

## **DEMOKRATİK VE ÖZERK BİREYİN YETİŞMESİ: JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN EMİLE'NDEN NELER ÖĞRENEBİLİRİZ?**

Koray TÖTÖNCÜ\*

### **RAISING DEMOCRATIC AND AUTONOMOUS INDIVIDUAL: WHAT CAN WE LEARN FROM JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S EMILE?**

#### **Öz**

Bu makalede, günümüzde demokrasinin bir yönetim biçimi olarak yaygınlaşmasına rağmen demokratik canlılığın azalmasına ilişkin çelişki sorunlaştırılmaktadır. Demokrasilerin demokratik ve özerk bireylere ihtiyaç duyduğu iddia edilmektedir. Bu nedenle Jean-Jacques Rousseau'nun *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı eseri ele alınmaktadır. Rousseau'nun *Emile*'i, özgürlüğe ve eşitliğe düşkün, başkaları üzerinde tahakküm kurmanın, tahakküm altına alınmak kadar kötü olduğunu bilen özerk bir bireydir. Bu nitelikleriyle tam da demokratik toplumlara uygun bireylerin yetiőme prensiplerini somutlaştırır. Rousseau'nun kamusal ve özeli birleştiren demokratik önerilerinin *Emile* üzerinden bir kez daha gözden geçirilmesi, demokrasinin sağlam ve kalıcı olmasında elzemdir.

**Anahtar sözcükler:** Emile, Rousseau, özerklik, demokrasi, özgürlük

#### **Abstract**

This article problematizes the paradox that nowadays democracy as a form of government has become widespread however simultaneously democratic spirit has been diminishing. It is argued that democracies need democratic and autonomous individuals. For this reason Jean-Jacques Rousseau's *Emile or on Education* is analyzed. Rousseau's *Emile* is bound up in freedom and equality. He is an autonomous individual who knows that dominating others is as bad as being dominated. These qualities are concretization of the proper principles for raising individuals in democratic societies. Reconsideration of Rousseau's democratic suggestions in *Emile* that combine the public and the private seems essential for making democracy strong and permanent.

**Keywords:** *Emile*, Rousseau, autonomy, democracy, freedom.

---

\* Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü,  
koraytutuncu@gmail.com

## I. Giriş

Günümüzde demokrasi yaygın olarak meşru kabul edilen bir yönetim biçimi halini almıştır. Ancak yönetsel ve hukuksal düzeyde yaygınlaşan demokratik rejimlerin, demokratik bireyin yetişmesi ve güçlendirilmesi konusunda yetersiz kaldığı da bir gerçektir. Demokrasiyi içselleştirerek ona sahip çıkan bir *demosun* yokluğunda demokrasi zaafa uğramaktadır. Bu zaafılar demokrasinin şekil ve prosedürlere indirgenmesi, bireysel yetki ve yargıların siyasi profesyonellere, milli temsilcilere ve genelde seçkinlere devredilmesi ve demokrasinin işlerliği kadar sürdürülebilirliğinin de sorunlu hale gelmesi olarak özetlenebilir. Tüm bu zaafılara karşı koyabilme yollarından biri demokratik bireylerin yetiştirilmesi olabilir. Açıkçası demokrasinin varlığı ancak demokratik bireylerin varlığı ile mümkün ve anlamlıdır. Dolayısıyla demokrasinin sürdürülüp korunması da demokratik bireylerin yetişmesine bağlıdır. Siyaset felsefesi geleneği içinde Jean Jacques Rousseau'nun eserlerine yeniden dönmek demokrasinin canlandırılması ve demokratik bireylerin yetişmesi konusunda oldukça aydınlatıcı görünmektedir. Rousseau bizlere *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde demokrasinin korunması en zor rejimlerden olduğunu hatırlatır. Demokratik toplum, her bir üyesinden daimi bir “uyanıklık” ve “yiğitlik” talep eder öyle ki hiç kimse “tehlikeli” de olsa “özgürlüğü,” “kölece rahatlığa” değişmemelidir (Rousseau, 2009:64). Bu nedenle Rousseau biraz karamsar bir şekilde “Bir tanrılar ulusu olsaydı demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil” diye yazar (Rousseau, 2009:64). Bununla birlikte *Emile ya da Eğitim Üzerine* adlı eserinde Rousseau, kendi yargısını oluşturabilmiş, insanın iyi olan doğasına uyumlu bir şekilde yetişen özerk bir birey olarak *Emile*'i adeta demokratik toplumun ideal bir üyesi olmaya aday bir şekilde yetiştirerek hümanist iyimserliğini göstermiştir.

Bu yazı, günümüzde yaygınlaşmasına rağmen canlandırılmayan demokratik toplum idealini demokratik bireyin yetişmesinin merkeziliğine vurgu yaparak tartışmaya açmaktadır. Bu tartışmanın ana ekseninde ise Rousseau'nun *Emile*'de somutlaştırdığı niteliklerin yeniden ele alınması yer almaktadır. Öncelikle kısaca Rousseau'nun genel siyaset felsefesine ilişkin katkılarına yer verilecek ve bu katkılar içinde *Emile*'in altı çizilecektir. Ardından *Emile* adlı kanonik eserin, bu eseri farklı **bakışaçlarıyla** ele alan ikincil kaynaklarla birlikte derinlemesine bir analiz yapılacaktır. Bu analizde merkezi vurgu *Emile*'in demokratik bir yurttaş olarak özerkliğini kazanması olacaktır. Ardından modern demokratik bireyin prototipi olarak önplana çıkarılan *Emile*'in hem

Robinson Crusoe gibi başka modern ikonlardan farklılığı ve özgünlüğü vurgulanacak hem de özellikle neden totalitarizmin maddileşmiş öznesi olmadığı ortaya konacaktır. Kısaca *Emile*'in günümüz siyasetinin kuramsal ve pratik sorunlarına demokrasiyi canlandırmak ve yaşatmak adına özne konumunu temsil edebilen özgün bir metin olarak yeniden gündeme alınmasının demokratik önemine dikkat çekilecektir.

## **II. Rousseau'nun Siyaset Felsefesi ve *Emile***

Jean-Jacques Rousseau siyaset felsefesi geleneği içerisinde ilginç bir yere sahiptir. 18. yüzyılda Avrupa kıtasında fikirleri nedeniyle sürgüne gönderilen, eserleri siyasi ve dini kurumların kovuşturmasına takılan, adeta nefret edilen bir figürdür. 19. yüzyılın eşitlikçi ve özgürlükçü devrim havasında ise kahramanlaştırılmıştır. 20.yüzyılda onu destekleyenlerin demokratikliğinden kuşku duymadığı tutkulu bir kuramcıdır. Ama eleştirenlerin gözünde modern totalitarizmden sorumludur. Günümüzde Rousseau, insan doğasının iyiliği, aklın ve özerk yargılama kapasitesinin önemi ve toplumsal cinsiyet rollerinin farklılığına ilişkin argümanları nedeniyle fazlaca özcü bulunan ama hiçbir şekilde kayıtsız kalmamayan özgün bir filozoftur (Elshtain, 1992; Fermon, 1994; Kateb, 1961; Marso, 1998; Miller, 1984).

Genel olarak birçok siyasal düşünür Rousseau'nun çelişkili olduğu konusunda hemfikirdir. Felsefi önerilerinin siyasi sonuçları konusunda tartışmalı yorumlar mevcuttur. Rousseau'nun özellikle insan doğası ve doğa durumu halindeki insan ile toplumsal olmak durumunda olan ama toplumsallaştıkça kötüleşen insana ilişkin argümanları tutarsız bulunur. İyi düzenlenmiş bir toplumda özgür, eşit ve insan doğasıyla barışık bir şekilde yaşamak için önerdiği genel irade ve yasaya uyarak özgür olma anlayışının ikircikli sonuçları vardır. Ve elbette felsefi ve siyasi önerileriyle kendi yaşam pratiği arasındaki derin farklılıklar açısından oldukça çelişkili bir filozof olarak da bilinir (Barber, 1978; Kessen, 1978). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Temeli ve Kökenleri, Toplum Sözleşmesi* gibi önemli kuramsal eserlerinin yanısıra *Julie ya da Yeni Heloise* ve özellikle *Emile ya da Eğitim Üzerine* gibi romanlarıyla da modern siyasal düşünüşe yapıcı katkılarda bulunmuştur.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Rousseau'nun sadece düşünsel eserleri ve romanları değil bizzat kendi benliğinin de modern benliği yansıttığı konusunda Foucault'cu perspektiften bir analizde Gutman "Rousseau'nun ruhu"nun Fransız Devrimi'nin ruhu olduğunu

Eleştirilere rağmen Rousseau'nun aslında tüm eserleri temel bir ekseninde gelişir. Rousseau eğer mutlaka birarada yaşayacak olsak, eşit ve özerk bireylerden oluşan, iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşamamızı ister (Shklar, 1978; Scott, 1994; Viroli, 1988). Joshua Cohen'in de altını çizdiği gibi Rousseau'nun felsefi söylemi şu üç temel prensip ve tespit etrafında döner: Siyaset felsefesi bireylerin özerkliklerini açığa çıkaracak ve sürdüreceği bir toplumsal düzen formüle edebilmelidir; toplumsal kurumlar bireylerin arzularını ve kendilik anlayışlarını etkiler ve şekillendirirler; ve bu ilk iki prensibi, yani bireysel özerklik ve kurumların şekillendirici etkisi ancak ve ancak demokratik ve eşitlikçi kurumlara dayanan bir siyasi toplulukta istenir ve mümkündür (Cohen, 1986: 275). Buradan hareketle Rousseau'nun özellikle *Toplumsal Sözleşme*'de ortaya koyduğu temel bir argümana dikkat çekmek önemlidir. Buna göre bütün insanlar “özgür doğarlar ama nasıl olmuşsa olmuş her yerde zincire vurulmuşlardır” (Rousseau, 2009:4). Bu argüman insan doğasının ve doğa durumundaki insanın özgür ve özerk oluşuna gönderme yapar. İnsan doğası gereği özgürlüğe yatkındır; ne var ki bazı insanlar diğerlerinin efendisi gibi davranabilmektedirler. Yani bir grup insan diğer insanlar üzerinde tahakküm kurabilmektedir. Oysa Rousseau'nun insan doğasına ilişkin analizine göre, tahakküm kurmanın da tahakküme tabi olmak kadar sorunlu olduğunu anlamamız gerekir. Rousseau bunu şöyle ifade eder: “Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama, böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir.” (Rousseau, 2009:4) Aslolan insanın kendi doğasıyla uyumlu yaşamasıdır, özgürlük bunu gerektirir. Bu durumda kişinin kendisini kölelikten kurtarması kadar başkalarını köleleştirmekten kaçınması da insan doğasına uyumun gereğidir. Zaten sorun, toplumsallık içinde, toplumsal kurumlar içinde ortaya çıkar. İlk prensibe uygun yani insanı özerk kılan bir toplumsal düzenin formülasyonu için toplumsal kurumların etkisini hesaba katmak gerekir. Yani insanın toplumsallığını reddetmeyen bir insan doğasına uyum ve insanı köleleştirmeyen bir toplumsallık gereklidir. *Emile* tam da böylesi, ideal bir doğallık ve toplumsallık ilişkiselliğini yansıtmaktadır. Bu bakımdan Rousseau'nun da en iyi ve en önemli eseri olarak nitelediği *Emile ya da Eğitim Üzerine*'nin diğer eserleri arasında ayrı bir yeri vardır. Bu önemi vurgulayan Joseph Featherstone şunları yazmıştır:

---

yazar ve Rousseau'nun oluşmasına yardım ettiği “benlik”, toplumu devrimci bir biçimde dönüştürerek her biri bireyselliğe sahip, eşit ve özgür üyelere uygun bir ortam oluşturabilir diye düşünür (Gutman, 1988:8).

şayet düşüncenin tarihte önemli bir yeri olduğu konusunda kuşku duyanlar varsa bu hatalarına çare olmak üzere şu iki adımı atsinlar. Önce Rousseau'nun Aydınlanma'nın insan doğası ve eğitim üzerine büyük yapıtı olan *Emile*'i okumalıdır. Sonra dünyayı dolaşıp küçük çocuklarla ilgilenen ailelere ve okullara bakmalıdır. Los Angeles'tan Darusselam'a kadar her yerde ebeveynler ve öğretmenler modernleşmenin kendisi kadar eski ya da yeni olan çocuk yetiştirmenin “doğal” biçimlerini arıyorlar. Rousseau günümüzde hala devam eden aileler, eğitim, siyaset ve modernite hakkındaki uzun sohbetin kurucu terimlerini belirlemiştir (Featherstone, 1978:167).<sup>2</sup>

*Emile ya da Eğitim Üzerine* yayınlanır yayınlanmaz tepki çekmiş, Paris parlamentosu tarafından satışı ve dağıtımı yasaklanmış, eser yakılmıştır. Rousseau tutuklanmakla tehdit edilmiş ve Fransa'yı terketmeye zorlanmıştır (Vanpee, 1990:159). *Emile ya da Eğitim Üzerine* 'nin düşünsel önemini en iyi yansıtacak olaylardan birisi Rousseau'dan oldukça etkilenmiş Aydınlanma'nın büyük filozofu Immanuel Kant'la ilgilidir. Gündelik rutinlerinin şaşmazlığı ile bilinen Kant'ın bu özelliğini ifade etmek için yaşadığı kasaba olan Königsberg'de halkın saatini Kant'ın günlük yürüyüşlerine göre ayarladığı söylenir. Kant'ın bu rutini bozmasına sebep olan olaylardan birinin nedeni Rousseau'nun *Emile ya da Eğitim Üzerine*'sini okumasıdır (Cladis, 2007: xvi). Gerçekten de Kant'ın *Emile ya da Eğitim Üzerine*'nin basılmasını Fransız Devrimi'nin patlak vermesi ile karşılaştırabilecek ölçüde önemli saydığı bilinmektedir (Bloom, 1978: 135-136).

Rousseau'nun bu temel öneme sahip eseri<sup>3</sup> bir modern toplum ve kurumlar eleştirisi ile başlar. Eserlerine olağanüstü güzel girişler yapan Rousseau *Emile ya da Eğitim Üzerine*'nin birinci kitabını şöyle açar: “şeylerin yaratıcısının ellerine bırakıldığında herşey iyidir; insanın ellerindeyse herşey yozlaşır.” (Rousseau, 1979: 37). Rousseau, bir yandan Aydınlanmacı ve modernist bir yandan da Romantik ve anti-modernist ikircikliği yansıtan benzer söylemlerinin birini daha *Emile*'de

---

<sup>2</sup> Featherstone'nun bu argümanını güçlendirmek üzere ülkemizde de *Emile*'in önemini zikretmek gerekir. İ. Hakkı Baltacıoğlu bu eseri tam 51 kez okuduğunu söylemiştir.

<sup>3</sup> Geçtiğimiz yıl (2012) *Emile ya da Eğitim Üzerine*'nin basılmasının 250. yılıydı. Hala demokratik siyaset açısından önemini koruyan bu eser genellikle eğitim fakültelerinde kısmi de olsa bir ilgi çekmeye devam etse de siyasal kuramlar açısından ihmal edildiğinden şüphe yoktur.

tekrarlamaktadır. Bu genel durumu Mark Cladis'in teolojik okumasını takip ederek şöyle yorumlayabiliriz. Rousseau'nun eserlerinde sorunsallaştırılan insanlık durumu, yani bir yandan insanın toplumsal oluşu ama aynı zamanda insani toplumsallığın yozlaştırıcı etkisi şeklinde beliren, insanlığın içinde bulunduğu ikircikli bir konum vardır. Ama bu durumdan kurtulmak da mümkündür. Üstelik bu kurtuluşun biri kamusal diğeri özel olmak üzere iki ayrı yolu vardır. Kurtuluşa giden kamusal yol *Toplum Sözleşmesi* ve *Polonya Hükümeti* adlı eserlerinde de gösterildiği üzere toplumun reforme edilmesiyle mümkündür. Özel yol ise *Yeni Heloise*'de ve *Yalnız Adamın Hayalleri*'nde olduğu gibi yalnızlığa çekilmekle mümkündür. Cladis'e göre Rousseau'nun kamusal ve özel çözümleri Augustinusçu kötümserliğin ile Aydınlanmacı iyimserliğin etkilerini taşır. Kamusal yol Aydınlanmacı umut ve insana güvenin yansımasıdır. Bu yolla insan, batıl inançlarından, fanatizmden ve tiranlığın yarattığı kötülüklerden aklın aydınlığında reforme edilen toplumu oluşturarak aşar. İkinci yol, özel olan yol Augustinusçu inancı yansıtır: İnsanlar içlerindeki yaradılıştan olan düşüklük nedeniyle günahtan ve kötülükten arınamazlar. Bu nedenle özel yolda insanlar kendilerindeki kötülük yapmaya yatkın yanı hareket geçirecek sorumluluklardan ve toplumsal bağlılıklardan uzaklaşırlar (Cladis, 1995:198-199).

Birbirinden apayrı giden bu iki yolu, kamusal ve özel yolu birleştiren üçüncü bir yolu *Emile*'den çıkarmak mümkündür. Gerçekten de *Emile* hem aydınlanmacı aklı kutsayan, hem münzevice bir kaçışın sağlayacağı yararları karakter özelliklerine katan, hem de toplum içinde yaşamaya yazgılı biridir. Doğaya, doğal duruma geri dönüşün mümkün olmadığını bilincinde olan Rousseau, insanın kendi doğal yetilerinin, duygularının ve aklının olgunlaşması ya da erginleşmesi ile hakiki bir toplumsallık oluşturabileceğine inanır. Bu demokratik bir toplumsallıktır, Allan Bloom'un da ifade ettiği gibi *Emile* demokratik bir insanın yaratılmasıdır (Bloom, 1978). Ve eşitliği merkezine yerleştiren bir rejim olarak demokrasi ve onun meşru kurumları *Emile*'in hem özerkliğini tanıır hem de diğer üyelerle birlikte uyum içinde varolmasına olanak tanıır.

### III. *Emile*'in Yetileri ve Nitelikleri

Immanuel Kant 'Aydınlanma Nedir?' sorusuna verdiği cevapta Aydınlanmayı insanın "kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır" diye tanımlar ve bir özgürlük yolu olarak insanı kendi aklını kullanma cesareti göstermeye davet eder (Kant,

1983:139). Burada Rousseau'yu hatırlatacak şekilde doğanın böylesi bir özgürlüğü insana zaten sağladığını ifade eder ama tembellik ve korkaklık nedeniyle bir ömür sürebilecek olan bir erginleşmeme, olgunlaşmama ve dolayısıyla özgürleşmeme sorununa değinir. Ama bu durum kolaydır da. Kolaylık ve konfor özgürlüğe bedel olabilir: “Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir” (Kant, 1983:139).

Rousseau, Immanuel Kant'ın ‘Aydınlanma Nedir?’ sorusuna verdiği cevabı önceler şeklinde şöyle yazar: “Gerçek cesaret sahibi insanları mı arıyorsunuz? Onları doktorların olmadığı, hastalıkların sonuçlarından bihaber olanların bulunduğu ve ölümü hemen hemen hiç düşünmeyenlerin olduğu yerlerde arayın. Doğal olarak insan sebatla ıstırap çekmeyi ve huzur içinde ölmeyi bilir. Doktorlar reçeteleriyle, filozoflar ahlaki hükümleriyle ve rahipler vaazlarıyla insanın kalbinin ayarını bozar ve onu nasıl ölüneceğini bilmez kırlarlar” (Rousseau, 1979:55). İşte *Emile* böylesi uzmanlardan, doktor, filozof ya da din adamlarından gelen, faydalı gibi görünen ama nihayetinde onu kendi yargı ve deneyimleme gücüne yabancılaştırıcı müdahalelerden de özerk olabilmelidir.

*Emile*'in ikinci kitabında Rousseau'nun tartıştığı en önemli mesele yine özgürlük, özerklik ya da kendi kendine yetebilirlik meselesidir. Rousseau'ya göre beden işleme zihnin işlemesine koşuttur ve insan sadece ruhıyla değil bedeniyle de güçlenip özgürleşmelidir. Bedeniyle sürekli eylemlilik içinde olan ama ruhlarını geliştirmek üzerine çok az düşünen iki tip insana değinir ve bizlerin bunların hangisinin *Emile* için yol gösterici olabileceği üzerine düşünmemizi sağlar. Bu tipler köylü ve vahşidir. Köylünün tüm hamlık, kabalık ve beceriksizliğine karşılık, vahşi sağduyulu ve zihinsel incelik sahibidir; köylü donuk ve cansız, vahşi ise zehir gibidir, kıvraktır (Rousseau, 1979:118). Köylünün temel sorunu her zaman kendisine emredileni yapması ya da babadan kalma usulleri sürdürmesidir: Bir otomat ya da robot gibi rutinini hiç bozmaz. Yani köylüde aklın, akletmenin yerini alışkanlık ve itaat almıştır. Buna karşılık vahşi belli bir yere bağlı değildir; öngörölmüş işleri yoktur. En önemlisi de kendi iradesinden başka yasaya uymamasıdır. Her eyleminde kendi aklını kullanmak zorundadır. “Dolayısıyla” der Rousseau “Ne kadar bedensel egzersiz yaparsa, zihni de o ölçüde aydınlanır; bedensel gücü ve aklı birlikte gelişir” (Rousseau, 1979:118). O halde *Emile* kendi aklını

kullanmayı, kendisi adına karar vermeyi öğrenmelidir. *Emile*, vahşiye benzer şekilde doğanın öğrencisidir ve “erkenden mümkün olduğunca kendi kendine yeterli olmayı öğrenir; sürekli olarak başkalarına yönelmeye alışmamıştır...O kendisiyle doğrudan ilgisi bulunan herşeyi yargılar, öngörür ve akleder...Dersini insanlardan değil doğadan alır” (Rousseau, 1979:119). Rousseau *Emile*’in hem ruhunu hem de bedenini geliştirmesinin elzem olduğunu düşünür. *Emile*’de “bir bilgenin akli ve bir atletin dinçliği” bulunmalıdır (Rousseau, 1979:119).

Eğer insanlar tıpkı *Emile* gibi bedenlerini ve ruhlarını besler ve dinç tutarlarsa hem özerk hem güçlü hem de mutlu olurlar. Ama mutluluk için kaçınılmaz olan bir koşul kişilerin yeteneklerine uygun arzulara sahip olmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken şudur: Rousseau kesinlikle arzulara gem vurulmasını önermez. Aksine insanın tıpkı doğa durumunda olduğu gibi arzularıyla yapabilirlikleri arasında bir denge oluşturmasını ister. İnsanın yetenek ve becerilerinin geliştirilmemesi ve atıl kalması da mutsuzluğa yol açar. Ancak ve ancak bütün gücümüzle eylediğimizde ruhumuz huzur bulur ve insanoğlu da iyi bir düzen kurmuş olur (Rousseau, 1979:80).

Arzuları ve yeteneklerini dengeleyememiş bir insan Rousseau’nun üçüncü kitapta da dert edindiği bir durumdur. Üçüncü kitabın başlarında Rousseau bir insanı neyin zayıf yaptığını sorar ve cevaben gücüyle arzuları arasındaki eşitsizliği gösterir (Rousseau, 1979:165). İnsanı zayıf kılan tatmin edemeyeceği tutkularıdır ki bu tutkulara gem vurmaya öğrenmek zorunludur. Bu koşullarda *Emile*, “çalışkan, ılımlı, sabırlı, emin ve cesaret doludur” (Rousseau, 1979:208). Ayrıca “zorunluluğun yasasına” ve kaçınılmaz olanın bilincine sahip olduğu için nafile isyan ve itirazlarda bulunmaz (Rousseau, 1979:208).

Ama elde edebileceği ve kendisini gerçekleştireceği tutkuların peşinden gitmelidir de. Bu nedenle Rousseau dördüncü kitapta insanın tutkulara sahip olmasını oldukça doğal karşılar. İnsani tutkuların kaynağı ve kalıcı olanı Rousseau’nun felsefesinde çok temel bir yere sahip olan *amour de soi* ya da öz-sevgi kavramına bağlanabilir. *Amour de soi* ilkel ve içsel bir tutkudur ve diğer bütün tutkular ondan türer. Rousseau’ya göre kişinin kendisini sevmesi gayet normaldir ve doğal düzene uygundur. O halde *Emile*’in de— bütün çocukların da olduğu gibi— ilk duygusu kendini sevmek ve bundan türeyen ikinci duygusu kendisine yakın olanları, onu seven, ona bakan, onunla ilgilenen ve ihtiyaçlarına cevap verenleri sevmektir. Rousseau buradan ilginç bir şekilde bir insanın iyilikseverliğe doğal olarak yöneleceğini düşünür çünkü kendisine yaklaşanlar, yakınında olanlar ona yardım için orada olmuşlardır. İnsan kendine



dönük ve kendisi ile ilgili düşündükçe ve ihtiyaçları karşılandığı sürece öz-sevgi doğal ve sağlıklıdır. Ancak Rousseau'nun *amor propre* dediği sağlıklı bir öz-sevgi daha vardır. Bu insanın kendisini başkalarıyla karşılaştırmasına dayandığı için asla tatmin olmayacak bir (Rousseau, 1979:213) sevgidir çünkü imkansız bir ikili talebe dayanır: “Kendimizi başkalarına yeğleriz ve dahası başkalarından da kendileri pahasına bizi yeğlemelerini bekleriz” (Rousseau, 1979:214). Rousseau'ya göre nefret ve öfke dolu tutkular tam da böylesi bir tutkudan *amour propre*'dan türer. İşte iyilik ve kötülüğün, insani mutluluk ve esenliğin kaynağını burada yakalayabiliriz. İnsanı iyi yapan ihtiyaçlarının sınırlılığı ve sadeliği ve elbette diğer insanlarla kendisini mümkün olduğunca az kıyaslamasıdır. Dolayısıyla insanı kötü yapan sınırsız ihtiyaçlar ve kendisine ilişkin yargısının başkalarının görüşlerine bağlı oluşudur (Rousseau, 1979: 214). Rousseau'nun adeta bir münzeviymişçesine *Emile*'i toplumsallığın olumsuzluklarından kaçırıp doğallığına uygun değerlerle güçlendirmeye çalışmasının nedeni budur: Sürekli başkalarıyla kıyaslanan bir kendilik asla özerk olamaz, mutlu olamaz ve erdemli de olamaz.

Rousseau'ya göre *Emile* gibi iyi yetiştirilmiş bir genç insanın kazandığı ilk duygu aşk değil dostluktur. Bu itibarla erken yaşta cinsellikle ve şehvetle bağlantılanmış bir aşk yerine hemcinslerine dostane duygular beslemesi öğretilmelidir ki yüreğine insanlık sevgisinin tohumları atılabilsin (Rousseau, 1979:220). Bunu daha açıkça Rousseau şöyle ifade eder:

Her zaman genç adamlar görmüşümdür ki bunlar erken yaşta bozulmuş ve kontrolsüzce kadınlara ve ahlaksızlığa düşmüşlerdir aynı zamanda insaniyetsiz ve zalimdirler. Huylarının ateşi onları sabırsız, kindar ve azgın yapmıştır. Tahayyülleri bir tek konuyla doludur. Ne acımaları vardır ne de merhametleri. Azıcık zevkleri için babalarını, annelerini ve bütün dünyayı feda edebilirler. Öte yandan, mutlu bir sadelik içinde yetişmiş genç bir adam doğanın ilk hareketleriyle müşvik ve sıcakkanlı tutkulara çekilir. Sevecen kalbi hemcinslerinin acılarından etkilenir. Dostunu yeniden görmenin tatminkar heyecanına sahiptir; kolları dostça okşayan kucaklamayı nasıl bulacağını bilir; gözleri şefkatle nasıl gözyaşı dökeceğini bilir (Rousseau, 1979:220).

Rousseau'ya göre insanın kırılganlığı onu toplumsal kılar; ortak acılar bizi insanlığa döndürür. *Emile* asla insanlardan ve insanlıktan izole olamaz. *Emile* insanlara bağlıdır çünkü mutlak anlamda bir kendi kendine

yeterlik sözkonusu değildir. Bu nedenle Rousseau yalnızlıktansa toplumsal bağlılığın kaçınılmazlığını şöyle anlatır:

Her bağlılık bir yetersizlik emaresidir. Eğer hiçbirimiz diğerlerine ihtiyaç duymasaydık, onlarla birlik olmayı istemezdik. Tam da kendi marazımızdan kendi zayıf ve kırılğan mutluluğumuz doğar (Rousseau, 1979:221)

Rousseau asla münzevice kendi kendine mutlak anlamda yeten bir insanlık arayışında değildir. Ona göre hiçbir şeye ihtiyaç duymayan kişi hiçbir şeyi sevmez ve hiçbir şeyi sevmeyen kişi de mutlu olamaz. O halde mutluluk diğer insan kardeşlerimizle mümkündür. Burada ilginç bir şekilde, Rousseau'nun anlayışında bizi birbirimize yaklaştıran şeyin ortak zevklerden ya da ortak çıkarlardan ziyade ortak acılar olduğu görülür. Rousseau'nun felsefesinin romantik yanını yansıtan bu yoruma göre ortak insani ihtiyaçların insanları çıkar için biraraya getirdiği olur ama insanları sevecenlikle birbirine bağlayan ortak ıstıraplardır (Rousseau, 1979: 221).

Rousseau'nun eşitlikçi felsefesini dayandırdığı temel noktalardan birinin de ortak ıstıraplarımız, kırılğanlığımız olduğu söylenebilir. Bu nedenle Rousseau'ya göre *Emile*'in anlaması gereken ve dolayısıyla hepimizin anlaması gereken açık gerçek şudur: İnsanlar doğal olarak soylu ya da zengin değildir. Aksine her insan “çıplak ve yoksul doğar” (Rousseau, 1979: 222). Her insan yaşamsal ıstıraplara ve elbette ölüme maruz kalır. Ve insani gerçekliği oluşturan bunlardır (1979:222). Bu şekilde insanın kırılğanlıklarını merkezileştiren Rousseau doğal olarak merhamet duygusunu ön plana çıkarır. Duyarlı ve merhamet sahibi bir varlık olarak dünyaya gelen *Emile* etrafında kendisi gibi ıstırap çekenler olduğunu hisseder ve farkeder (Rousseau, 1979: 222). Bu da onu insanlara ve insanlığa yönelten ve bağlayan doğal bir durumdur. Rousseau'nun böylesi yargılarından türettiği birkaç düstur vardır. Bunlar:

1. Kişi kendisini kendisinden daha mutlu insanların değil kendisinden daha çok merhamete muhtaç olanların yerine koyar.
2. Kişi başkalarındaki acılardan ancak kendisinin muaf olmadıklarına merhamet eder.
3. Kişinin başkalarının talihsizliğine duyduğu merhamet, talihsizliğin miktarıyla değil bu talihsizlikten kaynaklanan acıya yönelik his ile ölçülür (Rousseau, 1979:223-225)

Başkalarının acılarına özellikle de bizden zor durumda olanların talihsizliklerine ortak olmak, kendimizi onların yerine koymak Rousseau

açısından bir erdemdir. Bununla birlikte başkalarının acılarına empati beslemek, kendimizi onların yerine koymak başka başkalarının yerinde olmayı istemek başkadır. Rousseau'ya göre asla kabul edilemeyecek olan *Emile*'in kendisinden başka birinin yerinde olmayı istemesidir: İsterse bu kişi Sokrates gibi bir filozof olsun. Rousseau'ya göre kişi kendisine bir kez bile yabancılaşırca ardından kendisinden vazgeçmesi, kendisini tamamiyle unutmaya kaçınılmazdır (Rousseau, 1979: 243). Rousseau'nun özerklik ve özgürlük anlayışında insanın kendisinden başka biri olmak istemesi kabullenilir bir durum değildir. Bu bakımdan bir başkasını taklit etmek insani özgürlüğe ket vurucu niteliktedir. Kişinin kendisini kendi içsel ya da doğal varlığından başka, dışsal bir varlığın özelliğini tekrarlamak istemesi yabancılaşmanın ve kendisinden vazgeçmenin göstergesidir. Kişi başkasına merhamet duyarken bile kendisinden vazgeçmemelidir.<sup>4</sup> Merhamet sahibi *Emile* sadece insanlar arasındaki kavga gürültüyü değil hayvanlar arasındaki çatışmayı da sevmez. Huzur ve barış dolu ruhu *amour propre*'tan etkilenmez (Rousseau, 1979:251).

Merhamet sahibi, özerk, kendinden emin, ne hükmetmek ne de hükmedilmek arzusu duyan ve toplumsallığa yönelen *Emile* için bir eş sahibi olmak hem doğal hem de toplumsal bir ihtiyaçtır. Ama bu eş nerden bulacaktır? Rousseau dördüncü kitabın sonunda *Emile*'e bir eş, bir hayat arkadaşı seçmenin önemine değinir ve beşinci kitabı Sophie'ye ayırır ve bu arada şu sözlerle Paris şehrini, belki de insani toplumsallığın ve kurumsallığın oluşturduğu yozluğu temsil ettiğini düşündüğü için, eleştirir:

“Adieu, öyleyse Paris, ünlü şehir, gürültünün, dumanın ve çamurun şehri, kadınların artık onura inanmadığı erkeklerin de artık erdeme inanmadığı yer. Adieu Paris. Biz aşkı, mutluluğu ve masumiyeti arıyoruz. Asla senden yeterince uzakta olamayacağız” (Rousseau, 1979: 355)

Burada da Rousseau aslında *Emile*'i şimdiye kadar bir anlamda münzevice yetiştirmesini meşrulaştırırcasına bir Paris eleştirisi yapar. Ardından beşinci kitaba girişte John Locke'a gönderme yaparken eşitlikçi yanı bir kez daha ortaya çıkar: Locke bir soylu beyefendinin yetişmesiyle ilgilendiği için evlenme çağı gelince soylu beyefendiyi sevdiğine bırakmak gerektiğini düşünerek sözünü bitirir. Oysa Rousseau bir soylunun değil modern toplumdaki eşit bireyin yetişmesiyle ilgilenmektedir, o halde tahayyül edilmiş bu modern ve özerk karakterin

<sup>4</sup> Brint Rousseau'nun Platon'un sanatlara karşı oluşuna benzer bir şekilde teatral bir mimesis'e karşı çıktığını detaylı olarak tartışır (Brint, 1988: 620-621).

ona hayat boyu eşlik edecek olan sevdiğinin de tahayyül edilmesi gerekir (Rousseau, 1979:357).

Rousseau'ya göre Sophie ve temsil etmekte olduğu gibi bütün kadınlar cinsiyetleri dışında erkeklerle aynıdırlar. Bedensel “organları, ihtiyaçları ve yetenekleri” anlamında herşey aynıdır ama işin içine cinsiyet girince işler değişir (Rousseau, 1979:357). Çünkü Rousseau ideal bireylerin yetişmesini öngörürken aynı zamanda onların belirli bir toplumsal ve ahlaki düzene uyumlu olmalarını ister. Her iki cinsiyet, kadın ve erkek ortak bir amaca hizmet edeceklerdir ama hizmet tarzları birbirlerinden tümüyle farklı yani tamamlayıcı nitelikte olmalıdır. Cinsiyet farkı Emile ve Sophie'yi hem birleştiren hem de ayıran bir unsurdur. Farklı cinsiyet farklı toplumsal, duygusal ve ailevi rolü gerektirir. Her biri farklılaşan roller oynadıkları için de birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Rousseau başlangıçta eşitlediği kadın ve erkeği toplumsal birliklik gereği farklılaştırarak kendisinin önemsemediği türden bir eşitsizliğe yol açar. Erkek aktif ve güçlü kadın ise pasif ve zayıf olmak durumundadır (Rousseau, 1979:358). *Emile* ve Sophie'nin yetiştirilmesi tamamen farklıdır. Sophie açıkçası her devre özgü sayılabilecek bir kadınlık bilgisiyle yetişmelidir oysa *Emile* özgürlüğüne ve eşitliğine düşkün, yargılarının sahibi olan bir özne-bireydir.<sup>5</sup>

Yine inanç sistemi açısından da yetiştirmeleri farklıdır. *Emile* inanç sahibidir. Rousseau *Emile*'e ruhunda her zaman Tanrı'nın varlığını arzulayacak bir yer açmasını ve bu varlıktan hiç kuşku duymamasını öğütler. Esas nokta dine ilişkin ödevlerin “insan yapımı kurumlardan bağımsız” olduğunun bilinmesidir (Rousseau, 1979:311). Rousseau'nun gözünde gerçek “tanrısalığın tapınağı adil bir kalptir” (Rousseau, 1979: 311). Gösterişçi bir dinseliktense içsel tapınma bu bakımdan önemlidir. Bütün dinlerin şu ya da bu şekilde Tanrı sevgisine dayandığına inanan Rousseau bütün dinlerin benzer türden ahlak düsturlarını salık verdiğini düşünür (Rousseau, 1979:311-312). İşte *Emile* bunları bilerek inanç sahibi olmalıdır. *Emile* inançlıdır ama Sophie dindardır. Sophie'nin dindarlığı makul ve sade bir dindarlıktır: çok az dogması olan ve fazlaca ritüel gerektirmeyen bir dindarlıktır bu. Aslolan ahlaklı olmaktır ve iyilik yapmak da Tanrı'ya tapınmakla aynı manayı taşır (Rousseau, 1979:396-7). Rousseau için daha hayati bir nokta Sophie'nin erdemliliğidir.

---

<sup>5</sup> Rousseau'nun en güçlü eleştirmenleri arasında feminist kuramcılarını saymak gerekir. Çoğu feminist için Rousseau kadın düşmanlığının öncüsüdür. Ama başka konularda olduğu gibi bu konuda da monolitik bir Rousseau yorumu yoktur. Bu konuda özellikle Lange, L.(2002), *Feminist Interpretations of Jean Jacques Rousseau*, Pennsylvania State University Press.

Erdemlilik hem gerçek mutluluğa açılan bir kapıdır hem de bir kadının bütün ihtişamı erdemliliğinden gelir. Rousseau Sophie'nin güzel olmadığını söyler. Erdemli bir kadın herkes için değil eşi için güzellikler taşımalıdır.

Erdemli olmak öylesine önemlidir ki Rousseau *Emile*'e bunu beşinci kitabın sonlarında bir kez daha güçlü bir şekilde hatırlatır: “Tanrı’yı iyi diye adlandırırız ama erdemli demeyiz. Çünkü Tanrı’nın iyi olmak için çaba harcaması gerekmez” (Rousseau, 1979:444). Rousseau’nun açıkça ifade ettiği gibi erdem çaba gerektiren, insana özgü bir nitelikler; erdem ile güç aynı kökenden gelir. Bütün erdemlerin temelinde metanet vardır. İnsan doğası gereği zayıf da olsa iradesi ile erdemli olmayı başarabilir. Ama sadece kendine iyi olan biri de erdemli sayılmamalıdır. Bu nedenle Rousseau erdemli insanın kim olduğunu açıklarken onun “duygularını nasıl zaptedeceğini bilen”, “aklını ve vicdanını kullanan”, “ödevini yerine getiren” ve dolayısıyla “kendine tutturduğu düzeni sürdüren” biri olduğunu söyler (Rousseau, 1979:445). Ama *Emile*'i uyarır zira onun öğrendiği ve deneyimlediği, ancak ve ancak bir kölenin sallantıda olan özgürlüğüne benzer: Hiç kimseden emir almamakla özgür görünmektedir *Emile*. Oysa gerçekten özgür olmak için “Kendi kendinin efendisi olmayı öğren”meli ve “Kalbine hükmet”melidir ki ardından zaten erdemlilik gelecektir (Rousseau, 1979: 445). Tüm bu özellikleri kazansa bile *Emile*'in özerkliğinin bozulma ihtimali hep vardır. Rousseau bir öğretici olarak bu anlamda da *Emile*'den daha deneyimlidir ve onu kendi kendine yeterlik anlamında erdemlileştirdikten sonra toplumsallık içinde de erdemli olmasının ve hala özgür ve özerk olmaya devam edebilmesinin yollarını da göstermelidir. Bu ise sözleşmeli ve kendi içsel norm ve kurallarımızın dışındaki yasaya da uyarak birarada yaşamının koşullarını bilmeyi gerektirir. İşte böylece *Emile*'den *Toplum Sözleşmesi*'ne bir kapı aralanır. Nihayet doğallık ve toplumsallık iyi düzenlenmiş bir toplumda mümkün olabilecektir.

#### **IV. *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi***

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nin *Emile*'e bir ilave olarak okunması gerektiğini belirtir; (Melzer, 1983:633), zira *Emile*'in beşinci kitabında *Toplum Sözleşmesi*'nden kısa alıntılar yapar. Bu durum *Emile* ile *Toplum Sözleşmesi*'nin birarada okunması gerektiği savını haklı çıkarır. Gerçi Rousseau araştırmacılarının çoğunluğunun çelişkiselliğine vurgu yapmalarına rağmen Rousseau'nun bütün eserlerinin temel bir ilişkisellik

içerdiği açıktır.<sup>6</sup> *Emile*'in ve elbette Sophie'nin erdemliliğine yapılan vurgu tam da Melzer'in belirttiği türden bir siyasi arayışla ilgilidir. Melzer'm da altını çizdiği gibi Rousseau'ya göre siyasetin amacı sadece yaşamın ve servetin güvence altına alınması olamaz; aslolan “erdemli ve sağlıklı insanlar üretmektir” (Melzer, 1983:633). Melzer Rousseau'nun modern siyaset ve felsefenin iş ve para odaklı söylemine isyan ederek antik siyasetçilerin ahlak ve erdemle dolu söylemine yöneldiğini söyler (Melzer, 1983:633)

Ahlak ve erdem sadece *Emile* ve Sophie'nin oluşturduğu birliktelikteki mutluluk için yeterli değildir. *Emile*, beşinci kitabın sonlarına doğru “Bana Sophie'yi ve tarlamı ver- ve (böylece) mutlu olacağım” der (Rousseau, 1979:457). Rousseau, bu ifadeyi bir yandan onaylayarak bir eş ve bir tarlanın bilge bir erkeğin mutluluğuna kafi olacağını belirtir ancak bu tarlanın dünyanın nasıl bir yerinde olacağı da önemlidir. Zira bu yer kişilerin rahatça kendi kendilerinin ve kendilerine ait olan toprakların efendisi olabildikleri; kimseye bağımlı olmadan, kimseye zarar vermeden ve kimseden de zarar görmeden yaşayacakları bir yer olmalıdır. Burada Rousseau'nun bütüncül bir toplumsal ve siyasal bir dönüşüm arzuladığı bellidir. Açıkça *Emile*'in zorba yönetimlerden, baskı ve zulümle örülü dinsel inançlardan ya da sapkın ahlak ve törelerden azade bir yer bulması gerektiğini düşünür. Bu öğütler dikkate alındığında reformun boyutları belirginleşir: Yönetmel, dinsel ve geleneksel düzeylerde etkili bir değişim olmalıdır. Ayrıca, *Emile*'in özellikle soylu ve zenginlerden sakınması gerektiğini Eski Ahit'teki *Navot'un Bağı* adlı hikayeye gönderme yaparak belirtir (Rousseau, 1979:457). Navot babasından kalma küçük bir bağın sahibidir. Bu bağ ise Kral Ahav'ın tarlalarının dibindedir. Tüm zenginlik ve varlığına rağmen Ahav, Navot'un bağına göz diker. Navot kendisine ait olan baği satmak istemeyince Ahav kahrından hastalanır, eşi Jezebel de çözüm olarak iki yalancı şahitle Navot'un idamını ve bağının da Ahav'a verilmesini sağlar. *Emile*'in bu kıssadan çıkaracağı hisse açıktır. Rousseau, maddi gücün ve soyluluğun hükmetmediği bir yer hayal eder. Böyle bir yer için herkesi eşit şekilde bağlayıcı toplumsal bir sözleşme gereklidir. Ve elbette yasa gereklidir. İnsanın “aklından ve vicdanından çıkan yasalara” bağıllık, özçakar yerine “genel iradeyi” ve ortak çıkarı yansıtan yasaya bağıllık gereklidir. Ama bu öyle bir yasa, öyle bir iradedir ki ona uyulduğunda özgürlükten hiçbir şey kaybedilmez. *Emile*'in bir münzevi ya da doğa durumunda yaşamadığı bellidir. O halde

---

<sup>6</sup> Scott, bu ortak prensibi Rousseau'nun bütün eserlerinde yer alan “doğanın insanı mutlu ve iyi yaptığı ama toplumun onu yoksun ve bedbaht kıldığı” anlayışında bulur (Scott, 1994:473).

bir münzevinin ve doğa durumundaki insanın karşılaşmayacağı durumları göze almalıdır: Navot'un Bağı'nda da kısmen simgelenen diğer insanların hatta komşularının muhtemel tiranlıklarıdır.

Bu noktada, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde üzerinde durduğu en temel konulardan biri gücün hak yaratmayacağı prensibidir (Rousseau, 2009:7). Bu durumda insanlar arasında meşru ve haklı yetki yaratmanın tek yolu sözleşmedir. Toplumsal bir sözleşme sonucu oluşacak olan toplum herkesin can ve mal güvenliğinin sağlandığı bir toplumdur. Rousseau'ya göre bu toplum biçiminin en temel niteliği "her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda" kalmakta ve elbette toplumsal sözleşmeden önceki kadar özgür olabilmektedir (Rousseau, 2009:14). Yani topluma bağlanan kişi aslında hiç kimsenin buyruğunda değildir. Bu tam da Rousseau'nun genel irade kavramıyla ulaşmak istediği temel amaçlardandır. Genel iradenin yaratacağı etki öncelikle bireysel özgürlüklerle hakları uyumlu hale getirmektir ama bu süreçte insanlar kendi iradelerinden başka bir iradeye tabi olmamalıdır. Frederick Barnard'ın da belirttiği gibi genel iradenin işleyebilmesi bireylerin doğal durumundaki hallerinden bir topluluk aidiyetine sahip olabilmelerini yani yurttaş haline gelebilmelerini gerektirir (Barnard, 1984: 245).

Rousseau'nun yurttaşları "kendilerini yönetmeyi iyi bilmelidir" çünkü ancak onlar asla "yönetilmeye gereksinim duymazlar" (Rousseau, 2009:63) Küçük ölçekli, herkesin katılımını mümkün kılan ve teşvik eden, yurttaşların birbirlerini tanıyabildikleri bir toplumda gerçekten yönetmek ile yönetilmek ayrımı ortadan kalkabilir. Bu toplumun önemli özelliklerinden biri sadeliktir: hem törelerde yani kamusal işleri yapmaya ilişkin bir prosedürel sadelik hem de lüks ve gösterişten sakınmak, azla yetinmeyi erdem kabul edebilmek anlamında bir sadelik (Rousseau, 2009: 63). Sadeliğin erdem kabul edildiği ve erdemli olmanın da en önemli insani güç addedildiği bir toplumda hem herkes için kamusal katılım anlaşılır ve istenir kolaylıktadır hem de kimse kimsenin (maddi ve bedensel) varlığına göz dikmeyecek duyarlıktadır. Geraint Parry'nin de vurguladığı gibi Rousseau'nun amacı, "herkesin kendini gerçekleştirebildiği ve topluluk duygusunundan zevk alabildiği reforme edilmiş bir toplumda yaşayabilen reforme edilmiş insanların bulunduğu bir erdem dairesi yaratmak"tır ( Parry, 2001: 248). İşte *Emile* bu erdem dairesinin oluşumunun kurucu ve tayin edici bir üyesidir. Her üyesi *Emile* gibi olan bir topluluk demokratik ve özgür bir toplumdur. Bu toplumda bireysellikler ortak çıkarlarla uyumludur. Yasa ortak iyiyi ve ortak iradeyi sembolize eder. Üyeler yasaya uyduklarında kimseye boyun

eğmiş olmazlar. Erdemin, insani iyiliğin ve eşitliğin yeniden anlam bulduğu bir toplumsallık sözkonusudur. Bu toplum nihai olarak Augustinusçu karamsarlık karşısında Aydınlanmacı umudun galebe çaldığı bir toplumdur.

*Emile*'i *Toplum Sözleşmesi* ile birarada okuma çabası bizim açımızdan özerk bireyselliğin toplumsallıktan kopmaksızın varolabilmesinin yolu olması nedeniyle değerlidir. Ancak Rousseau'nun radikal, hatta atomcu bir bireyciliğin de boğucu bir totaliteryenizmin de öncüsü olduğuna ilişkin birbirine taban tabana zıt argümanlar birçok kuramcı tarafından kabul görmektedir. Burada önce *Emile* üzerinden Rousseau'nun bireyciliğinin boyutları ele alınacaktır. *Emile*'in okumasına izin verilen tek eser *Robinson Crusoe*'dur. *Emile*'in özelliklerini ön plana çıkarmak için Robinson Crusoe ile karşılaştırılacaktır. Ardından Rousseau'ya yönelik totaliterlik argümanları ve *Emile*'in aslında ürkütücü bir anti-ütopya olduğu savı tartışılacaktır. Ve böylesi aşırı yorumların ötesinde *Emile*'in *Toplumsal Sözleşme* ile birlikte okunduğunda demokratik toplumun ihtiyaç duyduğu sağlıklı bir özerk bireyin prototipi olduğu gösterilecektir.

## V. *Emile* ve *Robinson Crusoe*

Rousseau'nun, *Emile*'in adeta Kantçı bir ahlaki özerklik prensibini çağrıştıran bir modern birey olmasını istediği açıktır. *Emile* kendi kendine düşünebilmesi, başkalarının yani herhangi bir yorumcu ya da temsilcinin yargılarına ihtiyaç duymaması yönünde gelişmelidir. Her anlamda kendi ayakları üzerinde durabilmeli, kendi kendine yeter olabilmelidir. O halde *Emile*'in okumasına izin verilen tek kitabın Daniel Defoe'nin yazdığı *Robinson Crusoe* olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Bilindiği gibi *Robinson Crusoe* Batı düşünce tarihinde tıpkı *Emile* gibi bir roman olmanın çok ötesinde bir etkiye sahiptir. Edebiyat eleştirmeni Ian Watt, Robinson Crusoe'yu, Goethe'nin Faust'u, Servantes'in Don Kişot'u ve farklı yazarlar tarafından farklı şekillerde yorumlanmış bir karakter olan Don Juan ile birarada düşünmek gerektiğini iddia eder. Bu karakterlerin her biri, aslında Batı modernitesinin büyük mitlerinin yansımalarından ibarettir. Bu kahramanların her biri Batılı modern tahayyülün peşinden koştuğu bir amacı sembolize eder; her biri esasen hem *arête*'nin yani mükemmelleşmenin, kendini potansiyelerinin tümünü kullanarak gerçekleştirmenin ve hem de *hubris*'in yani aşırı büyüklüğün vücut bulması; her biri istisnai bir üstün yeteneğin ve bozucu bir aşırılığın maddileşmesidir. Don Kişot, bir yandan "çoşkun bir



cömertlik” sergiler ama aynı zamanda “şövalyevari bir idealizmin kısıtlayıcı körlüğü”nde kaybolur (Watt, 1951:95). Don Juan, sonsuz ve sınırsız bir “cinsellik deneyimleme arzusu” ile dizginlemezken bir yandan da “bunun verdiği azap” ile kavrulur (Watt, 1951:95). Faust ise bilme istemi, “merak”ı hiç bir zaman giderilemeyen aksine tam da bu yüzden “lanetlenen yüce bir bilgeyi” simgeler (Watt, 1951:95) Kısaca bu karakterlerin her biri kendilerince tipik ama oldukça da özgün bir modern bireydir; her biri modern bireyin farklı, renkli ve çelişkilerle bölünmüş bir yansımasıdır. Peki Rousseau ve onun erdemli ve özerk *Emile*’i bu modern kahramanlarla birarada düşünülebilir mi?

Sıklıkla Rousseau’nun çelişkilerine değinen araştırmacılara farklı bir yorumla cevap verdiği ‘Rousseau ve Dramatik Tahayyül’ün Paradoksları’ adlı makalesinde Benjamin Barber (1978) Rousseau’nun genel siyasi felsefesini incelerken, onu modernitedeki genel insanlık durumu ile anlamlandırabileceğimizi söyler. Ona göre modernitede insanlık durumu ikirciklilik gibi görünür; mesela özgürlük ancak yalnızlık ya da kendi kendine yeterlik ile mümkün olabilir. Bu bakımdan Rousseau kimi eserlerinde özellikle otobiyografik olanlarda bir yandan yalnızlığı romantize eder, ama daha politik eserlerinde toplulukçu bir yurttaşlığı idealleştirir. Yalnızlık insan özgürlüğü için zorunludur, çünkü ancak hiç kimseye bağımlı olmayanlar özgür olabilirler. Oysa bu durum insanlık durumuna aykırıdır, çünkü insanlar doğaları gereği birbirlerine ya da doğaya bağımlıdırlar. Bu ikirciklilik karşısında Rousseau, *Emile*’de ‘Gerçekten mutlu bir insan münzevidir, aslında sadece Tanrı mutluluğun tadını çıkarır.’der (Barber, 1978:81). Rousseau pekala insanların da doğalarına uygun, erdemli ve özerk olmayı başardıklarında mutluluğa ulaşabileceklerine inanır. Dolayısıyla *Emile*’e *Robinson Crusoe* okutmakla özgürlük, bağımlılık ve dünyevi mutluluk yolunun anahtarını da vermek ister. Mark Cladis’in de ifade ettiği gibi:

Biz radikal yalnızlar, tek başımıza birçok kederden korunaklıyız ama bu halde ne tam mutlu ne de ahlaklı olabiliriz. Başkalarıyla birlikteyken birbirimizi hırpalarız ama yine de belli belirsiz bir ahlaki ilerlemeyi, kırılğan bir insani neşeyi deneyimleriz. Bu ikili durum Rousseau’nun bize ait açmazı tarif etmesidir (Cladis, 1995:181).

Rousseau için bu açmaz içinden çıkılmaz bir açmaz değildir. Üstelik ahlaki özerklik için toplumsallık kaçınılmazdır. Doğada yalnız yürüyüşler yaparken ya da doğa durumundayken gerçek anlamda mutlu ve erdemli olamayız. Ama yalnızlıktan, doğallıktan ve doğa durumundaki halimizden toplumsallığımız için öğreneceğimiz çok şey vardır.

Robinson Crusoe, yalnız bir insanın, dışsal yargılardan bağımsız bir şekilde verdiği yaşam mücadelesidir.<sup>7</sup> Rousseau da Robinson Crusoe karakterini adasında, bir başına, hiçbir yardım olmadan ve araç gereç olmadan kendi geçimliğini çıkarmayı başarmış hatta bir refah ve mutluluk sağlamış biri olarak önemser (Rousseau, 1979:184). Bu ada elbette toplumsal bir durumu yansıtmaz. Robinson Crusoe toplumsal bir insanı o anlamda göstermez ama *Emile* zaten Robinson Crusoe olmayacaktır. Yine de Robinson Crusoe'nun durumu *Emile* için önemlidir. Çünkü kendisini varetmek için toplumsal önyargılardan uzaklaşması ve kendi yargı ve kanaatini oluşturması gerekir (Rousseau, 1979:185). Üçüncü kitabın sonunda Rousseau *Emile*'in kendi kendisini başkalarının yargısından bağımsız olarak düşünebildiğini ve başkalarının onu düşünmemesini olumlu bulduğunu belirtir. *Emile* hiç kimseden birşey talep etmez ve hiç kimseye de kendisini borçlu hissetmez. O toplumda yalnızdır ve yalnızca kendisine güvenir (Rousseau, 1979: 208). Zaten Rousseau *Emile*'e bunu öğretmek ister: Doğaya göre yetişen *Emile*'in sivil topluma ya da medeni yaşama giren insanın yitirdiği bütünlüğü kazanmasını umar. Gereksiz nesnelere ve tutkulara kapılması yanlıştır çünkü bunlar hem *Emile*'i diğer insanlarla çatışmaya sürükler hem de onu özerkliğinden eder. O halde *Emile* yalnızca ulaşabileceklerini arzulamalı; kendi kontrolü dışında gelişen durumlara katlanabilmelidir. *Emile* öfkeye meyilli olmamalıdır çünkü öfke başkalarına olan bağımlılığı ve gerçekleşmeyen arzuların doğan hayal kırıklığını gösterir. Dolayısıyla *Emile*, gelecekte başına neler gelir endişesi taşımaz ve elde edemeyeceği şeyler için kaygılanmaz; varolan haliyle mutludur. Üstelik sadece kendisi olmak ister (Nichols, 1985:535). Bu itibarla Nichols'e göre *Emile* üç prototipe karşı konumlandırılır: Antik kahraman, burjuva ve dindar. Antik kahraman, onur ve soyluluk için; burjuva maddi

---

<sup>7</sup> Donna Harraway Batı düşüncesindeki *Robinson Crusoe* karakteri için önemli bir eleştiri getirir. `Adem ve Havva, Robinson Crusoe ve Cuma, Tarzan ve Jane: Bu figürler Batılı beyaz insanın toplumsallığının kökenlerini ve kuruluşunu anlatırlar. Bu hikayeler "insan" doğası ve "insan" toplumu hakkında iddialarda bulunurlar. Batılı hikayeler erkeğin hamile kalmayan, muktedir ve bütünü algılamakta yetenekli oluşuyla tepeden bir bakışla alanda araştırma yapabileceğini anlatırlar... Ama bu Batılı hikayelerdeki başlangıç momenti yalnızlıktır. Adem yalnızdı, Robinson yalnızdı, Tarzan yalnızdı; onlara herhangi bir insan yoldaşlık etmemişti. Ama bu çiftlerin her biri rasyonel özerk benliğin mantık dışı yetersizliğine bir çözüm olamaz çünkü tahakkümün çelişkileri doludur. Batı'nın trajedisi sayılarda gizlidir: Bir çok az, iki ise çok fazladır' (Harraway, 1984: 489). Harraway muhtemelen bu çiftlere *Emile* ve *Sophie*'yi de eklerdi.

kazanç için ve dindar Tanrı'ya ve öteki dünyaya adandığı için iyi olanı kendilerinin dışında ararlar ve bağımsız olamazlar ve hayal kırıklığı ve mutsuzluktan azade değildirlere. Oysa *Emile* mutluluğu kendinde arar ve bulur çünkü kendi kendine yeter. Başkalarının irade ve emirlerinden azade olan *Emile* bu anlamda ahlaki bir özerkliğe sahiptir (Nichols, 1985: 535-536). Ama *Emile*'in kendi benliğini başkalarının kanılarından bağımsızlaştırmakla radikal bir bireyciliğe yönelmez aksine hem doğasından gelen merhamet ve erken yaşlarda beslenen hemcinslerine yönelik dostane sevgi onda bir insanlık sevgisi yaratır. Kendi bağımsızlık ve özerkliği başkalarının özerkliğinin pahasına değil onlarla birarada mümkündür, onlar için de istenirdir. *Emile* doğallık ve toplumsallık kadar, bireysel ve insani kardeşliğin de birarada olabileceğini sembolize eder. Bize özgü bir ifadeyle söylersek *Emile*, insani potansiyellerini realize etmiş, iç tutarlılığı olan, kendini bilen, arzularıyla istemlerini dengeleyen, gücünü erdeminden alan bir varlıktır. *Emile* toplumsallığa yazgılı olduğunu bilir, bunun herkesin iradesini maddileştiren bir yasayla mümkün olacağını da bilir ve bunun dünyevi mutluluğu mümkün kılacağını da bilir.

## **VI. *Emile* ve Totalitarizm**

*Emile*'in böylesi idealleştirilmesine eleştirel yaklaşanlar da vardır. Bu eleştirilere göre *Emile* bir ideal ya da ütopya değil olsa olsa bir “anti-ütopya” olabilir çünkü *Emile* hiçbir biçimde kendine has ayırıcı niteliklere sahip seçkin biri değildir; aksine sıradan biridir (Rosenow, 1980: 215). Yeni bir toplum ya da yeni bir insan öneren ütopyalarla ilgisi yoktur *Emile*'in, çünkü *Emile* “insanlığa hakikati açıklamak” ya da topluma yönelik bir “mesajın habercisi olmak” rolüne soyunmamıştır. Ancak *Emile* ile Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* adlı eseri birarada ele alınırsa bir ütopya ya da yeni topluma ilişkin orjinal bir düşünsel katkı gözlenebilir diyen eleştirmenler, *Emile*'de toplumun nasıl reforme edileceğinin yönteminin verildiğini, *Toplum Sözleşmesi*'nde de ideal toplumun nasıl olduğunun tarif edildiğini iddia ederler. Bu itibarla *Toplum Sözleşmesi*, *Emile*'i tamamlayıcı niteliktedir. Bu argümanı güçlü bir biçimde dillendiren Rosenow'a göre bu tamamlanış şöyle gelişir: *Emile*'in zorunlu ihtiyaçlara razı oluşu mutlak; öğretmenine ve eşi Sophie'nin otoritesine tabiyeti koşulsuzdur; onların iradesi *Emile*'in yasası olmuş, *Emile*'e ait iradeden eser kalmamıştır. Yani *Emile* tam da toplumsal sözleşme ile oluşacak topluluğun yasa koyucusunun yapmak istediği kişi haline gelmiştir. *Emile* aldığı eğitimle sürekli gözetlenerek

değişmiş ve doğal güç ve yetilerini kaybetmiştir. *Emile* yabancılaşmıştır. Ama tümüyle bağımsız olduğunu sanarak mutludur da.

Rosenow aslında Rousseau'ya yönelik Jacob L. Talmon'la yaygınlaşmış ve Benjamin Constant'la başlamış olan muhafazakar totaliterlik suçlamasını tekrarlamaktadır. Tipik bir modern anti-ütopya örneği olarak ele alınan *Emile* ve onu destekleyen siyasi biçim olan *Toplum Sözleşmesi* birarada totaliter toplumsal düzenlenişin canavarlığını yansıtmakta; bireyin bireyselliğini eritmektedir. Yani Rousseau belki bir davranış mühendisliği ya da fiziksel bir zorlama uygulamaz *Emile*'e, ama onun ruhunu ya da vicdanını ele geçirir; dolayısıyla onu içerden sinsice zaptettiği için dışsal zorlama olmaksızın kendisini özgür ve mutlu sanan bir köle ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla özgürlüğün ve eşitliğin peşinde koşan bir filozof için oldukça ağır sayılabilecek totaliterlik eleştirileri ve hemen hemen her Rousseau araştırmacısının kabul ettiği tutarsızlık ve çelişkiler gözönüne alınırsa Rousseau'nun temel arayışının ne olduğunu kavramak önemlidir. Rousseau, Barber'ın ifade ettiği gibi bir modernitedeki insani durumu ve bu durumun çelişki ve belirsizliklerini yansıtsa da Antik bir arayış içindedir: Mutluluk arayışı, Judith Shklar'ın(1978) ifadesiyle söylersek dünyevi bir mutluluk arayışı. Stephen Salkever da Rousseau'nun ahlaki ve siyasi felsefesinin kökeninde mutluluk arayışı yattığını söyler. İşte Rousseau'yu sorunlu hale getiren tam da bu Antik erdemlere ve Antik siyasi sonuçlara ilişkin duyduğu yakınlıktır.

Constant'a göre Rousseau'nun Antiklerin erdemlerine imrenen siyaset felsefesi ve ahlak teorisi modern zamanlarda tiranlıktan başka birşey sunamaz. Rousseau'nun fikirlerinden etkilenenler "bitimsiz ıstıraplar" a ve "tiranlığın tiksindirici boyutlarına" sebep olmuşlardır (Brint, 1985: 325). Bu itibarla herhangi bir şekilde Antik erdemleri, özgürlükleri ve toplum anlayışını modernitede aramak ya da moderniteye uyarlamak tiranlığa davetiye çıkarmak ve modern bireylere bireyselliklerini ve özgürlüklerini kaybettirecek bedeller ödetmek anlamına gelir. Bu tarz bir eleştiri Rousseau'nun demokrasi ve ahlaki özerkliği düşleyen bir eşitlik teorisyeni olmaktansa bir anti-ütopya tasarımcısı olduğu anlayışıyla paraleldir. Constant, her ne kadar Rousseau'nun hiçbir şekilde despotik bir yönetimi arzulamadığını belirtse de, Rousseau'nun yapısal bir sorunla karşı karşıya olduğuna inanır. Antiklerin özgürlükleri "kollektif bir özbelirlenmeye" dayanır ve Antik yurttaşın kimliği "sitenin bütünlüğüne kopmazcasına bağlanmıştır"(Brint, 1985:325). Bu tür bir bireyin topluluğun içinde eridiği toplumsallık koşullarını Constant beş temel esasta berraklaştırmıştır: Sitenin yüzyüze ilişkilerin yaşandığı küçük ölçekli bir birim oluşu; topluluğun homojen oluşu sayesinde ortak değer

ve beklentilerin varlığı; antik yaşamın ekonomi politiğinin savaş ve kurumsallaşmış köleliğe bağlı oluşu; topluluğun karmaşıklığının basit işbölümü ve mülkiyetin görece eşit dağıtılmasıyla oluşumu ve kamusal yaşamın siyasi örgütlenişinin mutlak egemenlik fikrine dayanması (Brint, 1985:326). Modern toplumun yapısı bu beş özellikten hiçbirisiyle uyumlu değildir. Bireyselliğin, çoğulculuğun, heterojenliğin, geniş populasyonun ve güçler ayrılığı gibi prensiplerin ön plana çıktığı bir zamanda Antik özgürlükler ve erdemler yıkıcı olur. Constant'a göre biz modernlerin en temel özgürlüğü bireysel özgürlüğümüzdür ve bu özgürlük antik temellerle ve arayışlarla korunamaz. O halde Rousseau kimilerine göre bile isteye (Rosenow) kimilerine göre de istemeden (Constant) bireyselliklerimizi genel irade ve ortak iyi içinde boğan bir siyasi töhmet altındadır. Aslında böyle bir okuma Rousseau'nun eserlerini bütünselliği içinde kavramaktan uzak, adeta *Toplum Sözleşmesi*'ni *Emile* sanki hiç yazılmamış gibi okumaktır.

Rousseau'nun biyografisini yazan Leo Damrosch haklı olarak Rousseau'ya yönelik totalitarizm yorumlarının hem anakronist olduğunu ifade etmiş hem de böylesi bir suçlamayı eğer duysaydı Rousseau'nun dehşete düşeceğini yazmıştır (Damrosch, 2011:351). Rousseau'nun çağdaşı olan kimi eleştirmenler onun anarşiyi körüklediğini ve "korkunç bir demokrasi"yi teşvik ettiğini düşünmüşlerdi (Damrosch, 2011:351) ki bunu düşünmek daha tutarlıdır. Rousseau'yu demokrasiyi düşleyen bir filozof olarak anlatan James Miller'ın da ifade ettiği gibi Fransız Devrimi'nin ilk günlerinde Jean Paul Marat'nın kalabalık bir gruba Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nden bölümler okuduğu söylenir (Miller, 1984:1). Rousseau farklı vurgularla ve farklı siyasi dönemlerin etkisine açık okumalarda ve kısmen de kendi yaptıkları ile yazdıkları arasındaki farklılıklarla demokrasi karşıtı ve özgürlükleri boğucu tutarsız bir filozof gibi görünebilir. Ancak dikkatli ve bütüncül bir metinsel analiz Rousseau'nun modern tahayyülün olumlu ve olumsuz yanlarını en iyi kavrayan ve daima özgür, özerk ve eşitlik arayışı içinde olan tutkulu bir ruh olduğunu kavrar.

### **Sonuç**

Demokratik toplumların demokrasiye sahip çıkan demokratik bireylere ihtiyaç duyduğunu iddia ettiğimiz bu yazıda Rousseau'nun modern ruhun çelişkilerini en iyi şekilde yansıttığı ve kendisinin en iyi eseri olarak nitelediği *Emile*'i ele aldık. *Emile*'in yetiştirilmesine ilişkin süreçler ve onun adım adım özerk bireyliğe erişmesi günümüzdeki demokratik açmazlarımızı çözömlenmede önemli gördüğümüz demokratik yurttaşlık açısından faydalıdır. Günümüzde bireyler giderek edilgenleşmekte, siyasi katılım profesyonellere devredilmekte ve bireyler kendi özel alanlarına

çekilerek özgürleşeceklerini düşünmektedirler. Bu edilgenleşme totalitarizm olmasa bile demokrasinin en azından otoriter etkilere açık olmasına neden olmaktadır. Rousseau tam da bu olası edilgenliğe karşı her anlamda kendini gerçekleştiren, katılımcı ve etkin bireylerden oluşan eşit ve özgür bir toplumu arzulamıştır. *Emile* böyle bir toplumun ideal bir üyesi olacaktır. Ama o erdemini toplumsal ve siyasal düzenden değil kendi irade ve muhakeme gücünden alacaktır. Aklının, vicdanının ve duygularının özgür bir takipçisi olacaktır. Kendini yönetmeyi çok iyi bildiği için yönetilmeye hiç ihtiyaç duymayacak, yöneten yönetilen ayrımını anlamsız kılacaktır. Rousseau'nun temel siyasal kaygısının eşitlik ve ahlaki özerklik olduğu ve bir sözleşme kuramcısı olarak herhangi bir otoriteye uymanın tek yolunun ancak daha önceki gibi özgür kalacağımız garanti edildiğinde meşru sayılabileceğini öngördüğü bellidir.

Eşitlik ve özgürlük ideallerini kuramsal düzeyde ele alarak modern demokrasilerin pratik sorunlarına çıkış yolları aradığımız bu yazıda *Emile*'i demokratik ve özerk birey olarak okuduk. Eşitlik, özerklik ve bireyselliği varlığında maddileştiren *Emile* soylu ve seçkin bir grubun ya da filozof-kral niteliğini haiz bir azınlığın değil herhangi bir modern bireyin sembolüdür. İşte bu anlamda da demokratiktir. Rousseau *Emile*'de nihai olarak Augustinusçu kötümserlik ve insanın kötülüğü fikrine yaslanmayarak, Aydınlanmacı umudu ve insana güveni yansıtmış, her birimizin *Emile* gibi yetişmesinin mümkün ve istenir olduğunu göstermiştir. Ayrıca *Emile*'in yalnız ve münzevi olmadığını, toplumun bir üyesi olarak ödevleri olduğunu belirtmekle onun bir yurttaş olarak da erdemlerinin olduğunu hatırlatmıştır. Bu toplumsal ödevler onu ne bir Antik kahraman ne de totaliter çarkın bir dişlisi yapar. Özünde yatan insani iyilik ve merhametle barışık, özgürlük tutkusundan vazgeçmeyen, akli, vicdanı ve duygularını harmanlayarak bilgeleşen, bireyselliğinden taviz vermeden toplumsal olan, kendisini sevdiği (*amour de soi*) kadar ortak iyiyi de isteyebilen biridir. Eğer modernliğin radikal ikircikleriyle boğuştuğumuz bir zamanda demokrasiyi sağlam ve kalıcı kılmak istiyorsak, Rousseau'nun kamusal ve özeli birleştiren demokratik önerilerinin *Emile* üzerinden bir kez daha gözden geçirilmesi elzemdir.

## **Kaynakça**

- Barber, B. (1978). "Rousseau and the Paradoxes of the Dramatic Imagination", *Daedalus*, 107(3), 79-92.
- Barnard, F.M. (1984). "Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing?" *The Review of Politics*, 46(2), 244-265.
- Bloom, A. (1978). "The Education of Democratic Man", *Daedalus*, 107(3), 135-153.
- Brint, M.E. (1988). "Echoes of Narcisse", *Political Theory*, 16(4), 617-635.
- Brint, M. E. (1985). "Jean-Jacques Rousseau and Benjamin Constant: A Dialogue on Freedom and Tyranny", *The Review of Politics*, 47(3), 323-346.
- Brunner, J. (1991). "From Rousseau to Totalitarian Democracy: The French Revolution in J. L. Talmon's Historiography", *History and Memory*, 3(1), 60-85.
- Cladis, M. S.(1995 ). "Tragedy and Theodicy: a Meditation on Rousseau and Moral Evil", *The Journal of Religion*, 75(2), 181-199.
- Cladis, M.S. (2007). *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion and 21<sup>st</sup> Century Democracy*, New York: Columbia University Press.
- Cohen, J.(1986). "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy", *Philosophy and Public Affairs*, 15(3), 275-297.
- Damrosch, L. (2011), *Jean-Jacques Rousseau*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Elshtain, J.B. (1992). *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*, Pennsylvania: Penn State University Press.
- Featherstone, J. (1978). "Rousseau and Modernity", *Daedalus*, 107(3), 167-192.
- Fermon, N. (1994). "Domesticating Women, Civilizing Men: Rousseau's Political Program", *The Sociological Quarterly*, 35(3), 431-442.
- Gutman, H.(1988). "Rousseau's *Confessions*: A Technology of the Self", *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, L. H. Martin vd. Londra: Tavistock Publications.
- Haraway, D. J. (1984). "Primatology is Politics in OtherMeans", *PSA Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, 489-524.

- Kant, I.(1983). “ ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, Felsefe Yazıları 6. Kitap, İstanbul: Yazko, 139-148.
- Kateb, G. (1961). “Aspects of Rousseau’s Political Thought”, Political Science Quarterly, 76(4), 519-543.
- Kessen, W. (1978). “Rousseau’s Children”, Daedalus, 107(3),155-166.
- Lange, L. (2002). Feminist Interpretations of Jean Jacques Rousseau, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Melzer, A. M. (1983). “Rousseau’s Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will”, The American Political Science Review, 77(3), 633-651.
- Marso, L. J. (1998). “The Stories of Citizens: Rousseau, Montesquieu and de Stael Challenge Enlightenment Reason” Polity, 30(3), 435-463.
- Miller, J. (1984). Rousseau: Dreamer of Democracy, New Haven: Yale University Press.
- Nichols, M. P. (1985). “Rousseau’s Novel Education in the Emile”, Political Theory, 13 (4), 535-558.
- Parry, G. (2001). “*Emile*: Learning to be Men, Women and Citizens” The Cambridge Companion to Rousseau içinde (Der.) Patrick Riley, 247-271, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenow, E. (1980). “Rousseau’s Emile, an Anti-Utopia”, British Journal of Educational Studies, 28(3), 212-224.
- Rousseau, J. J. (1979). Emile or On Education, New York: Basic Books.
- Rousseau, J. J. (1990), The First and Second Discourses and Essay on the Origin of Languages, New York: Harper and Row Publishers.
- Rousseau, J. J. (2009). Toplum Sözleşmesi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Salkever, S. G. (1978). “Rousseau and the Concept of Happiness”, Polity, 11(1), 27-45.
- Scott, J.T. (1994). “Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau’s ‘Social Contract’”, Polity, 26(3), 473-501.
- Shell, S.M. (2001). “Emile; Nature and the Education of Sophie”, The Cambridge Companion to Rousseau içinde (Der.) Patrick Riley, 272-301, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shklar, J. (1978). “Jean-Jacques Rousseau and Equality” Daedalus, 107 (3), 13-25.



- Vanp  , J. (1990), "Rousseau's Emile ou de l'éducation: A Resistance to Reading", *Yale French Studies*, 76, 156-176.
- Viroli, M. (1988). *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-ordered Society'*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Watt, I. (1951). "Robinson Crusoe as a Myth", *Essays in Criticism* 1(2), 95-119.

