

J.J. ROUSSEAU'DA GENEL İRADE KAVRAMI

Özgüç ORHAN*

ÖZET

Bu makale Rousseau'nun "genel irade" kavramını incelemektedir. Eserlerinde özgürlüğü temel bir mesele olarak ele alan Rousseau'ya göre, toplum içinde yaşamaya başlaması ile insanoğlu doğa halinin hür ve eşit var oluşunu kaybetmiştir. Rousseau, toplumsal sözleşme ve bunun ana aracı olan genel iradeyi, bu temel özgürlük meselesini halletmek üzere kurgulamıştır. Ancak, Rousseau'nun genel irade kavramı, liberal eleştirmenler tarafından özgürlük değil, bir baskı aracı olarak yorumlanmıştır. Bu yaygın görüşün başlıca hatası, genel iradenin Rousseau'nun ahlak ve siyaset felsefesinin bütününde oturduğu yeri dikkate almamasıdır. Bu makale, Rousseau'nun genel irade kavramına dair bu yanlış anlamayı, bu kavramın ahlaki ve siyasi boyutlarını ele alarak düzeltmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rousseau, Genel İrade, Toplumsal Sözleşme, Özgürlük, Eşitlik

(The Concept of General Will in Rousseau)

ABSTRACT

This study examines Rousseau's concept of general will. According to Rousseau, who takes freedom as a fundamental problem in his works, man in society no longer enjoys the free and equal existence of the state of nature. Rousseau conceived social contract and general will, the main instrument of social contract, to resolve this fundamental problem of freedom. However, Rousseau's concept of general will has been interpreted by its liberal critics as an instrument of oppression rather than freedom. The major flaw of this widespread view is the failure to situate general will within the totality of Rousseau's moral and political philosophy. This article aims at correcting this misunderstanding about Rousseau's concept of general will by discussing its moral and political dimensions.

Key Words: Rousseau, General Will, Social Contract, Freedom, Equality

* Fatih Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi.

1. Giriş

Jean-Jacques Rousseau (öl. 1778) siyasal düşünce tarihinin önde gelen isimlerinden biridir. Özellikle *Du Contrat Social; ou Principes Du Droit Politique (Toplumsal Sözleşmeye Dair veya Siyasi Hakkın İlkeleri)*¹ adlı eserinde ortaya koyduğu fikirler, sonraki düşünürlere olan etkisi ve siyasi akımlara ilham kaynağı olması açısından oldukça önemli kabul edilir.² Hem düşünsel hem tarihsel etki açısından bu eserin ve hatta Rousseau'nun tüm siyaset felsefesinin kilit taşı “genel irade” (*volonté générale*) kavramıdır.³ Bu kavramın Rousseau'nun ahlak ve siyasete dair düşüncelerinin kesişim kümesini oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu açıdan, toplumsal sözleşmenin ve genel olarak Rousseau'nun felsefesinin doğru yorumlanabilmesi bu kavramın doğru anlaşılmasına bağlıdır.

Özgürlüğü temel mesele olarak ele alan Rousseau'ya göre, insanoğlu toplum içinde yaşamaya başlaması ile birlikte doğa halinin hür ve eşit var oluşunu kaybetmiştir. Rousseau, toplumsal sözleşme ve bunun ana aracı olan genel iradeyi, bu temel özgürlük meselesini halletmek üzere tasarlamıştır. Ancak on dokuz ve yirminci yüzyıllarda Rousseau'nun genel irade kavramına dair farklı yorumlar yapılmıştır. Bunda Rousseau'nun muğlak ve bazen de çelişkili gözükten açıklamalarının payı olsa da, yorumcuların bütünsel olmayan

¹ *Toplumsal Sözleşme* bundan sonra *TS* kısaltması ile belirtilecektir. Rousseau'nun sadece bu eserine yapılan referanslar metin içinde sırasıyla kitap (Roma rakamıyla), bölüm (Arap rakamıyla), ve paragraf numaraları (köşeli parantez içinde Arap rakamıyla) belirtilerek verilmiştir. Örneğin, “(II 1 [4])” *TS*'nin ikinci kitabının, birinci bölümünün, dördüncü paragrafına işaret etmektedir. Rousseau'nun kaynakçada belirtilen İngilizce çevirileri kullanılmıştır. İngilizce'den yapılan tüm çeviriler bana aittir. Derleyen ve çevirmenlerin, özellikle Victor Gourevitch ve Roger D. Masters'in, editoryal açıklama ve yorumlarına yapılan referanslar onların ismine ve derlemiş oldukları Rousseau eserinin ilgili baskısına verilmiştir. Bu açıklama ve yorumlar kaynakçada ayrıca belirtilmemiştir. Terimlerin Fransızca asılları için ayrıca Gallimard/Pléiade baskısı *Oeuvres Complètes*'e başvuruldu.

² *TS*'nin Türkçe çevirilerinde başlıktaki *du* (“dair” veya “üzerine”) edadı genellikle ihmal edilmektedir. Başlığın bulunduğu sayfada Rousseau'nun isminin altına eklediği *citoyen de Geneve* (Cenevre vatandaşı) ibaresi ve Virgil'in *Aeneid* eserinden aldığı vecize—*Foederis aequas/Dicamus leges*: “Adil bir sözleşmenin şartlarını koyalım”—de aynı kaderi paylaşmaktadır. Halbuki, Rousseau'nun eserlerinde kullandığı başlıkları ve vecizeleri özenle seçtiği iyi bilinmektedir. Başlıktaki *du* sözcüğü *TS*'nin Rousseau'dan önce gelen modern toplumsal sözleşme düşünürlerine bir nevi yanıt niteliğinde olduğunu gösterir. *TS*'de bu düşünürlere isimli veya isimsiz birçok gönderme mevcuttur. Ana ve alt başlığın önemi için, bkz. Masters, *On the Social Contract*, s. 13-15; *Political Philosophy of Rousseau*, s. 259-60; Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, s. 242-46.

³ Bkz. Cobban, *Rousseau*, s. 113; Kateb, “Rousseau's Political Thought,” s. 520; Riley, “Rousseau's General Will,” s. 124; ve Hoffman, “Social Contract,” s. 113.

yaklaşımlarının asıl etken olduğu söylenebilir.⁴ Rousseau'nun *Emile*'de uyardığı gibi soyut kavramlar yanlış anlaşılmaya müsaittir: "Genel ve soyut düşünceler insanların en büyük yanlışlarının kaynağıdır."⁵

Genel irade kavramı, Rousseau'nun kastettiğinin aksine, bir siyasi baskı aracı olarak kullanılmaya yatkınlığı sebebiyle özellikle liberal düşünürler ve yorumcular tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bu eleştirmenlerin başında Fransız ve aynı zamanda Batı liberal düşünce geleneğinin öncülerinden Benjamin Constant (öl. 1830) gelir. Constant'ın *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (Tüm Hükümetler İçin Geçerli Olan Siyaset İlkeleri) (1806-10)⁶ adlı uzun çalışması ile "De la Liberté des Anciens Comparée à celle des Modernes" (Eskilerin Özgürlüğünün Modernlerle Karşılaştırması) (1819) adlı kısa konuşması, Fransız Devrimi sonrasında Rousseau'nun siyasi düşüncelerine yönelik liberal açıdan ilk kapsamlı eleştiridir.⁷ Constant, bu yazılarında genel olarak Jakobenizmi hedef alsa da Rousseau'nun Jakobenler üzerindeki etkisine dikkat çekerek onu da eleştirir.⁸

Constant'a göre, Rousseau'nun başlıca hatası genel irade ve egemenliği mutlak kılarak siyasi otoriteye birey üzerinde sınırsız yetki tanımış olmasıdır. Constant, Rousseau'nun savunduğu özgürlük anlayışının Eski Yunan ve Roma döneminin siyasi özgürlük anlayışı olduğunu ve bireyin ön plana çıktığı modern toplumlar için uygun olmadığını altını çizer. Siyasi özgürlük, vatandaşın kamusal yaşamda yer alma hakkına dayanırken, modern özgürlük anlayışı bireyin özel alanda sahip olduğu veya olması gerektiği özgürlüğe vurgu yapar. Yirminci yüzyılda, Constant'ın bu liberal perspektifli eleştirisinin yeni sürümleri

⁴ Rousseau'ya yönelik bu eleştirel ve hatta suçlayıcı yoruma katılmayanlar dahi bu kafa karışıklığında Rousseau'nun da payı olduğunu kabul eder; bkz. Kateb, "Rousseau's Political Thought," s. 520. Ancak şunu da belirtelim ki Rousseau, yanlış anlaşılabilirliğinin farkındadır ve bu nedenle yer yer okuyucusunu uyarmaktan geri kalmaz: "Okuyucuyu uyarıyorum; bu bölüm dikkatle okunmalıdır. Dikkat göstermeye niyeti olmayanlara anlaşılabilir olma sanatına sahip değilim" (III 1 [1]). Dolayısıyla, genel irade kavramının muğlaklığı Rousseau kaynaklı olabileceği gibi, okuyucu kaynaklı da olabilir.

⁵ Rousseau, *Emile*, s. 274.

⁶ Constant'ın 1806-1810 arasında tamamlamış olduğu bu eser, el yazması olarak kalmış, 1815'de kısaltılmış ve değiştirilmiş olarak basılmıştır. Bu iki çalışma arasında önemli farklar mevcuttur.

⁷ Rousseau'nun, Edmund Burke ve Joseph de Maistre gibi, Fransız Devrimi'ne ilham kaynağı olması sebebiyle muhafazakar kanattan da eleştirmenleri çıkmıştır. Burke muhafazakar olarak bilinse de, Rousseau'ya yönelik Jakobenizm eleştirisini liberal olarak da okumak mümkündür.

⁸ Bkz. Constant, "The Liberty of the Ancients," s. 318 ve *Principles of Politics*, 5-25. Ancak, Constant Rousseau'nun büyüklüğünü kabul eder ve hatta eleştirdiği hatanın Rousseau'dan ziyade onun takipçilerine ait olduğunu belirtir.

4 J.J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı

muhtelif düşünürler tarafından gündeme getirilmiştir.⁹ Rousseau'nun bu açıdan eleştirisi ve yorumunun Türkiye'de de kabul gördüğünü belirtmekte fayda var.¹⁰

Bu makale, Rousseau'nun genel irade kavramını açıklamayı ve böylelikle de bu kavramın baskıcı yorumunun tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kullanılan metin asıl olarak *TS* olmakla beraber, bu kavramın geçtiği diğer metinlerden de yeri geldiğinde bahsedeceğiz. Öncelikle genel irade kavramının felsefi arka planını ve Rousseau'nun siyaset ve ahlak felsefesinin bütününde oturduğu yere değineceğim. Ardından bu kavramın ahlaki ve siyasi boyutlarını daha detaylı olarak ele alacağım. Kavramın ahlaki boyutu "irade" üzerinde dururken, siyasi boyutu Rousseau'nun "genel" sözcüğüne yüklediği anlama dikkat çekecektir.

2. Genel İrade Kavramına Genel Bir Bakış

Genel irade kavramı, Rousseau'dan önce Malebranche (öl. 1715), Montesquieu (öl. 1755), ve Diderot (öl. 1784) gibi Fransız düşünürler tarafından kullanılmıştır.¹¹ Malebranche, bu kavramı teolojik bağlamda ilahi irade için kullanırken, Montesquieu siyasi anlamda kullanmıştır. Montesquieu, *Kanunların Ruhunu* adlı eserinde İngiliz siyasi düzeninin güçler ayrılığında bahsettiği bir bağlamda yasama gücü için "devletin genel iradesi" diye bahsedip yürütme gücünü bu genel iradenin uygulanması şeklinde tarif etmiştir.¹² Montesquieu, bu kavramı nadiren kullanmış olsa da, Rousseau'nun kullanımının habercisi olmuştur. Rousseau'nun genel irade kavramı, Montesquieu'da olduğu gibi, beşeri yani seküler bir bağlama sahiptir.

Diderot ise genel iradeyi tüm insanlığa atfederken bunun akla dayandığını ve adaletin ölçüsü olduğunu söyler. *Ansiklopedi* için yazmış olduğu *Droit Naturel* (Doğal Hak) başlıklı makalesinde adalet mevzusunu tartışırken şöyle der:

Bireye adalet ve adaletsizliğin ne olduğunu belirleme hakkını vermiyorsak, bu büyük meseleyi hangi merciinin önünde savunabiliriz? Nerede? İnsanlığın önünde. Buna sadece insanlık karar vermeli, zira herkesin iyiliğinin dışında bir arzusu yoktur. Bireysel iradeler kuşkuludur; ya iyi, ya kötü olurlar. Fakat genel irade her zaman iyidir. Hiçbir zaman yanılmamıştır ve bundan sonra da yanlıştır.

⁹ Bkz. Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*; Popper *The Open Society and Its Enemies*; Crocker, *Rousseau's Social Contract*; Berlin, "Two Concepts of Liberty," ve *Freedom and Its Betrayal*, 27-49.

¹⁰ Bu yorumun Türkiye'deki taraftarları, bu eleştiriye genellikle otoriter resmi devlet ideolojisinin eleştirisi bağlamında yaparlar; bkz. Arslan, "Rousseau'nun Hayaletleri."

¹¹ Bkz. Shklar, "General Will," s. 275-76; Riley, "General and Particular Will."

¹² Montesquieu, *Spirit of the Laws*, s. 158.

yönlendirmeyecektir. . . . Bireyin ne derece insan, vatandaş, tebaa, baba veya çocuk olması gerektiğini ve ne zaman ölüp, ne zaman yaşaması gerektiğini bilmesi için genel iradeye başvurması gerekir. Tüm yükümlülüklerin sınırlarını belirlemek genel iradenin işidir.¹³

Rousseau, Diderot'nun bu kavram hakkındaki düşüncelerinin farkındadır ve hatta onun bireysel iradeyle genel irade arasında kurduğu karşıt ilişkiyi bir ölçüde benimseyecektir. Buna rağmen Rousseau'nun bu kullanıma ciddi bir itirazı olacaktır.

Rousseau, genel irade kavramını ilk defa Diderot ve D'Alembert'in (öl. 1783) editörlüğünü yaptıkları *Ansiklopedi* için yazdığı siyasi ekonomi konulu "Economie ou Oeconomie, (Morale et Politique)" (1755) makalesinde kullanır. Daha sonra 1758'de *Discours sur l'économie politique* ("Siyasi Ekonomi Üzerine Nutuk") ismiyle ayrıca basılacak olan bu makalede Rousseau'nun genel irade kavramının ana hatları görülmektedir.¹⁴ Rousseau'nun Diderot'ya az önce bahsettiğimiz itirazı, *SE*'de çok belli değildir ama *TS*'de ve onun ilk müsveddesi olarak bilinen *Cenevre El Yazması*'nda daha belirgin bir hal alır.¹⁵

Rousseau, Diderot'nun kozmopolit yaklaşımına karşı çıkar ve genel iradeyi tüm insanlıkla değil, onun alt grupları olan halklarla sınırlı tutar. Daha doğru bir ifadeyle, Rousseau genel insan toplumunun ahlaki ve siyasi açıdan birey üzerinde bağlayıcılığını kabul etmez.¹⁶ Bu görüş aynı zamanda Rousseau'nun "tabii hukuk" (*loi naturelle*) konusundaki çekincelerini ilgilendirir.¹⁷ Bu açıdan, Rousseau'da "genel" sıfatı Diderot'da olduğu gibi "evrensel" anlamını taşımaz.¹⁸ Diderot'nun bir nevi dünya vatandaşlığı diye yorumlayabileceğimiz yaklaşımının karşısına Rousseau siyasal toplumun önceliğini koyar. Söz konusu olan "genellik" tüm insanlığı değil tüm toplumu ilgilendiren bir durumdur. Bu açıdan, genel iradenin dışladığı irade, Rousseau

¹³ Diderot, *Political Writings*, s. 19-20.

¹⁴ Bu makale bundan sonra *SE* kısaltması ile belirtilecektir.

¹⁵ *Cenevre El Yazması*'nın içeriği kısmen *TS* ile örtüşür ancak Rousseau'nun *TS*'ye almamış olduğu önemli kısımlar da vardır. Bu kısımlardan birisi Diderot'nun görüşlerinin eleştirildiği "İnsan Irkının Genel Toplumu Üzerine" başlıklı birinci kitabın ikinci bölümüdür. Bu bölümün yorumu için, bkz. Masters, *Political Philosophy of Rousseau*, s. 265-69.

¹⁶ Önemli bir çağdaş Rousseau yorumcusu olan Roger D. Masters, bu açıdan Rousseau'nun Hobbes ile hemfikir olduğunu belirtir (a.g.e., s. 267). Masters ayrıca bu konuya dair yaptığı açıklamada şöyle der: "Rousseau, Diderot'nun insanlığın genel iradesini var olan ahlaki bir ölçüt olarak tanımlamasını kabul eder; ama her ne kadar müracaat edilebilse de, bağlayıcı olduğunu reddeder; zira hiç kimsenin ona uymakta doğal bir çıkarı yoktur" (a.g.e., s. 268).

¹⁷ Masters, Rousseau'nun "tabii hukuk" kavramını toplum-üstü veya öncesi diye tasavvur eden geleneksel halini reddetse de, sivil toplumun oluşmasıyla böyle bir olgunun ortaya çıktığını kabul ettiğini ve bu ahlak anlayışına *Emile*'de olduğu gibi medeni insanın eğitiminde yer verdiğini ifade etmektedir (a.g.e., s. 269-70).

¹⁸ Riley, "Rousseau's General Will," s. 126.

için, sadece bireysel değil aynı zamanda ulus üstü ve bunun da ötesinde ilahi iradedir. Diğer bir deyişle hakkın meşru kaynağı ne ilahi kudret, ne insanlık, ne de bireydir.

Rousseau'nun Diderot'nun evrensel yaklaşımına yönelik itirazının ardında insanlık düzeyinde hissi bağların zayıf olduğuna dair inancı vardır. Rousseau'ya göre, bu bağlar üzerine ahlaki vazifeler inşa etmek ve onlar aracılığıyla insan davranışlarını bireysel veya kolektif açıdan yönlendirmek gerçekçi değildir. Rousseau, soyut bir evrensellikten dem vuran filozofları şu şekilde hicveder: “Kendi çevrelerinde yerine getirmeye tenezzül etmedikleri vazifeleri kitaplarında keşfetmeye çabalayan dünya vatandaşlarına güvenmeyin. Bir filozof kendi komşularını sevmekten kaçınmak için gidip Tatarları sever.”¹⁹

Rousseau için genel irade tüm insanlığa değil bir halka özgüdür ve halkın kendi kendini eşitlik ve özgürlük çerçevesinde idare etmesini hedefler. Rousseau bu hedefi *TS*'de toplumsal sözleşmenin çözüm aradığı temel meseleyi tanımlarken ifade eder: “Her bir üyenin şahsını ve malını ortak kuvvetin bütünüyle savunacak ve koruyacak ve bu sayede her bir üyenin herkes ile birleşerek sadece kendine itaat etmesini ve daha önce olduğu kadar özgür kalmasını sağlayacak bir birliktelik biçimi bulmak” (I 6 [4]). 1767 tarihli Mirabeau'ya yazdığı mektubunda Rousseau bu meseleyi, “hukuku insanın üstüne koyabilecek bir yönetim biçimi bulmak” olarak tanımlayarak, bunun siyasetin büyük problemi olduğunu ifade eder ve geometride imkansız olduğu bilinen dairenin kare yapılması problemine benzetir.²⁰

Bu mesele, adil ve hür bir toplumsal düzenin tesis edilmesini ilgilendirir. Bu açıdan genel irade kavramının amacı özgürlük ve adalettir diyebiliriz.²¹ *TS*'nin Cenevre hükümetince yasaklanmasının ardından kaleme aldığı *Lettres écrites de la Montagne* (Dağdan Yazılmış Mektuplar) yazısında, Rousseau kanunu genel iradenin bir tezahürü olarak açıklar. Kanun “genel iradenin ortak menfaat içeren bir amaç üzerine kamusal ve resmi beyanıdır.”²² Yine aynı eserde genel iradeyi özgürlük ile bağdaştırır: “Özgürlük, kanunlara ve genel iradeye riayet olmadan mümkün değildir; nasıl bireysel irade insanın kendisine zarar veremez ise genel irade de herkese zarar veremez.”²³

Görülüyor ki, genel irade kavramının hem ahlaki hem siyasi uzantıları vardır. Rousseau'nun önemli bir çağdaş yorumcusu olan Judith Shklar'ın dediği

¹⁹ Rousseau, *Emile*, s. 39. Rousseau, insan ve vatandaş ikiliği üzerinden ele aldığı bu meseleye eserlerinde sık sık değinir; bkz. Shklar, *Men and Citizens*. Bu ikilik için özellikle *Cenevre El Yazması* (Birinci Kitap, İkinci Bölüm), *Emile*, ve *L'état de Guerre* (*Savaş Hali*) adlı kısa makaleye bakılabilir. Bu makale, *TS* gibi, planlayıp tamamlamadığı *Siyasal Kurumlar* adlı kapsamlı eserinden çıkarılmış bir bölümdür.

²⁰ Rousseau, *Social Contract*, s. 270.

²¹ Kateb, “Rousseau's Political Thought,” s. 520.

²² Rousseau, *Letters Written From the Mountain*, s. 232.

²³ A.g.e., s. 301.

gibi genel irade “her şahsın ahlaki yaşamının önemli bir parçasının toplu olarak ifadesidir.”²⁴ Bu görüş *Emile*'de Rousseau'nun şu ifadelerinde destek bulur: “Toplum insanlar üzerinden, insanlar da toplum üzerinden incelenmelidir. Ahlak ve siyaseti ayrı ele almak isteyenler her ikisinden de bir şey anlayamayacaklardır.”²⁵ Şimdi genel irade kavramının ahlaki ve siyasi boyutlarına bakalım.

3. Rousseau'da Genel İrade Kavramının Ahlaki Boyutu

Genel iradenin ahlaki boyutu, Rousseau'nun “irade” eksenli ahlak anlayışında saklıdır. İradi ahlak anlayışı ile neyi kastediyoruz? Bu soruya bir yanıt verebilmek için iradi ahlak anlayışını akıl temelli ahlak anlayışı ile karşılaştırmakta yarar var. Eski Yunan felsefesine uzanan akıl temelli ahlak öğretilerine göre insanı hayvandan ayırt eden başlıca özellik akıldır. *Logos* Yunanca'da hem akıl, hem de akıl yürütmeye imkan sağlayan dil anlamına gelir.²⁶ İnsan davranışlarının ahlaki bir nitelik kazanması *logos*'un *pathos*'u yani duyguları düzenlemesi sayesinde mümkün olabilir. Batı düşünce geleneğinin önemli bir kısmı bu görüşü benimserken, Rousseau alternatif bir ekole bağlıdır. Augustine'nin önde gelen temsilcisi olduğu bu ekole göre, insan ruhunun kontrol odasında akıl değil irade vardır.²⁷

İrade ile özgürlük kavramlarının yakından ilintili olduğu bu düşünce geleneğini takip eden Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Nutuk (İkinci Nutuk)* adlı eserinde, özgür iradenin insanı diğer hayvanlardan ayıran iki özellikten biri olduğunu kabul eder.²⁸ İrade, ahlakın ve özgürlüğün kaynağıdır: “Bir kişinin özgürlüğünden feragat etmesi, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından ve hatta vazifelerinden feragat etmesi demektir. . . . Böyle bir feragat insanın doğası ile bağdaşmaz ve bir kimsenin iradesini özgürlükten tamamen yoksun etmek onun edimlerini ahlaktan yoksun etmektir” (I 4 [6]). Hayvanlar doğanın verdiği içgüdülerle hareket etmek zorundayken, insan davranışları doğanın bu sınırlamasından bağımsızdır.²⁹ Her

²⁴ Shklar, “General Will,” s. 276.

²⁵ Rousseau, *Emile*, s. 235.

²⁶ Bkz. Aristotle, *Politics* (1253a7-9).

²⁷ Bkz. Strong, *Jean-Jacques Rousseau*, s. 80-81. Nitekim, genel irade kavramını ilk kullanan Augustine olmuştur. Augustine'in bu kavrama yüklediği teolojik anlam, Tanrı tarafından yönlendirilen ve Tanrıya yönelmiş insanların müşterek aşkıdır; bkz. Hoffman, “Social Contract,” s. 114. Rousseau'nun Augustine ile ilişkisi için, bkz. Brooke, “Rousseau's Political Philosophy,” s. 109-11.

²⁸ Diğer özellik ise insanın kendini geliştirme kapasitesidir (*perfectibilité*). Bu nesiller arasında bilgi ve beceri birikiminin aktarılmasını sağlayan kapasitedir. Kültür, medeniyet ve teknoloji bu kapasitenin sayesinde gelişir.

²⁹ Rousseau, *Discourses*, s. 140-41.

özgür insan edimi, iki sebebin bileşimi sonucunda gerçekleşir. Bunlardan ahlaki olanı edimi belirleyen iradedir; fiziksel olanı ise onu icra eden kuvvettir (III 1 [2]).

Akıl, insan doğasının ayırt edici bir özelliği olmadığı gibi, ne doğa durumunda ne de toplumsal durumda insan davranışları üzerinde belirleyici bir rol oynamaz. Mirabeau'ya yazdığı mektubunda Rousseau bunu açıkça belirtir: “Hemen tüm insanlar gerçek çıkarlarını bilir, yine de onların peşinden gitmez. Servetinden yiyen müsrif kendisini mahvettiğinin çok iyi farkındadır fakat aynen devam eder. Arzular bizi yönlendirirken aklın bizi aydınlatmasının faydası nedir?” Hemen ardından Ovid'den bir alıntı yapar: “Neyin daha iyi olduğunu görüyor ve tasvip ediyorum ama kötü olanı takip ediyorum.”³⁰

Rousseau'ya göre, insan doğasının belirleyici unsuru his ve tutkulardır.³¹ İnsan denen yaratık aklın değil arzuların güdümündedir ve dolayısıyla çıkarının doğrultusunda hareket eder. Akıl, tutkular sayesinde gelişir ve onların esiri olmaya devam eder: “Sadece haz almak istediğimiz için bilmek isteriz; arzuları veya korkuları olmayan birisinin neden muhakeme zahmetine katlanmak isteyeceğini anlamak mümkün değildir.”³² Hem filogenez hem de ontogenez açıdan akıl, dille beraber sonradan açığa çıkan bir melekedir ve insanın bireysel ve toplumsal varlığına yön vermez.³³ Rousseau, bu görüşünü tutku ve hisler ile dillerin kökeni arasındaki ilişkiyi ele aldığı *Essai sur l'origine des langues* (Dillerin Kökeni Üzerine Deneme) adlı eserinde de dile getirir: “İnsanoğlu akıl yürüterek değil hissederek başlamıştır. . . . Başlangıçta insanlar şiirsel konuşurlardı; ancak çok sonraları birisinin aklına akıl yürütmek gelmiştir.”³⁴

Rousseau, doğal insan davranışlarının iki prensip veya güdü tarafından yönlendirildiğini söyler. Bunlardan birincisi, kendi varlığını veya iyiliğini gözetmedir. Bu güdü, kendini sevme, acıdan kaçınma, ölümden korkma ve rahatlık isteği gibi his ve eğilimleri içerir.³⁵ Diğeri ise acıma duygusudur (*pitié*). Bu his herhangi bir canlının ve özellikle kendi türünden olanların acı çekmesi karşısında duyulur ve sadece insana değil diğer hayvan türlerinde de gözlemlenebilir. Annelerin yavruları için hissettikleri şefkat de bu hissin bir

³⁰ Rousseau, *Social Contract*, s. 269.

³¹ Rousseau, *Emile*, s. 290.

³² Rousseau, *Discourses*, s. 142.

³³ A.g.e., 127.

³⁴ A.g.e., 253.

³⁵ Rousseau'nun, özellikle *İkinci Nutuk*'da, insanlığın tarihsel gelişimine dair söyledikleri Epikürçülüğü andırmaktadır. Bu konuya değinen Christopher Brooke, sırf bu nedenle Rousseau'yu modern bir Epikürüs olarak tanımlamanın doğru olmayacağını söyler; bkz. Brooke, “Rousseau's Second Discourse,” s. 54.

tezahürüdür.³⁶ Rousseau, “doğal hakkın” (*droit naturel*) akıl değil, bu iki doğal hissin (kendini sevmeye ve merhametin) bileşiminden doğduğunu söyler.³⁷

Rousseau, doğal insanın kendi varlığını gözetme eğiliminin çok ciddi bir çatışmaya sebep olmayacağına inanır; zira doğa durumunda olası çıkar çatışması durumlarında merhamet duygusu hafifletici bir rol oynayacaktır. Bu eğilim, insanların birbirlerinden kopuk yaşadığı doğa halinde ciddi bir sorun teşkil etmeyecektir ama iç içe geçtikleri toplum halinde çatışma halinin ciddi bir boyut kazanmasına yol açacaktır. Bu iki güdü, doğa durumunda birbirini dengede tutarken, toplumsal durumda denge bozulur. Kendi varlığını gözetme güdüsü, acıma duygusuna baskın çıkar ve bu durum insan özgürlüğünü tehdit edecek bir hal alır. Rousseau’ya göre, bir çok toplumsal kötülüğün sebebi bu dengenin bozulmasında yatar.

Kısmen tesadüf ve doğal afetler, kısmen de zorunluluk gereği gerçekleşen doğa durumundan toplumsal duruma geçiş, insan toplulukları için bir çatışma ve zulüm ortamı doğurur. Rousseau, bu tarihsel değişimi *İkinci Nutuk*’un ikinci kısmında hem spekülasyonla akıl yürütmeyle, hem de o zamanın mevcut antropolojik tasvirlerine dayanarak betimler. Bu çatışma ortamı, zengin ve güçlülerin ortaya attıkları ve fakir ve güçsüzlerin kabul etmek zorunda kaldıkları sahte bir toplumsal sözleşmeyle son bulur. Ancak, bu sahte (dolayısıyla gayrimeşru) ve tarihsel (yani tarihsel olayların sürüklemesi sonucu gerçekleşen) sözleşme insan özgürlüğünü sağlamaktan uzaktır. Bunu bir nevi geçici ateşkes diye düşünebiliriz.

Rousseau’nun *TS*’nin başında ima ettiği gibi, insan özgürlüğü esas alındığında, mevcut devletler meşru ve güvenilir (*légitime et sûre*) sayılamaz. İnsana yakışır bir özgürlüğün tesis edilebilmesi için bilinçli bir sözleşme yapılması şarttır. Doğal halden çıkışta acıma duygusu ile bencillik arasındaki bozulan denge ancak ortak ve bilinçli bir birliktelik ile tekrardan kurulabilir. Rousseau’nun *TS*’de ortaya koyduğu sistem işte bu adil kurallarla garanti altına alınması gereken özgür birlikteliği hedefler. Böyle bir adil ve özgür sözleşmenin yapıl(a)madığı toplumlarda özgürlük ve adaletten (veya meşruiyetten) söz etmek mümkün olmayacaktır.

TS, insan özgürlüğünü sağlamak adına yapılması gereken bu bilinçli sözleşmenin değer yargılı (normatif) reçetesini sunar bize. Yoksa tarihsel olarak ortaya çıkmış durumu olgusal (ampirik) olarak tasvir etmez.³⁸ Ancak,

³⁶ Rousseau, *Discourses*, s. 152.

³⁷ Rousseau, *Emile*, s. 235.

³⁸ Bu noktayı göz ardı eden yorumcular insanlık tarihinde Rousseau’nun anlattığı tarzda bir sözleşmenin gerçekleşmemiş olmasını onun aleyhinde yorumlarlar. Bu bakış açısından, Rousseau ütopyiktir, gerçekçi değildir. Örneğin, Ahmet Ağaoğlu 1920’li yıllarda Ankara Hukuk Fakültesinde vermiş olduğu Hukuk-ı Esasiye derslerinde Rousseau’dan genel olarak olumlu bahsetse de toplumsal sözleşmeyi gerçekçi olmaması

Rousseau'nun *Emile*'de dediği gibi “olanı sağlıklı bir şekilde yargılayabilmek için olması gerekeni bilmek gerekir.”³⁹ Bunun için vakıa (*fait*) ve hak (*droit*) birbirinden ayrı ele alınmalıdır.⁴⁰ Rousseau *İkinci Nutuk*'da da vakıaları (*faits*) hakka (*droit*) göre değerlendirdiğini ifade eder ve *TS*'de Hugo Grotius'u tam tersini yapmış olduğu için eleştirir (I 2 [4]).⁴¹

Diğer taraftan *TS*'nin normatif reçetesi mümkün merteye “var olanla” “olması gerekeni” bağdaştırmaya çalışır.⁴² Rousseau, öne sürdüğü reçetesinde insanın doğal halinde var olan arzu ve çıkarlarının da hesaba katılması gerektiğini söyler. Bu doğal hal veya insan doğasının hem bireyin hem toplulukların harekete geçirilmesinde hesaba katılması gerekir. Rousseau'nun *TS*'nin başında esere dair kullandığı ifadeler bu açıdan anlaşılmalıdır: “İnsanları oldukları gibi ve kanunları olabilecekleri gibi alarak, sivil düzende meşru ve güvenilir bir yönetim biçimi olabilir mi sorusunu incelemek istiyorum. Bu araştırmada daima adalet ile fayda (*utilité*) birbiriyle ters düşmesin diye hakkın izin verdiği ile çıkarın (*intérêt*) buyurduğunu bağdaştırmaya çalışacağım” (I Giriş [1]).

Rousseau'ya göre ahlaki özgürlük insanın kendi koyduğu kurallara uymasıdır. Bunun ön koşulu toplumsal yaşamdır. Doğa halindeki insan (daha doğrusu henüz insanlaşmamış yaratık) her ne kadar kendi iradesi dışında başka bir iradeye tabii olmaması sebebiyle doğal açıdan özgür olsa da, arzularının güdümünde hareket etmesi sebebiyle insana özgü ahlaki özgürlükten

sebebiyle eleştirir: “Her şeyden evvel Russo'nun tasavvur ettiği sistemin esasını teşkil eden ‘içtimai mukavele’ sırf bir hayaldir. Böyle bir mukavelenin mevcudiyeti hiçbir zaman hiçbir yerde müşahade edilmemiştir [gözlemlenmemiştir]. Zaten mukavele gibi hadiseler, içtimai hayatın teşekkülünden sonra vaki olur, ona tekaddüm edemez [ondan önce gelemez]. Binaenaleyh böyle hayali ve gayr-ı varit [olamayacak olan] esasa istinat eden sistem de esasen mecruhtur [yaralanmıştır]”; bkz. Ağaoğlu, *Ahmet Ağaoğlu*, s. 114.

³⁹ Rousseau, *Emile*, s. 458.

⁴⁰ A.g.e., 458. Rousseau'nun *Emile*'de geçen ifadesi şöyledir: “Supposé que les peuples se fussent formés par choix, nous distinguons alors le droit du fait.” Yaşar Avuç bu cümleyi şöyle çevirmiştir: “Halkların seçimle oluştuğunu varsayarsak, o zaman edimsel hakkı ayıracak. . .” (s. 684). Daha eski Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, ve Salahattin Güzey ortak çevirisi ise şöyle der: “Farzedelim ki kavimler intihap yolile teşekkül etmiş bulunsunlar, o zaman vaka hakkını tefrik ederiz. . .” (s. 493). İki çeviri de cümlenin ikinci kısmı itibarıyla (“nous distinguons alors le droit du fait”) ciddi bir hata içerir. Doğrusu şöyle olmalıdır: “Halkların isteğe bağlı oluştuğunu varsayarsak, hakkı vakıadan ayıracağız.” Nitekim, Allan Bloom'un İngilizce çevirisi şöyledir: “Assuming that peoples were formed by choice, we shall then distinguish right from fact” (s. 459). Her iki Türkçe çevirideki dilbilgisel hata *du* (*de+le*) sözcüğünün ablatif (ayrılma hali) değil genitif (aidiyet hali) olarak anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Ancak hatanın asil sebebi *droit/fait* ayrımına dikkat edilmemiş olmasıdır.

⁴¹ Rousseau, *Discourses*, s. 178.

⁴² Rousseau normatif olduğunun farkındadır ama ütöpik olmadığını belirtir; bkz. Rousseau, *Letters Written From the Mountain*, s. 234.

mahrumdur (I 8 [1]). Bu daha sonra Immanuel Kant'ın Rousseau'da keşfedeceği ahlak anlayışının çekirdeğini oluşturacaktır.⁴³

Rousseau'nun ahlak anlayışını ve genel iradenin ahlaki boyutunu değerlendirebilmek için onun *moral* terimini nasıl kullandığına bakmamız gerekir. Rousseau *İkinci Nutuk*'un başında insana özgü eşitsizliği ikiye ayırır. Birini doğal veya fiziki eşitliklilik diye niteler ve bunu doğadan gelen farklılıklar için kullanır. Bunlar yaş, sağlık, bedeni güç gibi maddi farklılıkların yanında akli ve ruhsal nitelikleri de kapsar. Diğerini "moral" veya siyasi/toplumsal eşitsizlik diye niteler ve bunların insan uzlaşısına dayandığını ve rıza ile tesis edildiğini belirtir. Buna verdiği örnek bazılarının diğerlerinden daha zengin, daha saygın, veya daha güçlü olması ve hatta bu üstün konumları sayesinde başkaları tarafından itaat edilmeleridir.⁴⁴

Vedat Günyol *TS* çevirisinde *moral* terimi için "manevi," "tüzel," "ahlaksal," "ruhsal," ve "iç" gibi muhtelif karşılıklar kullanmıştır ancak bunlar Rousseau'nun bu terime yüklediği anlamı karşılamakta yetersiz kalır.⁴⁵ Victor Gourevitch'in *TS*'nin İngilizce çevirisine eklemiş olduğu notta belirtmiş olduğu gibi, Rousseau eserlerinde *moral* terimini "ahlaki" anlamının yanında bu terimin karşıladığı olgunun insan uzlaşısına dayandığına işaret edecek şekilde kullanmıştır.⁴⁶ Bu anlamda *moral* terimi "doğal" olmayandır. Rousseau'nun bunun yerine kullandığı bir başka ifade *conventionnelle* terimidir.⁴⁷ Rousseau her iki terimi de taahhüde dayanan insan ürünü uygulama ve kurumlar için kullanır. Bunlar bilinçli veya bilinç dışı bir şekilde nesiller boyu alışkanlık sonucu ortaya çıkan kurum, uygulama, sözleşme, inanç, veya âdetlerdir. Devlet ve toplum Rousseau'ya göre doğal değil sözleşmeye dayalı bir oluşumdur. Bu açıdan, Rousseau'nun devlet için sıklıkla *personne morale* terimi "tüzel kişilik" anlamının ötesinde insan tarafından icat edilmiş (*artificiel*) anlamı taşımaktadır.

Moral terimi Rousseau için oldukça önemli bir başka terimle ilintilidir: *moeurs*.⁴⁸ Genellikle çoğul olarak kullanılan *moeurs* Latince *mos/moris* kökünden gelir ve Türkçe'de "âdet," "örf" veya "adap" anlamlarına yakındır. Aynı dil ailesine mensup olmalarına rağmen bu terimin İngilizce çevirisi bile pek kolay değildir.⁴⁹ *Birinci Nutuk*'dan başlamak üzere *moeurs*'un ahlaki ve

⁴³ Rousseau'nun Kant ile ilişkisi için, bkz. Ellenburg, "Rousseau and Kant."

⁴⁴ Bkz. Rousseau, *Discourses*, s. 131.

⁴⁵ Örneğin bkz. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 15, 17, 22, 38, 53, 110.

⁴⁶ Bkz. Gourevitch, *Social Contract*, s. xliv-xlv.

⁴⁷ Rousseau toplum içinde gelişen eşitlik veya eşitsizlik durumunu *İkinci Nutuk*'da *moral* diye nitelerken, *Emile*'de *conventionnelle* terimini kullanır. Yine *İkinci Nutuk*'da aşk duygusunu açıklarken *moral* ile fiziki ayrımı yapar; Rousseau, *Discourses*, s. 155.

⁴⁸ Bkz. Gourevitch, *Social Contract*, s. xlv-xlvi.

⁴⁹ Bu sözcük İngilizce'ye *morals* veya *mores* olarak çevrilir. Almanca karşılığı olan *Sitten* ise Fransızca'sına daha yakın bir anlam taşır.

12 J.J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı

siyasi boyutu Rousseau'nun üzerinde ısrarla durduğu bir konudur.⁵⁰ *TS*'de yasa türlerini ele alırken, Rousseau ana veya siyasi yasalardan, medeni hukuk, ve ceza hukuku yasalarından bahsettikten sonra şöyle der:

Bu üç tür yasaya hepsinden daha önemli olan bir dördüncüsünü eklemek gerekir. Bu yasa, mermer veya bronzla değil vatandaşların yüreklerine yazıldı; devlete asıl yapısını veren bu yasadır. Her geçen gün daha çok güç kazanır; diğer kanunlar yaşlandığı veya miadını doldurdukları vakit onları tekrardan canlandırır veya yerlerine geçer ve fark edilmeden otoritenin gücü yerine alışkanlığın gücünü getirir. Kastettiğim şey, örf (*moeurs*), âdet (*coutumes*) ve hepsinden öte yerleşik kanaattir (*opinion*). Bunlar yasaların bir parçasıdır ki, her ne kadar siyasetçilerimiz bihaber olsalar da, diğer parçalarının başarısı bunlara dayanır. Yüce Kanun Koyucu, işte bu parçanın üzerine eğilir gizlice. Kendisi sanki belirli (*particuliér*) düzenlemelerle sınırlanmış gibi gözükse de, bu düzenlemeler kemerin taşlarıysa daha yavaş ortaya çıkan örfler (*moeurs*) kemerin kilit taşı oluşturur. (II 12 [5])

4. Rousseau'da Genel İrade Kavramının Siyasi Boyutu

Genel irade toplumsal sözleşme ile vücuda gelen sivil ve siyasal birlikten doğar (IV 1 [1]). Sivil ve siyasal hakkın doğabilmesi için siyasi birlikteliğin zorla değil gönüllü teşekkül etmesi gerekir.⁵¹ *TS*'de Rousseau'nun ele aldığı toplumsal sözleşme *İkinci Nutuk*'un ikinci kısmında ele aldığı tarihsel olayların sürüklemesi sonucu gerçekleşmiş olabilecek sözleşmeden bu açıdan farklıdır. Birincisi özgürlük esasına dayanırken, diğeri bir zorunluluğun ürünü olarak ortaya çıkmıştır. *TS*'de Rousseau'nun özellikle üzerinde durduğu özgürlük ahlaki, sivil ve siyasal özgürlüktür.⁵² Genel irade tüm bu özgürlüklerin anahtarı konumundadır.

⁵⁰ A.g.e., s. xlv.

⁵¹ *TS*'nin alt başlığındaki *droit* Türkçe çevirilerde çoğunlukla "hukuk" olarak geçse de bu sözcüğün "hak" olarak çevrilmesi daha doğru olacaktır. Nitekim bazı eski Türkçe çevirilerde bu kullanım hakimdir (örneğin bkz. Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 491). Hukuk, *droit* kelimesinin ikinci anlamıdır ve Rousseau'nun bunu kastetmediği açıktır. Rousseau'da siyasi hak toplumsal sözleşmeden doğar ve her ikisi de hukuk düzeninin temelini oluşturur. Avrupa dillerinin bir çoğunda eski Roma hukukundan gelen *lex* (hukuk, kanun) ve *ius/jus* (hak, adil olan, doğru) ayrımı mevcuttur. Fransızca'da, *loi* birincisine, *droit* ikincisine tekabül eder. Aradaki ayrımı Rousseau *İkinci Nutuk*'un önsözünde uzun uzadıya değinir; bu konuda bkz. Gourevitch, *Social Contract*, s. x-xv. Ayrıca, Rousseau'da *droit naturel* (doğal hak) ile *droit politique* (siyasi hak) arasındaki ilişkinin her zaman arka planda olduğu unutulmamalıdır. *Droit naturel* terimini Türkçe tercümelelerde olduğu gibi "doğal/tabii hukuk" diye çevirmek Rousseau'nun üzerinde durduğu ayrımı uygun değildir.

⁵² Bkz. Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*.

Rousseau, genel iradeyi toplumu oluşturan bireylerin iradelerinin tümünden (*volonté de tous*) ayırır (II 3 [2]). Genel irade, vatandaşın ortak faydayı gözetip karar vermesi sonucu açığa çıkar; “iradelerin tümü” ile Rousseau, toplum içindeki şahsi tercih ve çıkarların toplamını kasteder. Şahsi eğilimlerin sıklıkla cereyan etmesi cumhuriyetin yozlaştığının göstergesidir (IV 1-2). Zira bir toplumun varlığını sürdürebilmesi için mutlaka ortak fayda ve paydayı bulmalı veya bir başka deyişle ortak yaşama iradesi olmalıdır. Böyle bir irade yoksa zaten gönüllü siyasi birliktelikte mümkün olamaz.

Şimdiye kadar Rousseau’nun iradi ahlak anlayışından ve akli ikinci plana attığından bahsettik. Ancak, bu bir yere kadar doğrudur. Rousseau’nun genel iradesinde akli bir unsur da mevcuttur.⁵³ Genel irade ile iradelerin tümü (*volonté de tous*) arasındaki ayrım bu akli unsura işaret eder. Genel irade, toplumu oluşturan fertlerin yasama faaliyetini gerçekleştirirken dikkate alması gereken kıstastır. Kanun yapımı esnasında vatandaşların kendilerine sormaları gereken soru herhangi bir kanun teklifini tasvip edip etmedikleri değil, söz konusu kanun teklifinin genel iradeye uygun olup olmadığıdır. Birinci yaklaşım kanunları şahsi iradeye tabii kılarken, Rousseau’nun önerdiği ikinci yaklaşım şahsi iradeyi genel iradeye ve dolayısıyla aklın gerektirdiğine tabii kılmayı amaçlar. Genel irade, aslında bir nevi “tabii hukuk”tur.⁵⁴ Bu açıdan, Rousseau’nun genel iradeye neden her daim doğru (II 3) ve yok edilemez (IV 1) dediğini de anlayabiliriz.⁵⁵

Ancak bu akli unsurun yaratıcısı “Kanun Koyucu”dur. Özellikle, henüz halk olmamış bir topluluğun (*peuple naissant*) yasama gibi zorlu bir işin üstesinde gelebilmesi için üstün bir kişiliğe ihtiyacı olacaktır. Bu zorluk, özellikle anayasanın yapımında ortaya çıkacaktır. Şekillenmiş toplumlarda bile anayasa yapım sürecinde yaşanan zorluklar dikkate alındığında, Rousseau’nun “Kanun Koyucu” (*législateur*) dediği şahsın önemli rolü daha iyi anlaşılabilir. Rousseau’nun değindiği bu tür tarihsel şahsiyetlerin başında Spartalı Lykurgos gelmektedir.

Rousseau’ya göre, insanlar kendileri için her zaman iyi olanı isterler ama bu iyinin neyi gerektirdiğini her zaman sağlıklı bir şekilde öngöremeyebilirler: “Genel iyi her zaman doğrudur, ama ona yol gösteren muhakeme her zaman aydınlanmış değildir” (II 6 [10]). Rousseau’nun yukarıda değindiğimiz Ovid’den yaptığı alıntı yine bu konuyu ilgilendirir: “Neyin daha iyi olduğunu görüyor ve tasvip ediyorum ama kötü olanı takip ediyorum.”⁵⁶ İyi

⁵³ Hoffman, “Social Contract,” s. 118.

⁵⁴ A.y.

⁵⁵ A.g.e., s. 118-19.

⁵⁶ Rousseau, *Social Contract*, s. 269.

olana giden yolu aydınlatma görevi, Rousseau'ya göre, yüce bir kişilik olarak tasvir ettiği Kanun Koyucuya aittir.

Kanun Koyucu, insanların aklına değil tutkularına ve duygularına hitap ederek onların iyi bir vatandaş olmalarını sağlayacaktır. Yine yukarıda değindiğimiz üzere, Kanun koyucu, eğitici faaliyetini örfleri (*moeurs*) şekillendirerek yürütür. Kendisi belirli (*particulier*) yasal ve kurumsal düzenlemelerle ilgileniyor gibi gözükse de, aslında bu düzenlemelerin kilit taşı örflerdir (*moeurs*) (II 12 [5]). Kanun Koyucunun, kamusal otoritesini dayandırdığı kaynak akıl değil din olacaktır. Halklar “özgürce kamusal saadetin boyunduruğuna itaat edip, onu uysalca taşıyınlar diye” Kanun Koyucular bilgeliklerini Tanrılara atfederler (II 7 [10]). Ancak, Kanun Koyucunun görevi siyasi vücudun teşekkülünden ibaret kalmalıdır. Kanun Koyucu, halkına kanunları taslak olarak sunabilir ama ne kabul edilmesini dayatabilir ne de kabulünden sonra yasama veya yürütme otoritesi kullanabilir (II 7 [7]).

Rousseau, genel iradenin veya onun ürünü olan kanunun “genel” olma şartını, kaynak ve hedef açısından ele alır. Kaynağın genelliğinden kastı yasama faaliyetine tüm vatandaşların iştirak etmesidir. Diğer bir deyişle, kanun yapımında tüm vatandaşların söz hakkı olmalı; hiçbir vatandaş dışarıda bırakılmamalıdır. Tüm vatandaşların onayına sunulmadan kabul edilen bir kanun Rousseau'ya göre gerçek bir “kanun” sayılamaz. Bu ilkede, Rousseau'nun irade ve özgürlüğe verdiği önemi açık bir şekilde görmekteyiz. Ayrıca, daha sonra Kant'ın kendi koyduğu kurallara uyma çerçevesinde ele alacağı ahlaki özgürlüğü (*autonomie*) Rousseau'nun siyasi bir bağlamda kullanmış olduğunu da görüyoruz.

Hedefin genelliğinden Rousseau'nun kastettiği, yapılacak kanunun belirli bir grubu veya şahsı değil tüm vatandaş kitlesini ilgilendirmesidir. Aslında, Rousseau bununla tüm hukuk devletlerinde genel kabul gören, veya görmesi gereken, bir hukuk kuralını dile getirmektedir: Bir şahsı veya zümreyi olumlu veya olumsuz etkileyecek kanun yapılamaz; yapılsa bile burada meşru bir kanun veya egemenlik uygulaması değil, genel iradeden bağımsız (ve dolayısıyla sorgulanmaya açık) bir yürütme yetkisinin (*décret*) kullanımı söz konusudur. Rousseau bu konuda şöyle der: “Kısmi bir objeyi (*un objet particulier*) hedef alan emir, egemen tarafından verilmiş olsa bile, kanun değil hükümdür; egemenlik de değil yönetim (*magistrature*) tasarrufudur” (II 6 [9]).⁵⁷

⁵⁷ Rousseau'nun çok sık kullandığı *particulier* sözcüğünün sıfat hali için Vedat Günyol “özel” karşılığını kullanır. Ancak, Günyol *public* sözcüğünün karşıtı olan *privé* sözcüğünü de “özel” diye çevirir. Örneğin *la guerre privée* (I 4 [8]) için “özel savaş,” *intérêt privé* (I 5 [1]) için “özel bir çıkar,” *personnes privées* (II 4 [2]) için “özel kişiler,” *d'affaires privées* (III 15 [3]) için “özel işler” der (bkz. Günyol, s. 10, 12, 28, 90). Bu kullanım *particulier* ile *privé* arasındaki kavramsal farkı göz ardı etmektedir. Rousseau, *particulier* sözcüğünü hep *générale* (genel) sözcüğü ile karşılaştırmalı olarak

Bununla bağlantılı olarak hedef açısından genel iradenin genelliği hiç kimse veya gruba hukukun üstünde ayrıcalıklı bir statü tanınmasına müsaade etmez.

Rousseau'ya göre, genel irade bireyin veya doğal insanın şahsi iradesinden farklıdır. Kişisel çıkarı gözetken şahsi iradenin aksine, vatandaşlığın gereği genel iradenin ışığında her daim ortak fayda veya iyiyi arzu etmektir. Şahsi irade her zaman bireyin iyiliğini ister. Mesele, onu genel iradeyle mümkün mertebe uyumlu hale getirebilmek ve “hukuku insanın üstüne koyabilecek bir yönetim biçimi bulmak”tır.

Bu açıdan genel irade Rousseau'nun düşüncesinde adalete tekabül eder.⁵⁸ Nitekim, Rousseau genel iradeyi *SE*'de “adaletin ölçüsü” (*regle de justice*) olarak nitelemiştir ([12-13]).⁵⁹ Kateb bu noktanın Rousseau'nun doğru anlaşılması için önemine dikkat çeker: “Asıl gerçek şu ki, genel iradenin amacı adalettir. Bu görüldüğü vakit Rousseau'nun yorumlanmasındaki problemler daha az çetin hale gelir. Rousseau'nun kaygısının merkezinde adalet olduğu görüldüğü vakit, onun kolektivist, totaliter, despotik veya bireyci olduğunu düşünmenin geçerliliği kalmaz. Adalet kavramı bu kategorileri yerinden eder.”⁶⁰

Görüldüğü üzere, Rousseau, genel iradeyi vatandaşlık, egemenlik ve yasama faaliyeti ile özdeşleştirir. “Vatandaş” Rousseau'ya göre toplumsallaşmış, başka bir deyişle, “doğal” olmaktan çıkmış insandır. Doğanın bahsettiği sınırsız veya mutlak özgürlüğü geride bırakmış ve onun yerine sivil, ahlaki ve siyasal özgürlüğe hak kazanmıştır.⁶¹ Vatandaşın siyasal topluma girmesi ile kazandığı sivil ve siyasal haklar karşılığında yerine getirmesi gereken yükümlülükleri vardır. Bu yükümlülüklerin hakkıyla yerine getirilmesi, varlığını ve özgürlüğünü borçlu olduğu siyasal vücudun iyiliği ve varlığına adanmışlığını

kullanmıştır. Bu açıdan, bu sözcük için “kısmi,” “belirli” veya “muayyen” gibi karşılıklar kullanmak daha doğru olacaktır.

⁵⁸ Williams, *Rousseau's Platonic Enlightenment*, s. 191.

⁵⁹ Rousseau, bu ölçünün sadece vatandaşlar için geçerli olup yabancılar için olmadığını belirtir ([13]). Yabancı şahıs veya devletlere karşı bir devletin genel iradesi kısmi veya şahsi irade olur. Bu durumda adaletin ölçüsünün tabii hukuk olacağını söyler. Ayrıca bu göreceli genel irade ve kısmi irade ilişkisinin siyasal toplumun içerdiği farklı gruplar içinde geçerli olduğunu ve her bir grubun kendine özgü genel iradesi olup bu iradenin üyesi olduğu siyasal toplum karşısında kısmi olduğunu da ekler. Genel irade, her zaman için “haklı” veya “doğru” (*droite*) iken kısmi irade adaletsiz ve kötüdür ([15 ve 16]). Rousseau en genel iradenin en adil olacağını ve bireyin her zaman için en genel toplumun iradesine riayet etmesi gerektiğini söyler. Evrensel insan toplumunun bir üyesi olan insanın insanlığa karşı taşıdığı yükümlülükler üyesi olduğu siyasal toplumun vatandaşlık yükümlülüklerine nazaran öncelik verilmelidir.

⁶⁰ Kateb, “Rousseau's Political Thought,” s. 520. Kateb'e göre, (paylaşımcı) adaletin yanında bununla ilişkili olan “ahlaki özerklik” (kişinin kendi koyduğu kurallara riayet etmesi) ve “dürüst oyun” (“fair play” yani her bireyin toplumun kanunlarına uyma istekliliği) temalarına da dikkat etmelidir; a.g.e., s. 521.

⁶¹ Bu üç tür özgürlük için, bkz. Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*.

gerektirir. Genel irade, vatandaşın yasama ve egemenliğin kullanımı esnasında ortak menfaatin sağlanması için uyduğu veya uyması gerektiği iradedir.

Burada bir parantez açarak, Rousseau'nun *civil* ve *politique* terimlerini kullanımına açıklık getirelim.⁶² Rousseau, bu terimleri bazen birbirine yakın anlamlarda kullanırken bazen onlara ayrı anlamlar yüklemiştir. 18 Temmuz 1763 tarihli Usteri'ye mektubunda Rousseau şu ifadeyi kullanmaktadır: *les societes particulieres, les societes politiques et civiles* (kısmi toplumlar, siyasal ve sivil).⁶³ Bu ifade açıkça siyasal ve sivil toplum arasında bir fark varsaymaktadır. Sivil toplum siyasal örgütlenmeden önce mülk ilişkileri üzerinden şekillenir. *Societe civile* ifadesinin kullandığı *İkinci Nutuk*'un ikinci bölümün meşhur başlangıç cümlesi de buna dairedir. Rousseau bu bölümde siyasal bir rejimin ortaya çıkmasından önce mülk ilişkilerine paralel olarak toplumsal düzenin gelişimini anlatır. Siyasal örgütlenmeden sonra bile bu iki terimin işaret ettiği gerçeklikler farklıdır: “Siyasal farklılıklar (*Les distinctions politiques*) zorunlu olarak sivil farklılıkları (*les distinctions civiles*) beraberinde getirir. Halk ve yöneticiler arasında büyüyen eşitsizlik kısa zamanda özel şahıslar arasında kendini göstermeye başlar ve bu noktada arzu, yetenek ve şartlara göre binbir çeşit değişikliğe uğrar.”⁶⁴

Rousseau'nun *civil* terimine yüklediği anlamı daha iyi anlayabilmek için bu sözcüğün Latince kökünün *civis* (vatandaş) olduğunu ve *civitas* (şehir) ile aynı kökü paylaştığını hatırlamakta fayda var. Ayrıca, bu Latince kelime öbeğinin Yunancada *polis* kökünden türemiş bir dizi kelimenin karşılıkları olduğu da unutulmamalıdır. Gerek *civitas* gerek *polis* kavramları toplumdan ayrı bir “devlet” kavramına karşılık gelmez. Bu kavramları hem toplum hem devleti kapsayan “siyasi birliktelik” olarak düşünmek gerekir. Dolayısıyla *civil* kavramı hem “toplumsal” hem “siyasal” nitelikleri kapsar. Bununla da kalmaz

⁶² *Civil* terimin Türkçe tam karşılığı her ne kadar “resmi” veya “askeri” olmayan anlamında kullanılan “sivil” değilse de, Rousseau'nun icat ettiği ve sıklıkla kullandığı *social* teriminin karşılığı olan “toplumsal” ile karışmaması için “sivil” kelimesi daha uygun olacaktır. Vedat Günyol *TS* çevirisinde bu terimi çoğunlukla “toplum(sal)” ile karşılarken, bağlamına göre muhtelif terimler kullanır: “medeni hukuk” (*droit civil*), “uygar insan” (*homme civil*), “uygar toplum” (*société civile*), “sivil güç” (*autorité civile*), “sivil kurum” (*établissement civil*). *Civil* terimi için kullanılan “toplum(sal)” teriminin Rousseau'yu anlamamıza faydası şüphelidir. Avrupa dillerinin birçoğuna Latince *societas civilis*'den uyarlanmış ve günümüz Türkçesinde karşılığı “sivil toplum” olan *société civile* teriminin karşılığı “uygar toplum” değildir. Aynı şey Rousseau'nun *religion civile* (sivil din) terimi için de geçerlidir. Buna Vedat Günyol gibi “toplum dini” demek doğru olmayacaktır. *Civil* terimi için istikrarlı bir şekilde “medeni” terimini tercih etmiş daha eski Rousseau çevirileri mevcuttur; bkz. Rousseau, *6 Kitabı Rousseau*, s. 131; Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 11. Yaşar Avunç'un *Emile* çevirisinde ise “uygar” ve “sivil” karşılıkları değişimli olarak kullanılmıştır; bkz. Rousseau, *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, s. 8, 9.

⁶³ Rousseau, *Social Contract*, s. 266.

⁶⁴ Rousseau, *Discourses*, s. 183.

Rousseau'nun kullanımında “doğal” kavramı ile de tezat oluşturur ve bu açıdan Türkçe'deki “medeni” anlamını da taşır.

Rousseau, sivil ve siyasi özgürlüğün temelinde eşitliğin yattığını söyler. Rousseau için eşitlik bir amaç değil özgürlüğe giden bir araçtır. Gerçek anlamda özgürlüğün sağlanabilmesi için herkesin eşit oranda siyasi birlikteliğin kaderini tayin etme hakkı olmalı ve herkesin üzerindeki yükümlülükler, tanınan haklar ve özgürlükler eşit oranda olmalıdır. Hiçbir kimse veya grup vatandaşlık hak, özgürlük ve yükümlülükleri açısından imtiyaz sahibi ol(a)mamalıdır. Kısmi (*particulier*) iradenin tabiatı gereği yöneldiği imtiyaz elde etme gayreti eşit ve hür vatandaşlığın en büyük düşmanıdır.

Rousseau eşitlik üzerinden toplumsal yaşamda ortaya çıkabilen “bağımlılık” (*dépendance*) durumunun vatandaşların üzerindeki etkisini asgariye indirmeyi amaçlar. İnsan özgürlüğünü tehdit eden bağımlılık hali iki türdür.⁶⁵ Zararsız olanı doğanın sebep olduğu “şeylere” yani insan olmayan canlı veya cansız varlıklara olan bağımlılıktır. Kötü olanı ise başka insanlara bağımlı olmaktır. Bu bağımlılık sadece altta olanın üstündekine (veya astın üstüne) değil, üstün olanın da altındakine olan bağımlılığı için de geçerlidir. “Şeylere” dayanan birinci bağımlılığın ahlaki bir boyutu olmadığı için özgürlüğe bir halel gelmez ve herhangi bir kötülüğe de sebebiyet vermez. İnsanlara olan bağımlılık ise bir düzene tabi olmadığından (*desordonnée*) her türlü kötülüğü doğurur. Birbirine bağımlı olan hem köle hem efendi karşılıklı olarak birbirlerini yozlaştırır. Rousseau'ya göre, bu bağımlılık toplumsal düzende hem ahlaki hem sivil özgürlüğün gerçekleşmesini engeller.

Bağımlılığın “düzensiz” olmasından Rousseau ne demek istemektedir? Buraya düştüğü dipnotta Rousseau şöyle der: “*Siyasi Hakkın İlkeleri* [yani TS] eserimde hiç bir kısmı iradenin [*volonté particulière*] toplumsal sistemde düzene sokulamayacağı gösterilmiştir.” Bu düzensizliğin tek çaresi “insan yerine kanunu koymak ve genel iradeleri kısmi iradelerin her bir ediminden daha üstün gerçek bir kuvvetle donatmaktır.” Rousseau devam eder: “Uluslararası kanunlar, doğa kanunları gibi, hiçbir insanın fethetmeye gücünün yetemeyeceği bir esneksizliğe sahip olsaydı, insanlara bağımlılık şeylere bağımlılık haline gelirdi; cumhuriyette doğal halin tüm avantajları sivil halinkilerle birleşecek ve insanı kötülüklerden uzak tutan özgürlük, ahlak ile birleşerek onu erdeme yükseltecek.”⁶⁶

Rousseau, insanlar arası bağımlılığın sosyo-ekonomik eşitsizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkacağına ve nihai olarak toplumsal düzende haksızlık ve zulme yol açacağını düşünür. Böyle bir durum da açık bir şekilde insanın doğal halindeki “bağımsız” ve “keyifli” durumundan çok daha kötü olacaktır.

⁶⁵ Rousseau, *Emile*, s. 85.

⁶⁶ A.y.

Toplumsal yaşamın bu arızasını gidermenin yolu herkesi eşit oranda devlete “bağımlı” yapmak olacaktır. Kanunlara dayan bir devlette yasama faaliyetine herkes eşit oranda iştirak edebildiği ölçüde vatandaşların birbirlerine olan bağımlılığı azalacaktır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Rousseau'nun savunduğu eşitlik öncelikli olarak siyasaldır. Burada söz konusu olan vatandaşların eşit hak, özgürlük ve yükümlülüklerle sahip olmasıdır. Ancak, Rousseau 19. yüzyılda gelişecek olan sosyalist hareketin öncüsü olarak ekonomik eşitliğin gerekliliğini de bir ölçüde savunmuştur. *TS*'nin “mülke” dair olan ilk kitabın son bölümünü şu ifadelerle kapatır: “Doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun, temel sözleşme doğanın insanlar arasına koyduğu herhangi bir fiziki eşitsizliğin yerine ahlaki ve meşru eşitlik koyar. Güç veya zeka bakımından eşit olmasalar da, uzlaşım ve hak yoluyla eşit hale gelirler” (I 9 [8]).

Rousseau'ya göre bu eşitlik hali tüm toplumsal sistemin temelini oluşturur ve onu güvence altına alır. Buraya iliştiirdiği bir dipnotta ise bu eşitlik halinin kötü hükümetlerle idare edilen devletlerde kağıt üstünde kalacağı uyarısını yapar: “Bu sözde eşitlik fakiri sefaletine mahkum ederken, zenginin gasp ettiği yanına kâr kalır. Aslında kanunlar daima mülk sahiplerine faydalı, hiçbir şeyi olmayanlara ise zararlıdır. Öyleyse toplum hali ancak herkesin bir şeyinin olması ve hiç kimsenin gereğinden fazla bir şeyinin olmaması durumunda insanlar için avantajlıdır.”⁶⁷

Rousseau, eşitlik ve özgürlük arasındaki denklemini *TS*'nin ikinci kitabının on birinci bölümünde biraz daha açar. Yasamanın amacını sivil özgürlük ve eşitliğin sağlanması olarak belirler. Meşru bir rejim olarak cumhuriyetin ayakta durabilmesi bu iki idealin gerçekleşmesine bağlıdır. Eşitlik olmadan özgürlüğün olamayacağını ve özgürlüğü ortadan kaldıran şahsi bağımlılığın (yani şahıslar arasında bağımlılık halinin) devleti güçsüz kılacağı uyarısını yapar (II 11 [1]). Eşitlikten kastının güç ve servet açısından tam bir eşitlik olmadığını da açıkça vurgular.

Rousseau'nun önemseydiği eşitliğin iki şartı vardır. Birincisi, sivil toplum içindeki güç ve nüfuzun şiddet doğurmasına izin verilmemesidir; güç ve nüfuzun sadece makam ve kanunlar üzerinden kullanılabilmelidir. İkincisi, hiçbir vatandaş ne bir diğerini satın alacak kadar zengin olabilmeli, ne de kendisini satmak zorunda kalacak kadar fakir. Bu durumda üst sınıfların sahip oldukları mülk ve nüfuz konusunda itidalli davranmaları gerektiğini, alt tabakaların da açgözlü ve hırslı olmamaları gerektiğini belirtir.

Bu görelî sosyo-ekonomik dengenin sağlanamaması durumunda devletin bekası tehlikeye düşecektir. Fakirlerin de, zenginlerin de siyasal

⁶⁷ Rousseau, kanunların her yerde ve her zaman güçlü ve zenginden yana olduğu fikrini *Emile*'de yineler; bkz. Rousseau, *Emile*, s. 236, dipnot.

özgürlüğü tehdit edecek yöntemlere başvurmaları olasıdır. Fakir kesimler demir yumruklu bir tiran arayışına girerken, zenginlerin arasından da bu talebi karşılayacak kişiler çıkar. Birisi (fakirler) özgürlüğü satışı çıkarır, diğeri (zenginler) ise satın alır. Rousseau siyasal eşitlik durumunun gerçeklikle ters düştüğünün farkındadır. Eşitliği fantezi olarak niteleyenlere Rousseau yanıt olarak, eşitliğin sürekli olarak pratikte bozulacağını dikkate alarak yasama yöntemiyle korunmaya çalışılması gerektiğine işaret eder.

Yine yasa türlerini ele aldığı bir bölümde vatandaşlar arası medeni hukuk yasalarından bahsederken, Rousseau vatandaşların birbirleriyle birebir ilişkilerinin mümkün olduğunca düşük ancak her bir vatandaşın tüm halkla olan ilişkisinin yüksek tutulması gerektiğini belirtir (II 12 [3]). Bunun arkasında yatan sebep, vatandaşların birbirlerinden tamamen bağımsız ancak devlete mümkün olduğunca fazla bağımlı olmaları gerektiğidir. Vatandaşların özgürlüğünü sadece devletin kuvveti sağlayabilir. “Egemen” kavramını ele aldığı önceki bir bölümde, Rousseau bu mevzunun toplumsal sözleşmenin temel şartı olarak belirtir: “Her vatandaş kendini vatana teslim ederken, kendisini şahsi bağımlılığa karşı teminat altına alır. Bu şart siyasi makineyi harekete geçiren araçtır (*artifice*) ve ancak bu şartın sağlanması durumunda sivil sözleşmeler meşru hale gelir. Yoksa saçma, zalim ve en büyük suistimallere açık hale gelirler” (I 7 [8]).

Genel iradenin önemli bir fonksiyonu da hükümeti denetlemektir. Hükümetin denetlenmeye ihtiyacı vardır zira onun genel eğilimi egemenlik aleyhinedir: “Kısmi iradenin hiç durmadan genel iradeye karşı hareket etmesi gibi, hükümet de sürekli egemenlik aleyhinde mücadele eder” (III 10 [1]). Rousseau bu tehlikeyi bir taraftan devlet/egemenlik ve hükümet arasında, diğer taraftan yasama ve yürütme erkleri arasında yaptığı ayırım ile gidermeyi veya en azından geciktirmeyi düşünür. Rousseau’nun güçler birliğini savunduğu şeklindeki yaygın görüş onun sanki bu yasama ve yürütme erkleri ve işlevleri arasında bir ayırım yapmadığı kanısını uyandırır. Halbuki, Rousseau bu işlev ve erkler arasında önemli bir ayırım yapar; ancak tek egemen gücün yasama olup, yürütmenin ona tabi olması gerektiğini söyler.

Rousseau’nun yürütmeyi yasamaya tabi kılmasının sebebi yürütmenin yasama gücünü gasp etmesini engellemektir. Bugün parlamenter sistemlerin çoğunda yaşanan başlıca sıkıntı iktidar partisinin parlamentonun çoğunluğunu eline geçirmesi durumunda parlamento yani egemen gücü kontrol altına almasıdır. Rousseau bu tehlikenin farkındadır; nitekim temsili sisteme karşı olması da bu yüzdendir. Temsili sistemde egemenlik zaten halk tarafından dolaylı kullanılırken bir de azınlık bir elitin kontrolüne geçen parlamento halk egemenliği prensibini pratikte işlevsiz hale getirir ve bu durumdan bir nevi nüfuzlular aristokrasisi doğar.

Bu tehlikenin farkında olan ve bunu sıklıkla dile getiren Rousseau cumhuriyet yönetiminin ortadan kalkmasına yol açacak bu yozlaşmayı engellemek için yöneticilerin genel irade aracılığıyla denetim altında tutulması gerektiğini söyler (III 12-18). Yöneticiler halkın efendisi değil onun memurları olarak algılanmalıdır. Rousseau halk ile yöneticiler arasında bir sözleşme ilişkisi olmadığını vurgular. Hükümetin kurulması sözleşme değil kanun sonucudur. “Devlette tek bir sözleşme vardır o da bir araya gelme sözleşmesidir; ve bu tek başına diğerlerinin olmasına izin vermez” (III 17 [7]).

Halk hükümetin kanuna dayanarak verdikleri emirlere vatandaş olarak itaat etmekle yükümlüdürler ama yeri geldiğinde onları yasal yollarla değiştirebilme hakkına sahip olmalıdırlar. Bu açıdan, hükümetin genel irade üzerinden denetiminin önemli bir aracı yöneticilerin iznine tabi olmadan belli aralıklarla toplanacak halk meclisleridir (III 13 [1] ve III 18). Bu toplantılar iki teklifin ayrı ayrı oya konması ile açılmalıdır. İlki: “Egemen, mevcut hükümet şeklini korumak ister mi?” Diğeri: “Halk, idareyi mevcut sorumlularına bırakmayı istiyor mu?” Rousseau, devletin hiçbir yasasının değiştirilemez olmadığını ve hatta bunun toplumsal sözleşme için de geçerli olduğunu söyler. Toplumsal sözleşmenin meşru bir şekilde sonlandırılabilceğini söyler (III 18 [7-8]). Bize radikal gelebilecek bu görüşünün altında Rousseau'nun yukarıda bahsettiğimiz özgürlüğü esas alan “iradi” bakış açısı vardır.

Aynı şekilde genel iradenin kullanımı olan egemenliğin devredilemez ve bölünemez olması da genel iradenin “iradi” bir durum olmasından kaynaklanır. Egemenlik (veya genel irade) başkasına devredilemez zira devredildiği vakit kendisi olmaktan çıkar başkasının iradesine dönüşür (II 1). Nasıl bir insanın kendi iradesinden gönüllü feragat etmesi insanlıktan çıkacağı anlamına gelirse (ki Rousseau bunun mümkün olamayacağını söyler), egemen halkın da egemenlik hakkından kendi rızası ile feragat etmesi ancak delilik olarak algılanabilir (I 4 [4-6]). İradenin devredilemez olması Rousseau'nun temsili sistemlere olan itirazını açıklar; zira egemenliğin veya yasamanın doğrudan halk tarafından kullanılmadığı bir sistem meşru bir rejim, yani cumhuriyet, olmayacaktır (III 15).

5. Değerlendirme ve Sonuç

Rousseau'nun genel irade düşüncesinin otoriter ve hatta totaliter olduğuna dair görüş son zamanlarda sorgulanmaktadır.⁶⁸ Alfred Cobban, bu yorumun yersizliğini çok önceleri şöyle ifade etmiştir: “Genel iradeye Rousseau tarafından sınırsız egemenlik tanınmış olabilir, ancak onun anladığı şekliyle

⁶⁸ Bkz. Wokler, *Rousseau and Liberty*; Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*; McDonald ve Hoffmann, *Rousseau and Freedom*.

genel iradenin varlığı ve dolayısıyla egemenliğin meşru uygulaması sadece tüm halkın iradelerini temsili bir sistem olmaksızın ifade edecekleri küçük bir devlet ve yasama gücünü halkın eline veren bir anayasa gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda halkın sürekli olarak sadece ortak iyiyi arzu etmesini ve bununla beraber bu arzuyu pratiğe dökmeyi bilecek kadar da aydınlanmış olmasını gerektirir. Ütopyalar ülkesinde olabiliriz, ancak Rousseau'nun popüler yorumu olan devlet mutlakiyetinden kesinlikle çok uzağız.⁶⁹

Rousseau'nun *TS*'de bahsettiği genel irade ve kanun yapma hakkı insanların kaybettikleri doğal özgürlüğün yerine geçen sivil ve siyasi özgürlüğün garantisidir. Rousseau'nun özgürlük vurgusu hemen hemen tüm eserlerinde ve özellikle doğal insanın sosyalleşme sürecini anlattığı *İkinci Nutuk*'da açıkça görülebilir. Rousseau orada toplumsal düzene girmiş insanın başına gelen iki büyük beladan bahseder. Birisi siyasi açıdan başkasının buyruğuna tabi olmak, diğeri psikolojik olarak toplumun genel yargılarına teslim olmak. *TS* birinci belayı savuşturmanın yöntemini ele alırken, *Emile* ikincisiyle ilgilenir. Ancak bu ikinci seçenek herkese aynı oranda açık değildir.

Rousseau, toplumsal yaşamda insan özgürlüğüne yönelik tehdidin devletten değil eşitsizliğe meyilli insan doğasından kaynaklandığına inanır.⁷⁰ Devleti bireye karşı tehdidin ana kaynağı olarak gören liberal düşüncenin Rousseau karşısındaki açmazlarından biri bireysel hakların meşruiyet kaynağını net olarak ortaya koyamamasıdır. Rousseau'yu eleştiren liberal düşünürlerin şu soruya net bir yanıt vermeleri gerekir: İlahi kaynak reddedildiğine göre vazgeçilmez insan veya bireysel hakların ne olduğuna karar verecek meşru merci nedir? Liberal düşünürler çoğunlukla bu meseleyi göz ardı etmekle beraber bu meselenin farkında olanlar Rousseau'ya karşı Locke'un doğal haklar görüşüne dayanmaktadırlar. Peki ama Rousseau neden Locke'un görüşünü benimsememiştir? Bunun sebebi on dokuz ve yirminci yüzyıllarda sosyalist akımın "burjuva" diye nitelendirdikleri toplumun eleştirisinde aranmalıdır. Buna göre, burjuva sınıfını korumaya yönelik, yani siyasi ve medeni haklara dayanan bir siyasi rejimde, insan özgürlüğü meselesi tam anlamıyla çözülemeyecektir. Rousseau'nun materyalist sosyalist ekollerden farkı, bu özgürlük sorununun ve çözümünün salt ekonomik temelli olmadığına dair inancıdır. O, genel iradeyi çözüm olarak tasavvur etmiştir.

Yine de, Rousseau'nun *TS*'de formüle ettiği adil düzeni ön koşulları dikkate almadan yaşama geçirilmesi gereken bir yol haritası olarak değil,

⁶⁹ Cobban, *Rousseau and the Modern State*, s. 133.

⁷⁰ Bkz. Rousseau, *Discourses*, s. 183.

22 *J.J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı*

Platon'un *Politeia*'sı gibi uzak bir olasılık olarak görmelidir.⁷¹ Evet, Rousseau'nun gerçekçi olmak gibi bir kaygısı vardır ancak kendisinin de dediği gibi özgür yaşamak her halkın başarabileceği bir iş değildir: "Özgürlük her iklimin meyvesi olmadığından her halk için erişilebilir değildir" (III 8 [1]). Rousseau'nun toprak ve nüfus açısından küçük ölçekli bir toplum için söylediklerinin büyük ölçekli ve temsili sistemler için uyarlamaya kalkmak haliyle vatandaşların dışında ve onların üstünde olan ceberrut bir devlet tehdidi yaratacaktır. Bu sonucun Rousseau'nun sistemine içkin bir durum olarak ele almak doğru olmayacaktır. Rousseau, çok net bir şekilde devletin baskıcı bir hale bürünmemesi için yaşamayı vatandaşların egemenlik hakkı olarak belirler. Bunun modern temsili siyasal sistemlerde mümkün olmaması Rousseau'nun değil bu düzenlerin kurucu ve mensuplarının sorumluluğu olarak görülmelidir.

⁷¹ Bkz. Kendall, *Government of Poland*, s. xvi-xix. Diğer yandan, Rousseau, *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da Platon'un *Devlet*'inden farkından bahseder; bkz. Rousseau, *Letters Written From the Mountain*, s. 234; ayrıca bkz. O'Hagan, *Rousseau*, 288n1.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞLU, Ahmet. *Ahmet Ağaoğlu ve Hukuk-ı Esasiye Ders Notları (1926-1927)*. Hazırlayan: Boğaç Erozan. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- ARISTOTLE. *The Politics*. Çev.: Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press, 1984
- ARSLAN, Zühtü. "Rousseau'nun Hayaletleri: Yeni Devlet Eski Söylem." *Doğu Batı* 6/21 (2002-2003): 11-29.
- BERLIN, Isaiah. "Two Concepts of Liberty." *Liberty* içinde, der.: Henry Hardy, s. 166-217. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BERLIN, Isaiah. *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. Der.: Henry Hardy. London: Chatto and Windus, 2002.
- BROOKE, Christopher. "Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins." Riley, *The Cambridge Companion to Rousseau* içinde, s. 94-123.
- BROOKE, Christopher. "Rousseau's Second Discourse: Between Epicureanism and Stoicism." McDonald ve Hoffmann, *Rousseau and Freedom* içinde, s. 113-41.
- COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. London: Allen & Unwin, 1934.
- CONSTANT, Benjamin. "The Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns." *Constant: Political Writings* içinde, der. ve çev.: Biancamaria Fontana, s. 308-28. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- CONSTANT, Benjamin. *Principles of Politics Applicable to All Governments*. Der.: Etienne Hofmann, çev.: Dennis O'Keeffe Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- CROCKER, Lester G. *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*. Cleveland: Case Western University Press, 1968.
- DIDEROT, Denis. *Political Writings*. Der.: John Hope Mason ve Robert Wokler. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- ELLENBURG, Stephen. "Rousseau and Kant: Principles of Political Right." *Rousseau After 200 Years* içinde, der.: R. A. Leigh, s. 3-35. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- HOFFMAN, Stanley. "The Social Contract, or the Mirage of the General Will." McDonald ve Hoffmann, *Rousseau and Freedom* içinde, s. 113-41.
- KATEB, George. "Aspects of Rousseau's Political Thought." *Political Science Quarterly* 76. 4 (1961): 519-43.
- MASTERS, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

- McDONALD, Christie ve Stanley Hoffmann (der.). *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *The Spirit of the Laws*. Der. ve çev.: Anne M. Cohler, Basia C. Miller ve Harold S. Stone Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*. London: Routledge, 1999.
- POPPER, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- RILEY, Patrick. "General and Particular Will in the Political Thought of Pierre Bayle." *Journal of the History of Philosophy* 24.2 (1986): 173-95.
- RILEY, Patrick (der.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- RILEY, Patrick. "Rousseau's General Will." Riley, *The Cambridge Companion to Rousseau* içinde, s. 124-53.
- ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil Yahut Terbiyeye Dair*. Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener ve Salahattin Güzey. Dördüncü Baskı. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1956.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, Tome III. Der.: Bernard Gagnebin ve Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses*. Der.: Roger D. Masters. New York: St. Martin's Press, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *6 Kitabı Rousseau (Ruso)*. Der.: Tahsin Demiray. Üçüncü Baskı. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1967.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, Tome IV. Der.: Bernard Gagnebin ve Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*. Der.: Roger D. Masters, çev.: Judith R. Masters. New York: St. Martin's Press, 1978.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile; or, On Education*. Çev.: Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Government of Poland*. Çev.: Willmoore Kendall. Indianapolis: Hackett, 1985.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Discourses and Other Early Political Writings*. Der. ve çev.: Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract and Other Political Writings*. Der. ve çev.: Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Letter to Beaumont, Letters Written From the Mountain, and Related Writings*. Der.: Christopher Kelly ve Eve Grace, çev.: Christopher Kelly ve Judith Bush. Hanover, NH: University Press of New England, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çev.: Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*. Çev.: Yaşar Avunç. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009.
- SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. İkinci Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- SHKLAR, Judith N. "General Will." *Dictionary of the History of Ideas*, Cilt II içinde, der.: Philip P. Wiener, s. 275-81. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.
- SIMPSON, Matthew. *Rousseau's Theory of Freedom*. London: Continuum, 2006.
- STRONG, Tracy B. *Jean-Jacques Rousseau: The Politics of the Ordinary*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.
- TALMON, Jacob L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg, 1952.
- WILLIAMS, David L. *Rousseau's Platonic Enlightenment*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2007.
- WOKLER, Robert (der.). *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

