıdır. Buna rağmen ne olduğu konusunda net bir şey söylemek zordur. Çünkü politik düşünce üzerinde metafiziksel bir etkiye sahiptir. Belki de Rousseau'nun her ortaya attığı kavramı çözümlenmekten ziyade onları geometrik şekiller gibi birbirilerinin içine yerleştirip anlamaya çalışmamız daha açıklayıcı ve faydalı olacaktır. Birlikte yaşam için daha kuşatıcı bir yaklaşım da buradan çıkarılabilir. Yine de Rousseau'nun görüşleri her zaman halk yığınları için hayati önem taşır. Böylece uygarlığın huzursuzlukları da anlaşılabilir olur. Asıl önemlisi, halk için hayati değer taşıyan genel istencin, sürekli daha iyi bir yaşamın ruhunu temsil etmesidir. Bu ruh, tüketilemeyen ve bölünemeyen asal bir artı değerdir. Tıpkı Aristoteles'in mutluluk etiğinde sürekli ortayı bulma arayışında olan ve bir ömür süren phronesis gibi.

## ÖZ

### JEAN-JACQUES ROUSSEAU’NUN DÜŞÜNCESİNDE “BİRLİKTE YAŞAM OLANAĞI”NA KARŞIN POLİTİK ÇIKMAZLAR

Siyaset felsefesinin en önemli tartışma konusu, birlikte yaşamın olanağıyla ilgilidir. Bunun için Antik Yunan’dan günümüze değin birlikte yaşamın politikası üzerine düşünceler ileri sürülmüştür. Bu düşünceler Antikitede etiko-politik, Ortaçağ’da teolojik ve modern dönemde seküler-politik bağlamıyla tartışılır. Modern dönemin özelliği insan aklının merkeze alınmasıdır. Ancak bu düşünceden farklı olarak J.J. Rousseau, Aydınlanma görüşünden ayrı görüşler ileri sürer. Rousseau’nun görüşleri iki biçimde ele alınmalıdır. İlki, söylevlerinde doğaya özlem vurgusu; öbürü ise sözleşme düşüncesidir. Rousseau ilkinde uygarlığın kötülüklerinden bahsederken sonuncusunda birlikte yaşamın yasasını arar. Nitekim bunda Aydınlanma düşüncesine yaklaşır. Yine de Rousseau’nun siyaset felsefesinde bir takım çıkmazların oluşmasına engel olamamıştır. Bu çıkmazların ucu ideal bir düzene çıkar. Bu anlamda Rousseau düşüncesi yoruma ve saldırıya açık hale gelir. Bu çalışmanın amacı Rousseau’nun ortaya koyduğu görüşleri irdelemektir. Bunun için Rousseau’nun eserlerinde birlikte yaşamın politik argümanları aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Birlikte Yaşam Politikası, Aydınlanma, Toplum Sözleşmesi, Genel İstenc

## ABSTRACT

### “COEXISTENCE FACILITY” AND POLITICAL DILEMMAS IN THOUGHT OF ROUSSEAU

The most important topic of discussion of political philosophy, concerned with the possibility of coexistence. So that some thoughts were asserted from the ancient Greeks to the present days. These thoughts were discussed in the antiquity with ethics-politics, in Medieval period with theological perspective and in the modern era secular-politics. Feature of the modern era is to the center of the human mind. However, unlike this idea, J.J. Rousseau, suggests that separate opinions from the Enlightenment. Rousseau’s views must be considered in two ways. The first is, in the two discours, sense of backing for nature; the latter is the idea of social contract. In the first, discourses are about the evils of civilization and the latter is searching on the law of coexistence. And on the latter he approaches the idea of the Enlightenment. Nevertheless, a number of Rousseau’s political philosophy could not avoid the formation of dilemmas. These dilemmas stream

an ideal order. In this sense, the idea of Rousseau and interpretation becomes vulnerable to attack. The aim of this study is to investigate the opinions that are put forward by Rousseau. To do this, it is searched the political argumanets on the Rousseau's works.

**Key Words:** Politics of Coexintence, the Enlightenment, the Social Contract, the General Will

## KAYNAKLAR

- Althusser, L. *Politika ve Tarih*, Çev. Alaeddin Şenel-Ömür Sezgin, V Yayınları: Ankara 1987.
- Badiou, A., *Being and Event*, Translated by Oliver Feltham, Continuum, London New York 2005.
- Canovan, M., “Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics” *The Journal of Politics* Vol.45, No. 2, 1983.
- Copleston, Frederick, *Aydınlanma*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea: İstanbul 2004.
- Deleuze, G., *İssız Ada Metinler ve Söyleşiler (1953, 1974)*, Yayına Hazırlayan David Lapourjade, Çev. Ferhat Taylan-Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları: İstanbul 2009.
- Foucault, M., “İktidar ve Benlik”, *Kendini Bilmek içinde*, M. Foucault, H. Gutman, P. H. Hutton, Om Yayıncılık, Çev. Gül Çağalı Güven, 4. Baskı, İstanbul 2003.
- Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi 11. Baskı, İstanbul 1999.
- Melzer, A.M., “Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will”, *The American Political Science Review*, Vol. 77, No. 3, 1983.
- Marx, K., “Grundrisse” *Felsefe Yazıları* içinde, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları: 2003
- Plamenatz, J., *Man and Society: Political and Social Theory*, McGraw Hill Book Company: USA 1963,
- Lecercle, J.L., “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine İnceleme: Yorum ve Giriş “EK” içinde (Çev.Nuri İleri), Say: İstanbul 2001,
- Rousseau, J.J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı “EK”* (Çev.Nuri İleri), Say: İstanbul 2001.
- -----, *Discours Sur L'Origine De L'Inegalité Parmi Les Hommes*, Librairie A.Hatier. Paris 1965.
- -----, *Toplum Sözleşmesi “TOS”*, Çev. Turhan Ilgaz, Paragraf: İstanbul 2005.

- -----, *Du Contract Social*, Librairie Larousse Paris VI.
- -----, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* “DK”, çev.Ömer Albayrak, İş Bankası, İstanbul 2007.
- -----, *Ekonomi Politik Üzerine Söylev* “EP”, Çev. İsmail Yerguz, Say: İstanbul 2008.
- -----, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* “BS”, Çev. S. Eyüboğlu, İş Bankası: İstanbul 2009.
- -----, *Toplum Sözleşmesi* “TS”, Çev. Vedat Günyol, İş Bankası: İstanbul 2012.
- Simpson, M., “ A Paradox of Sovereignty in Rousseau’s Social Contract” *Journal of Moral Philosophy*, Vol 3(I): 45-56, 2006.
- Skibberk, G., Gilje, N., *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit: İstanbul 2006.
- Taylor, C., *Çokkültürcülük: Tanınma Politikaları*, Hazırlayan Amy Gutmann, Ed. Cem Akış, YKY 3. Baskı, İstanbul 2010.
- Wolff, J., *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press: New York 1996.